

SAID, Edgard. 1990, *Orientalismo*. Quibla Libertarias, Madrid.

SCHELER, Max. 1938, *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Losada, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_. 1975, *El saber y la cultura*. Siglo XX, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_. 1978, *La idea del hombre y la historia*. La Pléyade, Buenos Aires.

## DISPUTAS TERRITORIALES: LOS ESTUDIOS CULTURALES Y LA ANTROPOLOGÍA

Carlos Julio Reynoso<sup>1</sup>

Mi intención hoy es clarificar solamente algunos lineamientos de un conflicto territorial importante que con los años no ha hecho más que agravarse, independientemente del hecho que los estudios culturales ya se encontraban en una situación problemática hace tres o cuatro años, cuando escribí el libro que da cuenta de las relaciones entre estudios culturales y Antropología. Ya para entonces algunos autores del movimiento admitían que éste se encontraba en decadencia, y otros más renunciaban, incluso, a algunos de sus conceptos centrales, entre ellos el concepto de cultura, por no poderlos sustanciar teóricamente. Pero independientemente de que esa retracción y ese estado de improductividad, de falta de novedades y de crecimiento de los estudios culturales se estén manifestando sin duda alguna, y que sean sus propios practicantes en los países metropolitanos en que se promovieron inicialmente esas ideas quienes lo afirmen, estimo que recién ahora está llegando el momento de los estudios culturales a América Latina.

Podría decirse que existe una especie de diferencia horaria entre lo que sería Europa y Estados Unidos por un lado, y el resto del mundo por el otro. Personalmente mantengo una concepción de la Antropología en la cual

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires.

la arqueología también está integrada. Y es evidente que también hay una diferencia horaria entre estas dos disciplinas, al punto que es de esperar que las teorías que vaya ensayando la antropología sociocultural en una época sean tomadas unos pocos años después por la arqueología, repitiéndose, tanto los logros como los errores. Creo yo que en América Latina todavía falta mucho para que comience a asomar el descrédito de la antropología interpretativa a la manera de Clifford Geertz, por ejemplo. Habrá que esperar todavía para que comience a declinar el postmodernismo, por más que en Europa, e incluso en algunos centros de Estados Unidos, ya nadie lo considere un movimiento activo y en crecimiento dinámico. Y creo que falta más todavía para que los estudios culturales comiencen a experimentar su desgaste o comiencen a ser adecuadamente objeto de crítica. Por esa misma razón examinaré la situación reciente y actual de las relaciones entre estas dos áreas.

Primero que nada habrá que señalar que se trata de dos áreas de dimensiones y magnitudes absolutamente discrepantes. La situación me recuerda una película de los años 60 (bastante mala por cierto) que se llamaba *Rugido de ratón*, en la cual un país muy pequeño de la periferia de Europa Oriental, que se encontraba todavía en la edad media, desesperado por lograr alguna forma de crecimiento económico y por alguna inyección de divisas e inversiones, decide que la mejor estrategia sería declarar la guerra a Estados Unidos, de manera tal que esa potencia lo ocupe e inyecte dinero, como fue el caso de Alemania. La paradoja de esa película, el lado cómico, radicaba en que este país efectivamente ataca desde un

velero a la flota de Estados Unidos, dispara unas cuantas flechas y Estados Unidos se rinde.

Creo yo que algo similar está sucediendo en las relaciones entre los estudios culturales y la antropología, cuando cuatro o cinco antropólogos de gran influencia (George Marcus, Renato Rosaldo, García Canclini o James Clifford), unánimemente y por razones extremadamente parecidas, deciden que la antropología se integre a los estudios culturales. Se repite así, sin duda, el argumento de *Rugido de ratón*. Una disciplina con una cantidad inmensa de corrientes teóricas en su interior, sumamente variadas, articulada en cuatro campos inmensos como la antropología biológica, la antropología lingüística, la antropología sociocultural y la arqueología, donde en cada uno de esos campos prolifera una cantidad de corrientes teóricas y de variantes, decide entregarse a algo que no está claro siquiera si tipifica o alcanza a compararse con una sola de esas corrientes teóricas. Indudablemente acá hay un efecto que tiene que ver con la magnitud de los estudios culturales en relación con la antropología y lo que respecta a dominio del mercado. En lo que concierne a dominio mediático, los estudios culturales, sin duda, han sabido manipular los medios y manejar la impresión, infinitamente mejor que la antropología.

En función de este estado de cosas, quisiera articular esta presentación alrededor de dos o tres ejes, y fundamentalmente cuatro autores. Antes de presentar los ejes, desearía introducir también un argumento para ilustrar la importancia de determinados criterios, lo cual tiene que ver con algo que indudablemente está pasado

de moda, pero que podría llamarse *valores de verdad*.

Sabrán ustedes que hay varios mitos recurrentes en antropología lingüística, sobre todo en aquella facción de la antropología lingüística que se vincula con el relativismo de Sapir, Whorf, Pike, etc. Cada vez que tiene oportunidad de hacerlo un caso llamativo, esta corriente trae a colación un caso que presuntamente ilustra la importancia de la cultura en relación con el lenguaje y el pensamiento. Es un argumento particularista, sumamente impactante, y afirma que los esquimales poseen una cantidad muy grande de términos para designar la nieve. Con el correr de los años, esto se fue agrandando como una bola de nieve, precisamente. Se llegó a decir en un programa meteorológico en la televisión norteamericana que los esquimales tienen cuatrocientos términos diferentes para otros tantos tipos de nieve. Los meteorólogos, a todo esto, ni siquiera sospechaban que pudieran existir tantos tipos de nieve o que fuera necesario distinguir entre ellos. Pero a partir de esas ideas, algunos lingüistas empezaron a investigar qué había de cierto en esos datos y dónde se habían originado.

Tras que una antropóloga, Laura Martin, introdujera el tema en *American Anthropologist* en 1986, otros lingüistas como Geoffrey Pullum y Steven Pinker también se ocuparon del asunto. Recorriendo las fuentes y los textos, encontraron que ni siquiera existía acuerdo respecto a cuántas eran las palabras que los esquimales tenían para designar la nieve. Lo que se halló fue que a partir de una sola fuente de Franz Boas de 1911 que explicita cuatro raíces diferentes (las célebres “aput”, “gana”, “piqsirpoq”, “qimuqsuq”), el rumor comenzó a

perder el rumbo. Whorf de inmediato infló las cuatro raíces a siete. En algunas partes de los textos de Carol Eastman se habla de “muchas” palabras para la nieve, pocas páginas después se mencionan apenas tres. En una enciclopedia de datos curiosos el número consignado es “nueve”, en un editorial del *New York Times* del 9 de febrero de 1984 es “cien”, y en un programa meteorológico de Cleveland es “doscientos”. Geoffrey Pullum encontró que cuatro años más tarde, en 1988, el mismo *New York Times* hablaba de “cuatro docenas” de palabras: en pocos años, 52 se habían perdido en el camino. Digamos a todo esto que una lengua puede tener diez o quince mil vocablos. Si doscientos o cuatrocientos de ellos están dedicados a la nieve, cualquiera que sea la cultura, es un evidente desperdicio. Indudablemente se trata de un mito, similar (como nos dice Pinker) a los que atribuyen a los esquimales costumbres tales como prestar las esposas a los visitantes, besarse rozando las narices o abandonar a la abuela fuera del iglú para que se la coman los osos polares.

Esta referencia mía ilustra una clase de ideas que desearía se constituyan en uno de los ejes de las relaciones entre los estudios culturales y antropología: la vigencia del mito, la vigencia de esas ideas que muy probablemente no tengan una verdad mínimamente objetiva que las respalden, y que cuando uno requiere la fundamentación de esas ideas, resulta ser que no la encuentra nunca. Con los estudios culturales ha sucedido muchas veces semejante cosa.

El segundo eje tiene que ver más con lo que podríamos llamar malentendidos, con las afirmaciones que han

realizado determinados antropólogos que han establecido los elementos de juicio que (según ellos) deberían conducir a que el conjunto de la antropología, tanto la que ellos practican como la que practican los demás, se integre a los estudios culturales. El examen que se practica en la bibliografía relevante es que en todo este campo difícilmente se haya postulado un argumento fundamental que posea algún valor de verdad. Desde ya, una idea, una palabra, una teoría, puede ser objeto de múltiples interpretaciones; pero no cualquiera vale. Si cualquier interpretación valiera lo mismo que cualquier otra, no valdría la pena que estemos discutiendo absolutamente nada.

Quisiera documentar algunos de estos malentendidos, de una manera un poco más rotunda y menos dudosa. Quisiera analizar qué pasa cuando se pinta a determinado pensador (y acá vamos a poner el ejemplo de Bourdieu), diciendo o afirmando ciertas cosas, y luego Bourdieu analiza lo que se dice de él, y debe salir a clarificar qué es lo que piensa realmente. La figura de Bourdieu va a ser relevante luego, cuando analicemos qué es lo que determinados antropólogos (partidarios de subsumir la antropología a los estudios culturales) refieren de la relación entre esos estudios y Bourdieu.

Y el tercer eje, que quisiera tratar aquí, tiene que ver con los fundamentos, en dos sentidos, en el sentido de cuál tiene que ser la fuerza de los elementos de juicio para que una disciplina constituida con decenas de miles de practicantes estime que ha llegado la hora de arriar las banderas de la antropología y agregarse como furgón de cola a un campo, antidisciplinario en sus orígenes,

que fundamentalmente desprecia a la antropología y que ha hecho de ese desprecio uno de los argumentos esenciales. La pregunta que cabe hacerse, al menos, es cuál tiene que ser la contundencia de esos elementos de juicio; en función de cuántos y qué sesudos estudios o de cuántos libros leídos (según se denota en las referencias que han hecho) se ha llegado a afirmar lo que se ha afirmado.

Lo que vamos a comprobar aquí es que los cuatro antropólogos a los que vamos a hacer referencia y que son, y siguen siendo, los principales impulsores de la idea de que la antropología deje de ser lo que era, deje de ocuparse incluso de las otras culturas, comience a mirar hacia la cultura propia (dado que los estudios culturales carecen de conceptos y métodos comparativos) han leído, entre los cuatro, dos libros. Siempre se refieren a los mismos, fundamentalmente *Marxismo y Literatura* de Raymond Williams y *Learning to labor* de Paul Willis. Cada tanto se menciona alguno que otro libro más, pero sin que pueda llegar a documentarse jamás que han pasado del nombre del libro y la referencia de la solapa. Después vamos a documentar esto punto por punto.

Tal vez haría falta historiar los estudios culturales. Lo voy a hacer de manera sumamente escueta, como para simplemente dejar sentados algunos elementos de juicio que van a ser luego relevantes en función de lo que veremos discutir. Todo el mundo sabe que los estudios culturales se originan hacia 1956, en relación con algunos pensadores liminares de la nueva izquierda inglesa, en particular Raymond Williams, Richard Hoggart y E. P. Thompson. Al principio fue una práctica extra-

institucional. Si bien ellos estaban basados en Birmingham, comenzaron a establecer lo que serían las bases de los estudios culturales fuera de los recintos y de los protocolos y de las carreras y currículum de las respectivas universidades. El ámbito de trabajo de estos pensadores era fundamentalmente la política, e inmediatamente después la literatura. Es el día de hoy que muchas de las cátedras y de las instituciones que tienen que ver con los estudios culturales, en los países de habla inglesa, todavía se siguen estableciendo en dependencia de los departamentos de Inglés, que vendría a ser lo que en otros países se llama Letras, o Literatura.

El objetivo de Raymond Williams y Richard Hoggart era, sobre todo, generar un ambiente de discusión, una especie de universidad abierta. Esa fue una de sus primeras denominaciones en las cuales no existía esa relación vertical que se daba en las instituciones ortodoxas. Allí se trataban los temas de estudio de manera tal, que la clase trabajadora estuviera en condiciones de entenderlo y de participar y aportar sus ideas. Con el correr de los años (y en esto Williams no va a tener prácticamente nada que ver, ya que permanecería al margen de la institucionalización de los estudios culturales), se va gestando un proceso en el cual los estudios culturales, que al principio se habían originado como un ámbito extra-académico, se institucionalizan. Primero que nada se funda el famoso Centro de Birmingham de Estudios Culturales, presidido inicialmente por Richard Hoggart, y hacia 1969 la cosa crece de tal manera, que cuando Stuart Hall toma la dirección del Centro de Birmingham ya existe la oportunidad no sólo

de penetrar en la academia y consagrarse en una carrera oficial, con su currículum y sus programas de estudio, sino también establecerse a expensas de otras carreras existentes, y en particular Sociología, que en la década del sesenta había caído en desgracia en gran parte de Gran Bretaña.

A partir de ahí, los estudios culturales que se habían empezado a constituir a partir de esta idea de la universidad abierta, y un poco después tomaron su nombre cuando se funda el Centro de Estudios Culturales en 1964, comienzan una expansión que va a tener lugar durante toda la década del setenta, los diez años que Stuart Hall permanece al frente del Instituto. Luego, durante la década del ochenta, comienza a manifestarse de manera cada vez más acentuada una especie de interpenetración o de simbiosis entre los estudios culturales y el post-modernismo. Consecuencia de esto es que los estudios culturales, que durante las primeras décadas de existencia habían establecido que ellos no necesitaban después de todo, tanta teoría, tanto método, que los métodos son más bien herramientas que se utilizan circunstancialmente sin ninguna consecuencia, sin ninguna decantación entre un estudio y otro, utilizando la teoría que a uno le viene en gana, comienzan a reflexionar sobre su propio valor.

Desde el principio, el problema de la producción teórica, conceptual y metodológica, no fue genuinamente un problema para los estudios culturales, porque existía un montón de disciplinas que si bien cada una de ellas era objeto de crítica, podían ser convenientemente saqueadas para obtener todos los instrumentos que

hicieran falta. De hecho, los estudios culturales se establecen como una práctica no sólo extradisciplinaria, sino anti-disciplinaria. Aquí comienza esa política que podríamos llamar de tierra quemada, en la que los estudios culturales buscan no solamente el cuestionamiento discursivo de las disciplinas, sino que eventualmente llegan a las vías de hecho. Cuando Stuart Hall tiene la oportunidad de ampliar el carácter institucional, afirmar su carácter institucional, lo tiene que hacer a expensas de los sociólogos. Se produce una guerra declarada contra la sociología cuyas incidencias he documentado en mi estudio.

Como quiera que sea, aquella corriente que había comenzado diciendo que se iba a situar al margen de la disciplinabilidad, que se iba a establecer entre los intersticios de las disciplinas, comienza a desarrollar también un estereotipo, una especie de mito, como los que traje a colación al principio, alegando que los estudios culturales constituirían algo así como la tierra prometida de la interdisciplinabilidad. De repente, algunos autores que habían dicho que las disciplinas debían ser extirpadas de raíz y erradicadas de la academia, comienzan a argumentar que juntar varias disciplinas en un proyecto interdisciplinario podría no ser tan malo después de todo. Comienza también a crecer, con el correr de los años, la autoimagen de los estudios culturales, a pesar de que los estudios culturales se habían propuesto (y en esto sí cumplieron), no elaborar teorías ni métodos, sino más bien robárselos a otras disciplinas en lo que literalmente llamaron "incursiones de caza". Paralelamente a este impulso interdisciplinario (que tampoco se elaboró con

un mínimo rigor), comienzan a prodigar mensajes sobre su propia excelencia y superioridad en materia teórica y metodológica. Curiosamente, una corriente que en treinta años no inventó un solo concepto, comienza a pensar que es la opción de preferencia cuando se trata de estudiar la cultura.

A mediados de los ochenta, más exactamente hacia 1984, que fue el tiempo-eje de la expansión del post-modernismo, éste penetra en los estudios culturales británicos, encontrando al principio una fuerte resistencia. Stuart Hall mismo califica al post-modernismo en términos extremadamente duros, tales como cretinada, o estupidez mayúscula. Y sin embargo, al poco tiempo, empieza a encontrarles el gusto, porque algunos de sus mentores gramscianos, o se habían hecho post-modernos o post-estructuralistas, al menos. Hall comienza a decir entonces por qué no concederle una cierta oportunidad a la idea. Ella puede ser muy estúpida llevada a sus últimas consecuencias, pero puede llegar también a ser seductora. Creo que esto se debió al vacío teórico y metodológico de los estudios culturales. Sabrán ustedes que toda la corriente ha producido sólo dos textos de metodología, en ninguno de los cuales se menciona un solo método creado por los estudios culturales. Tal vez, en razón de este vacío teórico y metodológico, los estudios culturales se mezclaron de buen grado con el post-modernismo. Alguna vez habrá que estudiar las metamorfosis extrañas que sufren las ideas post-modernas, desde el momento en que se enuncian, casi siempre en Francia, país en el cual por otra parte los estudios culturales no pudieron penetrar jamás. A Francia

pudo entrar Walt Disney, pero no los estudios culturales. Creo yo que Disney pudo entrar porque no había suficiente *kitsch* en Francia; pero como allí ya existían los intelectuales, no tenía mucho sentido ponerle otro nombre a lo que venían haciendo.

Como quiera que sea, alguna vez habrá que estudiar, estaba diciendo, la metamorfosis increíble que sufren los argumentos de los post-estructuralistas (Derrida, Foucault, Deleuze, Baudrillard) desde el momento en que se enuncian hasta el momento en que son adoptados por los estudios culturales, sin que por otra parte ninguno de los promotores originarios del post-estructuralismo acuse el golpe, o se dé cuenta de que ha tenido éxito en ese terreno. Pues no se ha logrado y no creo que se logre nunca, que alguno de estos franceses lean los textos de los estudios culturales ingleses o norteamericanos. Las pocas veces que ha sucedido ha habido, como vamos a ver enseguida, un cierto escándalo. Un proceso paralelo se da precisamente en el año de 1984, cuando se establece en Estados Unidos, en el famoso Congreso de Santa Fe de Nuevo México, el movimiento de la antropología post-moderna. Movimiento en el cual comienzan a aparecer las primeras señales de estudios culturales en la antropología norteamericana. Este es el momento en que, por ejemplo, en una de las ponencias del Congreso de Santa Fe, George Marcus (que va a ser luego el principal impulsor de la idea de que el momento de la antropología ya ha pasado y que es hora de integrarnos en los estudios culturales) hace una presentación en la cual no menciona la palabra estudios culturales, pero en la que se refiere a Paul Willis. Marcus

se refiere, en efecto, al único libro de estudios culturales que alguna vez leyó, que es *Learning to labor*, de Willis. Pero todavía no se da cuenta que ese libro tiene sentido dentro de un movimiento que ya llevaba unos cuantos años de trayectoria. En 1984 la corriente ya llevaba casi unos buenos 28 años. Marcus menciona el texto de Willis que consiste básicamente en lo del desarrollo de una experiencia que los estudios culturales comienzan a llamar Etnografía. Después vamos a volver a Marcus y a *Learning to labor*, porque va a ser un texto que va a dar qué hablar.

El segundo autor antropólogo que quisiera mencionar, a propósito de esta idea de reducir o integrar la antropología en los Estados Unidos, es Renato Rosaldo, quien es, en mi opinión, un etnógrafo de primer orden, alguien que ha producido unos textos verdaderamente maravillosos, a propósito de los ilongot, pero también es un escritor que cuando llega la hora de teorizar, no encuentra la forma de hacer coincidir lo que él piensa con lo que piensan los autores en que se inspira. En *Cultura y Verdad*, de 1984, donde Renato Rosaldo comienza también a examinar algunos autores propios de los estudios culturales (en particular Raymond Williams), tampoco se da cuenta Renato Rosaldo que existe algo así como los estudios culturales. A Raymond Williams lo trae a colación a propósito del concepto de estructura de sentimiento, que Rosaldo dice que es una clase de concepto no estructural, o sea procesual. En este capítulo de *Cultura y Verdad*, el argumento fundamental es, para decirlo de una manera muy simple, que las estructuras son malas y los procesos son buenos. El

objetivismo es malo, el subjetivismo es mejor. Para demostrar el punto, Rosaldo elige tres autores que le parece que serían, por su carácter procesual y no estructural, ejemplares para la antropología que corresponde hacer. Uno de ellos es Bourdieu, a propósito del concepto de *habitus*, el otro es Raymond Williams a propósito de la estructura de sentimiento, y el otro es Clifford Geertz no por la interpretación en sí, sino por promover una idea procesual de la cultura.

Verdaderamente cuesta mucho encontrar el carácter procesual en Geertz, clarificar su concepto del tiempo, documentar su preocupación por el cambio. He traducido prácticamente todos los libros de Clifford Geertz y la expresión castellana "descripción densa" me pertenece. Como quiera que sea esta descripción densa, resulta de considerar la cultura como texto; sabrán ustedes que es una idea que Geertz toma de Ricoeur y que en su formulación original al menos (en Geertz no se sabe mucho porque le dedica al asunto un renglón y medio) tratar la cultura como texto implica detener el flujo del discurso, o sea, detener la temporalidad del cambio y el flujo de los acontecimientos, considerar el discurso así congelado en el tiempo como si fuera un texto con el cual podemos ir hacia atrás, hacia adelante, examinar los reenvíos en uno u otro sentido, leer las interlíneas, etcétera. En suma, es entonces dudoso que se pueda considerar a Geertz procesual.

El problema con la interpretación que hace Rosaldo de Williams tiene que ver con que la estructura de sentimiento es un concepto estructural, está definido como estructura clara y reiteradamente en Williams. Y

es también absolutamente dudoso que se pueda decir que el concepto de *habitus* de Bourdieu, no sea un concepto estructural. Voy a leer la definición que da Bourdieu de ese concepto. Admito que me encanta sobre-enfatizar estos argumentos, dramatizarlos más allá de lo necesario. Esto es lo que dice Bourdieu en un libro editado en Inglés, exactamente en la misma universidad en la que Rosaldo trabaja, con anterioridad al texto de Rosaldo. La definición de *habitus* es algo así como: "sistemas de disposiciones durables y transponibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios que generan y originan prácticas y representaciones...", etc. (Bourdieu, *The logic of practice*, Stanford University Press, 1990, pág. 53). O no entiendo nada, o me parece que hay algo de estructural en el concepto. A esto me refiero con los malos entendidos. Aún admitiendo la elasticidad máxima de los conceptos, es evidente que a estos autores se les ha ido la mano con la libertad de la interpretación. Digamos que a todo esto, Raymond Williams ya había retirado en 1983 el concepto de estructura de sentimiento de la segunda edición de su libro *Keywords*, por considerar, según era público y notorio en los estudios culturales, que el concepto era teóricamente insostenible.

De García Canclini voy a decir básicamente dos o tres cosas. En un artículo en el cual menciona también a Geertz y a Bourdieu, Canclini recupera de Williams el concepto de formaciones, concepto también lamentablemente excluido de la segunda edición de *Keywords* y considerado por Raymond Williams y por todos los estudios culturales de Gran Bretaña, como



absolutamente imposible de sostener. Canclini realiza un ejercicio con Geertz que, si bien no viene directamente al caso, yo creo que tipifica el modo de razonamiento que podríamos decir sistemáticamente tendiente al malentendido que caracteriza a todos estos antropólogos que han promovido la inclusión de la antropología en los estudios culturales.

A García Canclini se le ocurre hacer un recorrido por el pensamiento de Geertz orientado a demostrar cómo Geertz, igual que Rosaldo, están en el esfuerzo de construcción de una cierta objetividad, a partir de la sistematización de lo intersubjetivo. Honestamente me he cansado de traducir a Geertz y nunca he encontrado semejantes palabras en sus textos, ni una sola de ellas. Dice Canclini que Geertz 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, en distintas sociedades, en la más amplia interculturalidad.

Fíjense un momento cuáles son los argumentos que está utilizando Canclini, el paso de los estudios geertzianos de los estudios locales hacia análisis de óptica más amplia, el interés geertziano por los collages interculturales, una operación negociada con los otros y una construcción intercultural de los objetos de estudio, trasuntando un cambio de postura que se manifiesta en las décadas de 1970, 1980 y 1990. ¿Cómo demuestra esto Canclini? Pues bien, identifica tres textos de Geertz, pertenecientes a las décadas del 70, del 80 y del 90 y encuentra algunos elementos de juicio que no voy a tener tiempo de desarrollar aquí con detenimiento. Ninguno de

esos elementos de juicio tiene que ver con lo que Geertz dice verdaderamente. Hay una referencia al famoso artículo de Geertz sobre el sentido común como sistema cultural, por la cual Canclini atribuye a Geertz haber demostrado que el sentido común en diversas culturas tiene tales y cuales rasgos. Geertz nunca hizo una demostración semejante. Lo único que hizo fue tratar de definir algunas categorías que podrían ser propias del sentido común e invitar a investigar alguna vez, si llega el caso, si esos rasgos son o no los mismos en todas las culturas. Geertz nunca encontró absolutamente nada, por la sencilla razón de que ni siquiera comenzó a buscar.

Ninguno de los textos de Geertz aducidos por Canclini para dar cuenta de la evolución de Geertz, tiene absolutamente algo que ver con la cuestión de diálogo intercultural, con preguntarle al actor nativo qué piensa de occidente, con abrir el juego en esos términos, con dar el nombre de uno solo de sus informantes, con documentar uno solo de sus diálogos. El principal problema sintomático de esta clase de estudios radica en que los tres textos que escogió Canclini no corresponden a las décadas a las cuales los asigna. El error de Canclini fue basarse en las fechas de las traducciones antes que en la de la escritura de los originales, por increíble que pueda parecer. De manera tal que llega a haber 21 años de discrepancia, y el cambio se hubiera dado en el sentido inverso.

El cuarto autor al que voy a hacer referencia rápidamente es James Clifford. También fue invitado al evento de 1992, que se reunió en un libro grueso como un directorio telefónico de mil y pico de páginas, sobre

estudios culturales, que constituye la piedra fundamental del lanzamiento de los estudios culturales en los Estados Unidos, con todas sus estrellas vivas participando del asunto. Eso fue en la Universidad de Champaign, en Illinois, y a partir de ahí queda más o menos fijado el acuerdo entre quienes serían los antropólogos post-modernos y los estudios culturales. Por si llego a olvidar después decirlo, diré ahora que ni uno solo de los antropólogos post-modernos que participaron en el evento de 1984, en el cual se funda la antropología post-moderna (con la excepción de Stephen Tyler, a quien no pude seguirle ulteriormente el rastro), dejó de convertirse a los estudios culturales.

El argumento de Clifford lo voy a resumir muy brevemente. Se basa también en la lectura de uno de los dos libros que leyeron los antropólogos post-modernos de los estudios culturales, o sea, *Learning to labor* de Willis. La caracterización que hace de esa etnografía no deriva de *Learning to labor* sino de lo que dijo Marcus que decía *Learning to labor* en 1984. En suma, no hay una sola expresión de la caracterización de James Clifford que provenga del libro original; todas ellas copian y pegan el comentario hecho por Marcus unos cuantos años antes. Lo que hace Clifford, fundamentalmente, es encontrar en *Learning to labor* una etnografía absolutamente ejemplar, de la cual los antropólogos debieran tomar ejemplo. Una etnografía que está llamada a reemplazar o a convertirse en un modelo infinitamente mejor de lo que pudieron ser las rebuscadas y tramposas etnografías de Evans-Pritchard, que implementaban el truco de considerar que los hechos estaban para demostrar la

teoría. Ese el truco de la observación participante según la caracterización de James Clifford.

Con esto, Clifford está borrando absolutamente con el codo todo cuanto había dicho respecto de la redefinición de la autoría o de la autoridad etnográfica; está aniquilando todo aquello que habían elaborado Marcus, Cushman y él mismo a propósito de las etnografías como texto. Está considerando una etnografía que, en última instancia, es absolutamente clásica, propia de las que la antropología urbana llevaba realizando durante treinta y pico de años, carente además de toda reflexividad y de todo cuestionamiento en cuanto a sus propias estrategias textuales, carente de esa dimensión post-moderna que hacía que las famosas etnografías experimentales de Crapanzano, Dwyer y Rabinow fueran ejemplares para James Clifford. Como Clifford estaba hablando en la gran ceremonia de lanzamiento de los estudios culturales en los Estados Unidos, y como los que discutieron el texto que estaba presentando fueron nada menos que Stuart Hall y Homi Bhabha, Clifford pretende que la etnografía de los estudios culturales es infinitamente mejor que cualquiera de Evans-Pritchard, o cualquiera de las etnografías antropológicas, cualesquiera sean. Si consideramos los miles de etnografías existentes, el argumento debería cargar con el peso de la prueba, y no yo cuando formulo esta crítica.

Lo singular de todo esto era no solamente que esta etnografía de Willis, de 1977, había sido prácticamente defenestrada en los estudios culturales, sino que el propio Willis estimaba que el momento etnográfico de los estudios culturales ya había pasado. Lo singular es que

todas las críticas que se publicaron dentro de los estudios culturales en relación con *Learning to labor*, apuntan a que se trata de una etnografía tramposa, en la cual los hechos se refieren para afirmar y robustecer la teoría. Este es exactamente el mismo argumento que James Clifford utilizaba para desmerecer las etnografías de Evans-Prichard como las etnografías tramposas propias del realismo etnográfico. Lo extraordinario del caso es que los críticos que despedazaron *Learning to labor* dentro de los estudios culturales se basaban en ideas formuladas algunos años antes por el propio James Clifford. Clifford no había leído ni siquiera los argumentos que, dentro de los estudios culturales, explotaban las ideas que él mismo había formulado.

No quiero ahondar mucho más en esto, ya se me ha terminado el tiempo, me hubiera gustado referir lo que sucedió en 1990, cuando Bourdieu se enteró que en los Estados Unidos lo consideraban representante de los estudios culturales y del post-modernismo. De alguna manera se enteró Bourdieu cuál era la opinión en aquel momento que se tenía de él en los Estados Unidos. No sé si a consecuencia de infidencias o de sus propias lecturas se generó un escándalo. Fueron y volvieron cartas entre Marcus, el círculo de Rice y Bourdieu, donde Bourdieu, que había sido celebrado al principio por Rosaldo, García Canclini, Clifford y todos los demás, se convirtió de repente en mala palabra en los círculos de los estudios culturales o de los antropólogos que promovían ir hacia ellos. De repente, alguien que había sido elogiado por más que fuera leído indebidamente respecto del carácter no estructural de sus conceptos,

se convirtió (y me gustaría leerles las frases originales), en algo así como un pretencioso francés, un pensador con pretensiones de gigantismo intelectual, que no se ha ocupado jamás del problema de la reflexividad. Una vez más, cualquiera que recorra la bibliografía de Bourdieu podrá encontrar una cantidad de estudios donde la palabra reflexividad ya figura en los mismos títulos.

Lamentablemente no hay mucho más tiempo para dedicarle a esto. Lo que sí desearía acentuar es el carácter por lo menos mínimamente sospechoso del hecho de que determinados autores, enrolados en una determinada línea, unánimemente entiendan que la antropología debe bajar las banderas y unirse a los estudios culturales. Independientemente de cuánto valgan los estudios culturales, me parece que la antropología ha elaborado con mucho mayor refinamiento el concepto de cultura, ha elaborado más en profundidad y con una cantidad de variantes impresionante la práctica de las etnografías y ha trabajado el asunto con harta mayor seriedad.

El último mito al que quisiera hacer referencia, como para cerrar esto, tiene que ver con la idea que sustentan los estudios culturales de que Raymond Williams antropologizó los estudios literarios en Gran Bretaña, introduciendo una dimensión antropológica. Lo mismo que hizo Laura Martin respecto de los tipos de nieve entre los esquimales, me lancé a buscar cuáles eran las referencias de Williams en materia de antropología y encontré que en su primer texto relevante, *Marxismo y Literatura*, donde propone el concepto de cultura, no existen referencias absolutamente a ningún trabajo

antropológico. En los textos posteriores, en *Keywords* y en otros donde hay mayor desarrollo de la cuestión, o sea tres páginas dedicadas a la antropología, el autor más nuevo que menciona Williams es Tylor, no Stephen Tyler el post-moderno, sino Edward B. Tylor, el evolucionista, y el texto en cuestión es de 1871. Hay aquí y allá referencias al famoso estudio de Kroeber y Kluckhohn, donde se hacen menciones de 150 y pico de conceptos antropológicos distintos de cultura, pero no existe la menor prueba de que Williams haya roto el celofán (como decimos en Argentina), por cuanto todas las referencias al texto de Kroeber y Kluckhohn proceden de lo que se dice en la contratapa.

Esto es básicamente todo lo que tenía que decir. Mi idea, sucintamente expresada, ha sido comunicar la impresión de que la antropología debería olvidar lo que ella misma ha hecho y pensar al menos dos veces, si de lo que se trata es de arriar las banderas y unirse a la caravana.

## EL «SIN ALIVIO» DE LA ANTROPOLOGÍA

Fabián Sanabria S.<sup>1</sup>

*Vainement ton image arrive à ma rencontre  
Et ne m'entre où je suis qui seulement la montre  
Toi te tournant vers moi tu ne saurais trouver  
Au mur de mon regard que ton ombre révée  
Je suis ce malheureux comparable aux miroirs  
Qui peuvent réfléchir mais ne peuvent pas voir  
Comme eux mon oeil est vide et comme eux habité  
De l'absence de toi qui fait sa cécité*  
(Louis Aragon, *Contre-chant*)<sup>2</sup>

Hablar del «sin-alivio» de la antropología implica un presupuesto ético, como consideración inicial. Porque más que el «sin-alivio» en el sentido higiénico o del goce que puede propiciar el oficio de antropólogo, quisiera referirme al «sin-alivio» en el sentido de su *no*-justificación, o de la posible justificación a partir de su *no*-justificación. Dicho de otra manera, quiero hablar ante todo del interés, es decir, de la *illusio* del antropólogo; interés no completamente economicista, sino en tanto motor de un cierto que-hacer científico, aquello que hace que los antropólogos invirtamos y sigamos invirtiendo en este “juego”.

---

<sup>1</sup> Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia.

<sup>2</sup> Con la versión española de este par de versos, ligeramente modificados en la última frase, concluirá este capítulo.