

CAPÍTULO 5

ADIEU, CULTURA: SURGE UN NUEVO DEBER

Surge un nuevo deber. Ya no podemos mantener la búsqueda de la verdad como el privilegio del científico.

Franz Boas

La cultura importa

El núcleo conceptual detrás de la “cultura,” como se desplegó en la antropología norteamericana, proporciona una lección útil y fundamental sobre la humanidad. Sin embargo, actualmente la palabra cultura está irremediabilmente contaminada por la política de la identidad y de la culpa —incluyendo la racialización del comportamiento que estaba destinada a evitar. Al contrario de muchos de los críticos útilmente revisados por Robert Brightman (1995) no creo que el concepto sea inherentemente defectuoso en términos teóricos. Estoy de acuerdo con Richard Shweder (2001) en que sigue siendo necesario un concepto similar al de cultura, no sólo para la antropología como disciplina sino, también, para la ciencia social en general. Sin embargo, la distinción entre concepto y palabra es básica para mi argumento; también lo es el énfasis relacionado con sitios y procesos de despliegue y con las formas de compromiso que median entre conceptos y palabras. Si los conceptos no son sólo palabras la vitalidad de un programa conceptual no puede girar sobre el simple uso de un sustantivo. Podemos abandonar la palabra y estar mejor en términos políticos y teóricos. Sin esa abreviatura tendremos que describir rasgos específicos en términos etnográficos y evaluar, analíticamente, los distintos dominios que antes condensábamos en ella. Entonces podremos seguir, mejor, una práctica enraizada en el concepto.⁷⁰

70 El uso de la primera persona en este capítulo registra localización(es) estratégica(s) más que identidad: el(los) antropólogo(s) que enfatiza(n) los procesos socioculturales y escribe(n), sobre todo, desde —o contra el telón de fondo de— la hegemonía institucional norteamericana.

El éxito popular de la cultura es su desaparición teórica. Su difusión académica ha generado nuevos agrupamientos institucionales en las universidades norteamericanas: estudios culturales —y multiculturales. Fuera de la academia la cultura ha ingresado al léxico de publicistas, políticos, negociantes y planificadores económicos hasta los escalones más altos del Banco Mundial y de las páginas editoriales del *New York Times*. Así, el “milagro asiático” de la década de 1980 pudo ser atribuido, en grados variables, a la cultura japonesa, cuando no asiática —sea lo que sea; también lo fue la incapacidad de América Latina para seguir el ejemplo. Ahora la cultura explica todo —la inestabilidad política en Haití, las guerras étnicas en los Balcanes, las dificultades laborales en el lugar de trabajo de las maquiladoras mejicanas, las tensiones raciales en las escuelas británicas y las dificultades en el mercado de trabajo de los receptores de asistencia social en Nueva York.

A medida que aumenta el poder explicativo de la cultura muchos antropólogos reaccionan, negativamente, a lo que ven como el abuso de una de sus categorías favoritas por parte del público en general, de los periodistas y, especialmente, de los colegas —reservando sus ataques más emocionales a los practicantes de los estudios culturales.⁷¹ Dejando de lado la irritación aguda y ocasional la mayoría de los antropólogos académicos tiene una conciencia limitada sobre la dimensión de este abuso y sobre cómo sirve ahora causas políticas conservadoras. Confieso una triple debilidad: la narrativa y las soluciones esbozadas en este libro sólo son válidas si tenemos un problema conceptual y uno público —político, por lo tanto—, si estos problemas están entrelazados y son urgentes y si la exportación masiva de visiones esencializadas y racializadas de la(s) cultura(s) desde Estados Unidos aumenta su urgencia teórica y política.

La reciente difusión masiva de la palabra “cultura” espera por su etnógrafo pero inclusive la trivialidad es reveladora. Un motor de búsqueda en la Internet produjo más de cinco millones de páginas sobre “cultura,” incluso después de excluir la mayoría de las referencias al cultivo y a la agricultura. Cuando la cultura fue unida a la antropología o a la etnografía el número bajó a 61.000 páginas. Mientras el motor de búsqueda de

71 El énfasis exagerado en los estudios culturales, que ha convertido a los colegas académicos en blancos políticos de primera calidad, y las reacciones a las primeras versiones de este capítulo, diferentes en alcance y relevancia, incluyen algunos temas dominantes: no tenemos un problema público, sólo un problema académico que puede ser resuelto dentro de la academia; tenemos un problema público pero puede ser resuelto con ajustes conceptuales; tenemos sólo un problema norteamericano: la cultura —y los estudios culturales— está saludable en otras partes.

una importante empresa de venta de libros por la Internet produjo más de 20.000 títulos con la palabra cultura la lista se redujo a 1.350 títulos cuando la cultura se unió a la antropología o a la etnografía en el índice temático. La cultura está allá afuera pero los antropólogos no tienen control sobre su despliegue.⁷²

Entre esos 20.000 títulos es prominente *Culture matters* (*La cultura es lo que importa*) (Harrison y Huntington 2000), una antología elogiada por *The Wall Street Journal*, *Time* y pesos pesados de la política como Patrick Moynihan y el presidente del Banco Mundial. El argumento subyacente en la mayoría de los ensayos del libro, como es explícito en la introducción de Harrison, es que la cultura explica la situación actual del mundo, especialmente las desigualdades económicas entre países e, incluso, continentes.⁷³ La cultura importa, de hecho, pero de maneras que reconocerían pocos antropólogos.⁷⁴ Sin embargo, el éxito de la palabra

72 Yo, que soy un ávido lector de noticias, no veo la necesidad de documentar cómo la “cultura” ahora opera en los sitios de poder donde es reciclada para el consumo de las masas. Los trozos de evidencia están desperdigados por el mundo y los antropólogos sólo necesitan afinar sus ojos para reconocer la urgencia. Algunos de mis asuntos favoritos incluyen la campaña de 1994-1995 por la legislación contra los trabajadores desempleados como mecanismo para terminar “la cultura del bienestar,” un slogan pronto imitado en Massachusetts, Chile, Canadá e Inglaterra, donde se convirtió en una frase favorita del Primer Ministro Tony Blair; la promoción del libro de Lynne V. Cheney (1995) como estrategia para recapturar la “cultura norteamericana” de las demandas exageradas de los postmodernistas y de las minorías; la forma como fue recibido el libro *Culture matters* (Harrison y Huntington 2000). A principios de 2001 un nuevo presidente en Estados Unidos explicó como un paso hacia “una cultura de la vida” su primera orden ejecutiva negando fondos federales a las agencias que reconocieran el derecho de las mujeres al aborto en cualquier parte del mundo.

73 África y el Caribe son blancos principales en esta política de la culpa. *Culture matters* hace eco de los argumentos de Harrison (2000) sobre Nicaragua y, sobre todo, Haití (donde fue oficial de la USAID) y cuyos problemas atribuyó a la “política vudú” y a “la huella de la cultura africana” —nótese el singular. Véase Trouillot (1994) para una refutación de estos argumentos. El enfoque en África y el Caribe recuerda la retórica del movimiento eugenista, cuando figuras prominentes como Charles Davenport y Lothrop Stoddard usaron sus interpretaciones supuestamente “científicas” de Jamaica y Haití para documentar un programa político en el frente doméstico. La “ciencia” funciona semióticamente en la mayoría de los ensayos incluidos en *Culture matters*, tal como funcionó en los textos eugenistas —una estrategia que Boas reconoció, quizás demasiado tarde.

74 No es accidental que Richard Shweder sea la única voz realmente contraria en *Culture matters*.

es, en parte, reflejo del éxito corporativo de la antropología en Estados Unidos y, en ese sentido, podemos preguntar si la crítica antropológica del despliegue de la cultura no debería empezar en casa.

Las palabras no son conceptos y los conceptos no son palabras. Las palabras y los conceptos se interrelacionan de maneras complejas, algunas veces sobreponiéndose, algunas veces anulándose mutuamente. La misma palabra puede expresar varias conceptualizaciones. Una conceptualización puede sobrevivir a la desaparición de la palabra que alguna vez la encapsuló. Las conceptualizaciones, encapsuladas o no por una sola palabra, sólo adquieren significación plena en el contexto de su despliegue.

Ese contexto es inherentemente multiestratificado. Se extiende más allá de las paredes de la academia y no sólo incluye otros conceptos —despliegues académicos, legos y políticos de palabras claves (Williams 1983)— sino el entorno social que es la condición de posibilidad de cualquier conceptualización. Las teorías están construidas sobre palabras y con palabras pero siempre las une un momento específico en el proceso histórico. En suma, las conceptualizaciones siempre están situadas históricamente.

La trayectoria norteamericana del concepto de cultura parece ofrecer una contradicción cuando se historiza de esta manera. El núcleo de la conceptualización enseña lecciones fundamentales sobre la humanidad que no fueron hechas tan claramente antes de su despliegue y que no pueden ser olvidadas fácilmente; sin embargo, aunque el despliegue actual de la palabra “cultura” evoca este núcleo conceptual lleva consigo un programa esencialista y, usualmente, racista fuera y, especialmente, dentro de Estados Unidos.

La conexión entre estos dos estados de cosas no es la apropiación indebida, por parte de los no antropólogos, de un concepto que, de otra manera, sería “limpio;” más bien, el desprecio teórico de la antropología norteamericana por el concepto de desigualdad —y, especialmente, el racismo— que permitió el surgimiento de la conceptualización también condenó su despliegue. Esta es una contradicción sólo si tomamos los conceptos como verdades incorpóreas; si miramos el contexto como una condición de posibilidad de cualquier conceptualización surge una historia diferente —la de una jugada política en la teoría que niega sus condiciones de posibilidad. La trayectoria de la cultura es la de un concepto que se distancia del contexto de su práctica; como esto sucedió, un concepto creado, en parte, como respuesta teórica a un problema político estadounidense perdió su potencia teórica y su potencial político progresista —y, al hacerlo, también perdió su universalismo.

Para los propósitos de esta narrativa quiero destacar dos contextos: la academia y la sociedad en general. Dentro de la primera el concepto cultura aparece como un anticoncepto, *una jugada política en la teoría*, cuyos beneficios son cada vez más restringidos por el estatus de la antropología como disciplina, el estadocentrismo de las ciencias humanas y las microprácticas de reproducción, como las tesis doctorales. Dentro de la segunda el concepto cultura aparece como una *jugada teórica de la política*, esto es, una práctica teórica que silencia sus condiciones de posibilidad.

Una jugada política en la teoría

Dos proposiciones sustantivas son centrales para la conceptualización de la cultura como es desplegada en la antropología norteamericana:

(1) El comportamiento humano tiene patrones. Existen recurrencias en pensamiento y comportamiento dentro de poblaciones históricamente específicas que no son contingentes sino estructuralmente condicionadas y que son, a su vez, estructurantes.

(2) Esos patrones son aprendidos. Las recurrencias no pueden ser ligadas a un mundo natural dentro o fuera del cuerpo humano sino a la interacción constante dentro de poblaciones específicas. La estructuración ocurre a través de la transmisión social y de la codificación simbólica con algún grado de conciencia.

Estas dos proposiciones son indispensables en las definiciones de cultura más influyentes propuestas en Estados Unidos —con la posible excepción de Leslie White.⁷⁵ Es posible que la mayoría de quienes obtuvieron títulos en antropología en Estados Unidos acepte que estas dos proposiciones son un lugar básico de partida para su práctica. Sin embargo, no son exclusivas de la antropología norteamericana o, incluso, de la antropología como disciplina.⁷⁶ La primera es necesaria para la política de Machiavelli y fundamental para la geografía sociocultural de Montesquieu. La segunda hace eco de pensadores europeos, desde Machiavelli, Montaigne o Montesquieu a Kant y Vico. Estas proposiciones tampoco agotan todas las definiciones antropológicas de cultura. Como cimientos conceptuales de la antropología norteamericana anteceden, por lo menos

75 White reconoció la codificación simbólica pero la hizo epifenoménica hasta la irrelevancia.

76 Después de insistir que las representaciones simbólicas son parte del comportamiento humano Nadel (1951:29) escribió: “El tema de nuestra investigación son los *patrones de comportamiento estandarizados*; su totalidad integrada es la *cultura*” (cursivas en el original).

en una década —sobre todo en los escritos de Franz Boas—, el uso rutinario de la palabra que más tarde las incorporaría.⁷⁷

Así, *este núcleo conceptual no impone una interpretación esencialista en la definición o en el uso de la palabra cultura*; tampoco predispone una interpretación racialista. Cómo la cultura se encontró en el camino esencialista con una curva racialista es un asunto que tiene menos relación con la verdad de las definiciones que con el contexto, menos con la historia intelectual que con la historia del poder que el concepto acostumbra silenciar. La raza y el racismo son centrales en ese contexto.

Los antropólogos norteamericanos adoran reclamar, con no poco orgullo, que la respuesta de la antropología boasiana al racismo de su país fue su impulso teórico para separar raza, lengua y cultura. Si ese reclamo es verdadero, como creo, el concepto cultura no sólo es un producto intelectual remotamente conectado con la sociedad —si algo así puede existir— sino una maniobra intelectual contra el telón de fondo del contexto social, político e intelectual. Describiré esa maniobra como *una jugada política en la teoría*.

En su contexto inicial de despliegue la cultura es, en primer lugar, un anticoncepto; está atada, inherentemente, a la raza, su némesis. La cultura es el repelente de la raza —no sólo lo que la raza no es sino lo que evita que la raza ocupe en el discurso antropológico el lugar definitorio que ocupa en la sociedad norteamericana en general. Dentro de ese espacio privilegiado el concepto cultura puede limitar el impacto de nociones y descripciones ligadas a la herencia biológica. Cuando Boas escribió, en 1930, que las “culturas humanas y los tipos raciales están distribuidos de tal manera que cada área tiene su propio tipo y su propia cultura” (Boas 1940:265) fue para insistir que la raza (que entendió como la herencia biológica distintiva de un grupo) no tiene influencia en la cultura. El constante movimiento de Boas entre los ejercicios antropomórficos y los artículos programáticos sobre investigación cultural también destaca la antinomia raza-cultura (Stocking 1974, 1982; Darnell 1997, 1998; Baker 1998; Cole 1999).

77 En los escritos tempranos de Boas la palabra cultura fue usada de manera intercambiable con civilización y había una preferencia marcada por la forma adjetiva “cultural” (como en “rasgos culturales”) sobre el sustantivo en las descripciones concretas. Debo enfatizar, aunque debería ser claro, que no hago la equivalencia entre definiciones y conceptualizaciones. Las primeras, como mucho, son atajos conceptuales; de ninguna manera pueden encapsular una conceptualización ni son necesarias para hacerla.

Las consecuencias de ese posicionamiento son de largo alcance pero inevitables. Como un anticoncepto la peculiaridad de la cultura en la teoría antropológica norteamericana surge menos de sus posibles predecesores alemanes o de su distancia de las abstracciones de Malinowski que de la peculiaridad de las nociones norteamericanas sobre raza y de las prácticas del racismo. Lo que hace a la cultura única en el contexto académico de Estados Unidos no es una característica definitoria o una combinación de esas características sino su despliegue en una sociedad con una “regla de una gota”⁷⁸ peculiar (Harris 1964) donde cualquiera de los Dumas hubiera sido un “escritor negro”⁷⁹ y donde la sangre negra no sólo se vuelve una cosa —una relación objetivada, como hubiera dicho Marx— sino, también, donde esa relación suplanta otros conjuntos similares. Lo que hace a la “cultura” boasiana y postboasiana peculiar y necesaria es la mirada norteamericana sobre la negritud —la pieza central de la conciencia racial de Estados Unidos— que justifica su función de guardián.⁸⁰ Desafortunadamente la carrera académica de la cultura sólo reforzó las cualidades de guardián que hicieron posible y necesario su nacimiento. La cultura, presentada como la negación de la raza, también se volvió la negación de la clase y de la historia. La cultura, presentada

78 *Nota del traductor:* la regla de una gota (*one-drop rule*) es un término de clasificación racial usado en Estados Unidos para significar que una persona con huellas de ancestro africano es negra.

79 El primer Alexandre Dumas, un general francés, nació en lo que ahora es Haití de un mezquino noble francés y su esclava congoleña, Cessette Dumas. Su hijo, mejor conocido como Alexandre Dumas padre, escribió *Los tres mosqueteros* y otras novelas épicas. Las obras de teatro de su nieto, Alexandre Dumas hijo, incluyen *La dame aux camellias* (*La dama de las camelias*).

80 El despliegue del mismo núcleo conceptual, el núcleo indispensable de la “cultura,” en Europa antes y después de Boas no generó la misma excitación o los mismos equívocos, a pesar de las prácticas racistas de muchos europeos blancos. Un aspecto importante del asunto es la relación entre la conciencia racial y las prácticas racistas, incluyendo las prácticas institucionales. No estoy diciendo que los norteamericanos blancos son más (o menos) racistas que los blancos de otras partes; tampoco estoy diciendo que las prácticas racistas sólo pueden ser encontradas en el comportamiento de los blancos contra los negros. En un pasado no muy distante no todos los blancos eran igualmente blancos (Jacobson 1998). Mi aseveración es que la centralidad de la brecha negro/blanco en la construcción de la conciencia racial norteamericana informa, de manera única, el despliegue conjunto de “raza” y “cultura” en Estados Unidos y que, incluso, las variaciones de la blancura —u otras oposiciones frente a ella— pueden ser mejor entendidas dentro de ese contexto.

como un escudo contra algunas de las manifestaciones del poder racial, protegió a la antropología, eventualmente, de todos los campos y aparatos conceptuales que hablaron del poder y de la desigualdad. La cultura se convirtió en lo que no era la clase, lo que evadía el poder y lo que podía negar la historia. Cómo sucedió esto tiene mucho que ver con el contexto. La *jugada política en la teoría* fue aún más restringida por la posición de la antropología dentro de las disciplinas humanas y por la tentación de sus practicantes de imitar a las ciencias “sociales” centradas en el Estado. Su potencial esencialista fue también intensificado por microprácticas de reproducción dentro de la disciplina. La “cultura” fue parte del precio que pagó la antropología sociocultural para ganar un punto de apoyo legítimo en la academia norteamericana.

El precio del poder

Antes formulé dos proposiciones que constituyen el núcleo sustantivo del concepto cultura. Pero la carrera del concepto también estuvo ligada a una tercera proposición, epistemológica y metodológica, que impulsó —si no requirió— el uso de la palabra “cultura” y sus afines. Puedo sintetizar esa proposición así: el análisis cultural es un lente legítimo de observación que se relaciona con un dominio distinguible de la actividad humana. La cultura es una manera de ver las poblaciones, de la misma forma que la economía.

En esos términos esta proposición metodológica no es más esencialista que las proposiciones sustantivas del núcleo de la conceptualización. De ella se pueden derivar posiciones fuertes contra el esencialismo y el empirismo filosófico. En el mejor de los casos el dominio de la cultura es un corte producido por el analista pero no existe independientemente del mundo fenoménico. Esa lectura es una interpretación legítima del trabajo de Franz Boas y de sus seguidores hasta la segunda década del siglo xx. Sin embargo, desde la década de 1910, pero, más seguramente, desde la de 1920 y, especialmente, en las cuatro décadas siguientes la cultura dejó de ser un dominio de análisis para pasar a ser algo “allá afuera” (Stocking 1982).

Estoy menos interesado en reconstruir todos los pasos de esa historia que en destacar algunas características prominentes del contexto académico de su despliegue. En ese contexto las posibilidades teóricas de lo que he descrito como una *jugada política en la teoría* se restringieron cada vez más, mucho menos por argumentos teóricos que por prácticas que permitieron la solidificación de la antropología como una disciplina universitaria.

En la segunda mitad del siglo XIX la nueva disciplina trajo al nicho del Salvaje algunos de los presupuestos metodológicos compartidos por los campos que estudiaban el Atlántico Norte, como historia, sociología y economía. Uno de esos presupuestos fue el estadocentrismo al que me referí en el Capítulo 4. La antropología evitó ese presupuesto con facilidad cuando volvió su atención a tiempos antiguos, estudiando movimientos masivos y transcontinentales como la propagación de los cereales o de los animales domésticos; sin embargo, cuando tuvo que estudiar a sus “primitivos” contemporáneos imitó el estadocentrismo de las otras ciencias sociales, usualmente asumiendo una versión diluida del Estado-nación, cuyas fronteras se pensaron tan obvias e impermeables como las de las entidades del Atlántico Norte.⁸¹

Puesto que esa unidad política suavizada sólo fue una mala copia no podía proporcionar la estabilidad metodológica o la naturalidad de las fronteras que hacían obvias unidades de análisis a los países noratlánticos. Desde la década de 1890 hasta la de 1950 los antropólogos compensaron esa borrosidad, cada vez más. En Francia e Inglaterra, sobre todo, enfatizaron la rigidez de conceptos como “hecho social total” o “estructura social,” cada uno de los cuales produjo en la mente del observador, supuestamente, una clausura difícil de demostrar en el terreno. En Estados Unidos la “cultura” proporcionó una clausura más densa.

La solidez de esa clausura fue menos producida por la proposición metodológica que señalé antes que por la manera como fue usada. La cultura como un dominio se convirtió en algo a lo que los antropólogos norteamericanos pudieron aferrarse en oposición a, digamos, sociólogos o economistas (Stocking 1982; Darnell 1997, 1998; Cole 1999). Pero el énfasis en la distinción también implicó la aceptación de un modelo: la producción de unidades de análisis evidentes del tipo producido por las ciencias sociales “duras” y el reconocimiento implícito de una esencia

81 Eric Wolf también ligó la división académica del trabajo y la solidificación de las entidades geohistóricas: “El hábito de tratar a las entidades nombradas como iroqueses, Grecia, Persia o Estados Unidos como entidades fijas que se oponen unas a otras por una arquitectura interna estable y por fronteras externas interfiere con nuestra capacidad de entender su encuentro mutuo y su confrontación... Parece que, en algún momento crítico en el pasado, tomamos el desvío equivocado en el conocimiento, una elección falsa que aqueja nuestro pensamiento actual. Ese momento crucial es identificable. Ocurrió a mediados del siglo [XIX], cuando la investigación sobre la naturaleza y las variedades de la humanidad se separó en especialidades y disciplinas separadas (y desiguales). Esa separación fue fatal” (Wolf 1982:7). Véase Trouillot (1991).

dentro de estos límites. La cultura se volvió una cosa a semejanza de otras entidades cosificadas como el mercado, la economía, el Estado y la sociedad.

A medida que la cultura se volvió una cosa también empezó a hacer cosas. Parodiando al mercado y al modelo establecido por los economistas la cultura pasó de herramienta conceptual descriptiva a concepto explicativo. Entre más explicaba se volvía más rígida y reificada, precisamente como el mercado o el Estado. En el proceso los antropólogos norteamericanos injertaron una noción esencialista de la cultura en las unidades evidentes del nicho del Salvaje que reprodujo el estadocentrismo de las otras ciencias humanas. Así como Francia o Estados Unidos obviamente tenían una economía, una historia y una vida social los iroqueses, los samoanos, los dobu, los zuni o los japoneses, para el caso, sólo podían tener una de ellas. Qué tanto importaban su economía o su historia dependía de los intereses y de la benevolencia del observador. Qué tanto importaban las desigualdades entre ellas fue parcialmente silenciado por la aversión liberal al marxismo y por las precondiciones del nicho del Salvaje que hizo de los pueblos sin historia “sociedades sin clase.” La cultura funcionó como un anticoncepto, igual que el Salvaje en épocas anteriores. Para Colón o Montaigne los salvajes eran quienes no tenían Estado, religión, vestidos ni vergüenza —porque tenían naturaleza. Para la antropología norteamericana los primitivos fueron quienes no tenían complejidad, clase ni historia realmente importante —porque tenían cultura. Aún mejor, cada grupo tenía una cultura propia con límites evidentes. Así la antropología cultural norteamericana reconcilió el programa boasiano con el estadocentrismo de las ciencias sociales duras y con los esquemas taxonómicos (Silverstein 2000) de las aún más duras ciencias naturales, sobre todo zoología y biología.

No todos los antropólogos acogieron el giro esencialista. Algunos lo rechazaron en voz alta, sobre todo Edward Sapir (Brightman 1995; Darnell 1997). Muchos reconocieron influencias externas (Stocking 1982).⁸² Su profundo conocimiento de la historia usualmente condujo a los primeros antropólogos a reconocer la difusión y, de este modo, a veces a eludir los límites que habían erigido alrededor de la cultura. En un capítulo impresionante de *The spread of culture (La difusión de la cultura)* Clark Wissler (1923) recordó la historia del caballo y demostró

82 Esos reconocimientos fueron hechos, con demasiada frecuencia, como meros argumentos entre adversarios teóricos. Cuando Franz Boas (1940:286) elogió a Elsie Clews Parsons por un estudio que demostró las influencias europeas sobre los zuni lo hizo, sobre todo, para probar la imposibilidad de establecer leyes generales de la evolución cultural.

cómo ese animal, cuyo avance en América usualmente antecedió al de los europeos que lo habían introducido en el Nuevo Mundo, fue totalmente integrado en muchos grupos indígenas. En el mismo sentido Wissler (1923:13) aceptó, con facilidad, que las identidades no siempre eran fijas. Era perfectamente concebible que a medida que los europeos avanzaron por las montañas Alleghenies “un hombre pudo haber vivido parte del año como un indígena y parte como un colono.” Sin embargo, el mismo Wissler dijo que deberíamos rechazar esos casos porque no eran comunes y procedió a encontrar en el área que sería Estados Unidos “seiscientas culturas separadas... una para cada tribu,” agrupadas en siete tipos culturales, provincias o áreas. Puede no ser accidental que esa taxonomía replicara el modelo afilado para establecer divisiones raciales, como señalaré más adelante.

Como se ha reconocido la antropología boasiana exageró el concepto de cultura, no sólo para inscribir su espacio dentro de la academia sino, también, como respuesta al determinismo biológico. A pesar de sus nobles propósitos, sin embargo, a medida que la antropología norteamericana se volvía más poderosa y popular el centrismo cultural —sino el determinismo— oscureció los mejores puntos del programa intelectual para el público y los estudiantes de postgrado.⁸³

La especialización creciente imposibilitó que los escritores, individuales o en grupo, mantuvieran el movimiento de ida y vuelta entre raza y cultura que caracterizó el trabajo inicial de Boas. La definición de raza de Boas ahora parece defectuosa pero jugó en contra de la cultura y viceversa. La cultura y la raza hablaron entre ellas en el contexto restringido del discurso antropológico y el “Hombre” siguió siendo un ser físico.

El aumento de la especialización, sin embargo, facilitó el dualismo mente/cuerpo. El hombre hacedor de símbolos fue liberado de las realidades físicas de su ser y de su mundo. La cultura fue abandonada a su suerte, incluso dentro de la antropología. Sus límites se engrosaron; su referencia negativa a la raza se volvió más borrosa. La historia de “contacto,” “cambio” o “aculturación” —incluyendo la historia de poder que condujo a esos contactos— fue tratada de manera separada, en libros especializados o capítulos distintos, cuando no fue totalmente silenciada.⁸⁴

83 Pregunto hasta qué punto las formulaciones extremas de la antropología boasiana estaban ligadas a su incapacidad para controlar su propia retórica al tiempo que estaban atrapadas por el poder institucional en un contexto racista y conservador.

84 Los estudios del contacto cultural o aculturación aumentaron en Inglaterra y Estados Unidos en las décadas de 1940 y 1950. Su impacto no obstante limitado puede ser mejor visto en las conclusiones de un

El difusionismo, una escuela que dejó serias marcas en Estados Unidos y, especialmente, en Alemania en el siglo XIX al trazar el movimiento de rasgos y artefactos, prácticamente desapareció de la antropología cultural. Antropólogos como Ruth Benedict (1959) y Ralph Linton (1955) enfatizaron la “integridad” de las distintas culturas, un tema revivido, después, por el trabajo de Clifford Geertz (1973).⁸⁵

Inclinada, como estaba, hacia la clausura sólo la teoría no hubiera bastado para sostener la noción de las culturas como totalidades aisladas. Los pronunciamientos aislacionistas extremos, como los de Benedict o Linton, no fueron recibidos con unanimidad en la disciplina (Brightman 1995; Darnell 1997). Los datos arqueológicos siguieron recordando a los antropólogos socioculturales la importancia de la difusión en tiempos antiguos y bajo condiciones de contacto más difíciles. Las actividades de campo cotidianas cuestionaron el mito, constantemente, incluso entre quienes estaban inclinados a aceptarlo como un acto de fe. Los antropólogos encontraron en el campo a personas que no seguían las reglas, que no compartían las creencias dominantes, que no reproducían los patrones esperados y que tenían sus ojos bien abiertos en el Otro Lugar. La presencia de los antropólogos en el campo y el sistema de apoyo que hizo posible su investigación niega la posibilidad de una cuarentena cultural.

influyente simposio de Wenner-Gren sobre la cuestión de los indígenas norteamericanos. “[Muchos] de los grupos indígenas actualmente identificables que residen en reservas (áreas que hace tiempo conocen como su hogar) continuarán, indefinidamente, como unidades sociales distintivas, preservando sus valores básicos, su personalidad y la forma de vida indígena al mismo tiempo que hacen ajustes continuos, usualmente de naturaleza superficial, a las demandas económicas y políticas de la sociedad en general” (Provinse 1954:389).

- 85 Sigue siendo debatible si este énfasis en la totalidad fue inherente a las ideas de Boas o no. Sin embargo, no veo evidencia de una ruptura teórica fundamental entre Boas y sus estudiantes —una ruptura que exigiría la pregunta de por qué tantos boasianos prominentes interpretaron mal a Boas en un escenario que evocaría las confusas relaciones entre Marx y el marxismo. En ese caso, como en éste, creo que, por lo menos, algunas semillas de las muchas “malinterpretaciones” estaban en la fruta y que las malinterpretaciones —si así queremos llamarlas— fueron resultados posibles entre muchos otros. Es una característica de los grandes pensadores que su trabajo conduzca a varios caminos pero esa riqueza hace que sea injusto colocar todo el peso de los desarrollos futuros en los seguidores equivocados. Boas, como Marx, puede sobrevivir la crítica. Más aún —y el paralelo con Marx sigue siendo válido—, no estoy diciendo que el esencialismo fue un resultado teórico forzoso del trabajo de Boas sino producto del contexto histórico de su despliegue teórico.

Sin embargo, las dudas individuales sobre la práctica de campo se estrellaron contra las paredes corporativas de la institucionalización. Las disciplinas institucionalizadas imponen, forzosamente, ritos de pasaje que aseguran y confirman la profesionalización. A medida que la antropología ganó poder demográfico e institucional la monografía etnográfica se volvió la mejor prueba de su profesionalización en Francia, Inglaterra y, especialmente, Estados Unidos, donde el apoyo al trabajo de campo estaba más disponible. La producción de, por lo menos, un trabajo de ese tipo se volvió el rito de pasaje más fácil —y, pronto, el más privilegiado— a la profesión. En el contexto norteamericano se volvió la única credencial reconocida, unánimemente, para entrar en el gremio (Cohn 1987).

La institucionalización de la tradición monográfica, sobre todo a través de las disertaciones doctorales y de las publicaciones de las editoriales universitarias, reforzó lo que llamo trilogía etnográfica: un observador, un tiempo, un lugar. Puesto que lo accesible a la mirada de un solo observador que permanece en un solo sitio por sólo un periodo de tiempo es inherentemente limitado la trilogía etnográfica, como se inscribió en el rito de pasaje, fue una invitación a la clausura práctica.

Al contrario de críticos recientes no creo que esa clausura sea inherente al trabajo de campo, como argumentaré en el Capítulo 6. Más bien, en términos teóricos una epistemología ingenua, fuertemente influida por el empirismo, predispuso a los antropólogos a fetichizar el trabajo de campo —primero, y sobre todo, al desdibujar la distinción necesaria entre el objeto de estudio y el objeto de observación y, segundo, al evitar la discusión sobre el estatus epistemológico de la voz nativa (Trouillot 1992). Más aún, en términos prácticos, en la primera mitad del siglo xx los procedimientos de aceptación en el gremio proporcionaron incentivos individuales y corporativos adicionales para la fetichización del trabajo de campo. Para decirlo sin rodeos, en algún momento hay que cerrar el libro y la manera más fácil de hacerlo es decir que se agotó el territorio. Las tesis doctorales pretendieron —no siempre de manera implícita— poner entre dos cubiertas todo lo que era esencial conocer sobre “la cultura” estudiada. La tradición monográfica puede haber tenido más impacto que la teoría en la clausura de la cultura en la academia porque hizo cumplir la práctica, incluso entre quienes no creían, necesariamente, que las culturas eran totalidades integradas y aisladas.⁸⁶ En cualquier caso,

86 La proliferación relativamente reciente y el reconocimiento oficial de subcampos como antropología económica, antropología médica, parentesco y género bajo el paraguas amplio de la antropología socialcultural ha aliviado la necesidad de reivindicar exhaustividad cultural en una sola monografía.

hacia mediados del siglo xx estas unidades de análisis fueron tomadas como naturales, obvias y, para todo propósito práctico, impermeables en ambos lados del Atlántico y la “cultura” en Estados Unidos se convirtió en la frontera impenetrable de esas unidades.

Un refugio teórico

El relato que he descrito es académico en la mayoría de los sentidos de la palabra. Sucede dentro de la academia. Sus consecuencias pueden parecer un lugar común, dentro y fuera de ese contexto. La semejanza con el despliegue de términos como economía, Estado o sociedad es evidente. Cada una de estas tres palabras ha sido tan reificada como la cultura. Sin embargo, hay una diferencia: hoy ninguno de esos términos sugiere el opuesto exacto de lo que originalmente significó ni naturalizó lo que debía cuestionar. La paradoja de la cultura promovida por la antropología norteamericana es única. Una palabra desplegada en la academia para frenar las denotaciones racialistas generalmente se usa, hoy en día, con connotaciones racialistas, dentro y fuera de la academia. Una palabra destinada a promover el pluralismo usualmente se vuelve un tropo en los programas conservadores o en las últimas versiones liberales del proyecto civilizador. El relato de cómo sucedió no es sólo académico. Es el relato de un alejamiento de la política, el relato de una conceptualización cuyo despliegue negó sus condiciones de posibilidad.

La jugada política en la teoría que describí antes no fue necesariamente fatal, ni siquiera con las limitaciones mencionadas. Dentro de la academia la cultura pudo ser interpretada como un paso atrás con relación a la política; este paso hacia atrás pudo haber sido saludable si el espacio privilegiado que creó hubiera servido para hablar al poder, aunque fuera indirectamente. Desafortunadamente el péndulo nunca regresó. El espacio privilegiado se volvió un refugio. La cultura nunca salió para hablar al poder.

No estoy sugiriendo que los antropólogos socioculturales deberían volverse activistas políticos; tampoco los estoy culpando por evitar las posiciones políticas correctas. En lo que respecta a las organizaciones académicas la American Anthropological Association ha tomado más de una posición que puede ser descrita como políticamente progresista. Estoy dispuesto a aceptar mucho, pero sólo en terrenos políticos. Dentro de los términos de su historia de despliegue el concepto cultura fracasó en enfrentar su contexto. Lo que veo como un alejamiento de la política es inherente a ese despliegue y a los silencios que produjo. Los silencios en los que insisto no son políticos —aunque también hubo bastante de

ellos. Son silencios teóricos que escudaron a la teoría de la política o, mejor dicho, de lo político. Dos de ellos son muy dicentes: primero, el benigno tratamiento teórico de la raza; segundo, el fracaso en conectar raza y racismo en Estados Unidos y en otras partes, junto con la negativa relacionada a asumir como objeto etnográfico las relaciones entre negros y blancos en Estados Unidos.

Para Boas la raza era un hecho biológico. No necesitaba ser conceptualizada pero tenía que ser documentada. Entre esa cuidadosa documentación —en términos de la época, sin duda— y el desarrollo de un programa de investigación cultural la antinomia raza-cultura se realizó en el trabajo de Boas (Stocking 1982; Darnell 1998). Sin embargo, a medida que el determinismo biológico pareció desvanecerse del discurso público con la mengua del racismo científico, a medida que las definiciones decimonónicas de raza empezaron a ser cuestionadas en la academia y a medida que los antropólogos se subespecializaron, aún más, dentro de la disciplina la cultura y la raza tomaron caminos distintos (Baker 1998:168-187). El resultado es que hoy hay más confusión entre los antropólogos sobre raza que la que había a principios del siglo pasado.

Eugenia Shanklin (2000), quien hizo una cuidadosa inspección de los libros de texto en antropología de finales del siglo xx, señaló que “los antropólogos estadounidenses dan mensajes incipientes sobre el entendimiento antropológico de raza y racismo.” Haciendo eco del trabajo pionero de Leonard Lieberman y de sus asociados (1989, 1992) documentó las inconsistencias y lagunas que se combinan para hacer que la antropología “parezca ignorante, atrasada, engañada e indiferente” sobre raza y racismo.⁸⁷ ¿Deberíamos estar preocupados? Los antropólogos socioculturales también han propuesto montones de definiciones de cultura, tal vez su categoría favorita. No es una sorpresa que no estén de acuerdo en las definiciones sobre raza.

Sin embargo, esta respuesta a la sentencia de Shanklin sólo tiene sentido si reducimos las conceptualizaciones a meras definiciones. Si volvemos al núcleo conceptual que esboqué antes los dos casos son diametralmente opuestos. Detrás de las diferencias en las definiciones sobre cultura hay un núcleo de entendimiento de la noción compartido por la mayoría de los antropólogos socioculturales. Los debates sobre

87 El estudio de Lieberman sobre raza entre profesores de universidades norteamericanas que otorgan doctorado encontró que 31% de los antropólogos culturales y 50% de los antropólogos biológicos están de acuerdo con el enunciado de que “hay razas biológicas en la especie *Homo sapiens*.” Desde luego, los antropólogos biológicos no estuvieron de acuerdo en lo que cuenta como raza biológica.

las definiciones de cultura son, de hecho, batallas por el control de ese núcleo conceptual.⁸⁸ Lo contrario es cierto en relación con la raza: las divergencias en las definiciones revelan la falta de un núcleo conceptual.

La ausencia de un núcleo conceptual es verificable —a veces inadvertidamente— por numerosas entradas en la *Anthropology Newsletter* de octubre de 1997 y en números posteriores, cuando la American Anthropological Association (AAA) presentó su tema para 1997-1998, “¿Es ‘raza’? Antropología y diversidad humana.” La declaración que anunció ese tema y los debates subsiguientes confirmaron lo que ya hubiéramos podido concluir del trabajo de Lieberman: es evidente que falta algo parecido al núcleo que señalé para la cultura.⁸⁹

Me parece que las investigaciones de Lieberman y Shanklin confirman mi intuición de que pocas personas dentro de la antropología quieren tener control sobre el concepto de raza, excepto los políticamente ingenuos o los antropólogos biológicos conservadores. Es como si los antropólogos norteamericanos —especialmente, tal vez, quienes se consideran liberales en política— estuvieran preocupados por decir, sin rodeos, qué es raza, incluso como un asunto de debate intelectual. De la investigación de Shanklin y de las entradas de la *Newsletter* aprendemos mucho más sobre lo que no es la raza que sobre lo que sí es. Si existiera una opinión mayoritaria sobre un concepto de trabajo se reduciría a la siguiente declaración: la herencia biológica no puede explicar la transmisión de patrones de pensamiento y comportamiento. La cultura (y/o la práctica social) lo hace, incluyendo la transmisión de la creencia de que la herencia biológica desempeña ese papel.

Parecería una buena noticia, y lo es. En un contexto marcado por el racismo vale la pena repetir, en voz alta, esa afirmación tantas veces como sea posible, como insisten Shanklin y Yolanda Moses, quienes redactaron la declaración de la AAA. Sin embargo, con los antecedentes del despliegue de la cultura como un anticoncepto esa declaración nos lleva de regreso al punto de partida. En lo que respecta a la antinomia raza-cultura hemos regresado al punto de partida. Hemos reafirmado nuestra creencia en el

88 Los debates tienden a centrarse en el grado de integración de los patrones involucrados, el grado de conciencia sobre esos patrones dentro de las poblaciones que los comparen y la dimensión de los patrones. En ese sentido, tienden a orientar el núcleo conceptual en una dirección o en otra pero, al hacerlo, también lo refuerzan.

89 Las entradas de *Anthropology Newsletter* y los datos de Shanklin llevan a cuestionar si existe o no un consenso fundamental, incluso entre los antropólogos, sobre el dominio dentro del cual y por el cual se logra ese núcleo conceptual de la cultura.

núcleo conceptual. Pero, a pesar de ese núcleo, dentro de la antinomia la cultura es lo que no es la raza y ésta es lo que no es la cultura. En términos conceptuales no hemos ganado absolutamente nada en la relación raza-cultura, la tensión original que impulsó la conceptualización. Aún peor, de otra forma la cultura ha sido liberada de su medio original de concepción, de la tensión política que hizo necesario su despliegue. Puede funcionar sola. Se ha vuelto un refugio teórico.⁹⁰

Algunos pueden objetar la dureza de ese juicio. ¿Acaso no hemos aprendido que la raza es una “construcción?” En efecto, lo hemos aprendido. Sin embargo, este tema sólo afirma que la raza es un interés de investigación adecuado para los antropólogos socioculturales, como otro tipo de construcciones como lengua, historia, matrimonio, ritual, género o clase. Dice poco sobre cómo conceptualizar esta construcción particular, sobre los mecanismos específicos de su producción o sobre sus modos especiales de operación.⁹¹ Para decirlo en términos más simples, si la raza no existe, el racismo sí; y la mera acuñación de la raza como construcción nos da poco asidero con el racismo.

El trabajo de Shanklin verifica esa conclusión. Las menciones sobre racismo parecen más raras que las menciones sobre raza en los textos norteamericanos. La tendencia dominante en el asunto no es la divergencia sino la negligencia. Mientras no está de acuerdo en lo que es raza la antropología norteamericana usualmente pasa por alto las prácticas del racismo. Ese resultado era predecible. Los estudios sobre racismo por antropólogos norteamericanos son extremadamente raros. Sin duda, como recordó Roger Sanjek (1994:10) en la introducción a la antología que editó con Steven Gregory, hay algunos antropólogos “que nunca se alejaron [de la raza] en sus vidas o en su trabajo académico.” El trabajo de Sanjek (1998), como el de Gregory (1998) y otros, es una excepción obvia. Pero son excepciones. También lo son los trabajos sobre negros en Estados Unidos, aunque en este tema se pueden señalar unos cuantos títulos brillantes, sobre todo *The myth of the negro past (El mito del pasado del negro)*, de Melville J. Herskovits (1958). Sin embargo, el

90 Déjenme repetir que el asunto central no es una crítica de los silencios políticos. Al mismo tiempo, si mi crítica es legítima también es más políticamente relevante que una mera crítica de las posiciones políticas. El refugio teórico de la cultura hace muy difícil que la disciplina pueda tratar con el racismo.

91 Nótese que esta acuñación sólo pospone el tema de los marcadores biológicos y fenotípicos de las poblaciones humanas. Véase Memmi (2000) para una crítica de las definiciones de racismo —incluyendo sus ideas anteriores— que evita estas dimensiones fenotípicas y biológicas.

desplazamiento de Herskovits desde su proposición de que “[los negros] han absorbido la cultura norteamericana” hasta su celebración de una cultura afroamericana distintiva (Mintz 1990) revela, conmovedoramente, el dilema político del esencialismo cultural y augura la recaptura de la cultura por la raza.

El hecho de que los antropólogos tradicionalmente estudian gente en lugares remotos no basta para explicar estas bajas cifras. Desde hace mucho tiempo los indígenas norteamericanos han sido un objeto favorito de investigación de la antropología. En un artículo fascinante, desafortunadamente aún no traducido al inglés, Sidney W. Mintz (1971a) yuxtapuso la aversión de la antropología norteamericana hacia el estudio de las víctimas negras de la dominación blanca y su predilección por los “rojos.” Mintz hizo varias sugerencias para explicar esta extraña polaridad. Me gustaría insistir en una de ellas para que no se pierda entre líneas. Los indígenas se adaptaron muy bien al nicho del Salvaje. Los afroamericanos lo hicieron menos bien. Las razones combinadas son teóricas y políticas de la manera que he sugerido. Mientras que cada “cultura indígena” —con la complicidad del aislamiento forzado— pudo ser proyectada como una unidad de análisis distintiva es imposible describir o analizar los patrones de pensamiento y de comportamiento entre quienes pasan por negros en Estados Unidos sin referirse al racismo y sus prácticas. Sin esa referencia la antropología seguirá siendo irrelevante para la mayoría de los negros.⁹² Con esa referencia el péndulo se devolverá. La cultura tendrá que dirigirse al poder.

Un espacio liberal de Ilustración

¿Por qué el poder parece ser el escollo de la teoría antropológica en casi todos los puntos de este relato? Me parece que la suposición recurrente detrás de las dificultades y silencios que hemos encontrado sobre la cultura y la raza es la ilusión de un espacio liberal de ilustración dentro del cual

92 La relación entre la antropología y los negros de Estados Unidos se ha deteriorado mucho desde la época de la primera generación de estudiantes negros que Boas atrajo al campo disciplinario. Actualmente la cantidad de phds en antropología aumenta mucho más rápidamente que en otros campos; la mayoría de los diplomas va a mujeres. Sin embargo, mientras atraemos un número creciente de asiáticos, indígenas norteamericanos y latinos (excepto puertorriqueños, cuyo número es vergonzosamente bajo) los negros sólo recibieron 3.5% de nuestros títulos doctorales en 1999. Ese año el promedio nacional de negros en todos los campos fue 5.9%, excluyendo a las escuelas profesionales. Es claro que, en comparación con las disciplinas cercanas, la antropología se ha vuelto poco atractiva para los negros (Sanderon *et al.* 1999, 2000).

pueden ser evaluadas las palabras-como-conceptos, sin tener en cuenta su contexto de despliegue.

En la primera página del número de octubre de 1997 de la *Anthropology Newsletter* hay otro título: “La AAA dice a los federales que eliminen la ‘raza.’” La AAA recomendó a la Oficina de Administración y Presupuesto eliminar la raza de la Directiva 15 sobre “Estándares étnicos y de raza para las estadísticas federales y los reportes administrativos.” La razón fue que la raza y la etnicidad son indistinguibles y usualmente malentendidas y mal usadas. Por lo tanto, la Oficina de Censos debería dejar de clasificar a los estadounidenses con base en la raza. La AAA, reafirmando propuestas ya hechas por Ashley Montagu (e.g., 1974), sugirió que, primero, se acoplaran raza y etnicidad y, después, se eliminara la raza progresivamente.

El acoplamiento parece embarazoso: es probable que los informantes nativos sientan que no se es afroamericano de la misma manera que se es italoamericano, especialmente desde que la reconsolidación de la blancura ocurrió poco después de que Montagu hiciera su propuesta inicial (Jacobson 1998). Esta reconsolidación hace fácil reclamar la equivalencia de todas las alteridades y subsumir la raza bajo la etnicidad (véase el Capítulo 3). Sin embargo, como señalé en otra parte (Trouillot 1995:133), “No todos los guiones son iguales en la olla que no derrite. La segunda parte del conjunto —irlandés-americano, judío-americano, anglo-americano— siempre enfatiza la blancura. La primera parte sólo mide su compatibilidad con la segunda en un momento histórico dado.” Sólo cuando se confirma esa compatibilidad es posible volverse “étnico” en el contexto de Estados Unidos.⁹³ Allí, como en otras partes, la etnicidad y la raza necesitan ser conceptualizadas en conjunto (Williams 1989), no igualadas, empírica o teóricamente. Shanklin (2000), con razón, castigó a los autores de libros de texto que subsumen la raza bajo la etnicidad.

93 Los intentos por adecuarse a la regla del guión (e.g., afroamericano) o por evitarla (e.g., latino) a través de la mera manipulación de rótulos no reemplazan la necesidad de encontrar una equivalencia para la blancura que verifica el proceso de rotulación —véase Williams (1989) para uno de los tratamientos más complejos de los rótulos clasificatorios y de la identidad. Lo que importa en este asunto es cómo la construcción cambiante de la blancura intersecta con el mantenimiento de la brecha blanco/negro que estructura todas las relaciones raciales en Estados Unidos. Un indicador importante del futuro de las relaciones raciales en Estados Unidos es si una cantidad significativa de quienes ahora son llamados latinos o asiático-americanos —o una cantidad significativa de sus hijos “mezclados” con blancos— se vuelven blancos a prueba y, por lo tanto, refuerzan la estructura o no.

Moses implicó, correctamente, que el cambio de rótulo no tendrá sentido mientras “blanco” siga siendo una categoría incuestionada. Pero ¿realmente podemos borrar la blancura con un simple trazo de la pluma?

Una aseveración básica de la posición oficial de la AAA en 1997 es que el público está haciendo mal uso de las categorías étnicas, especialmente del concepto de raza. La antropología, que puede haber guardado silencio sobre la raza, tiene que reclamarla y proporcionar un concepto mejor y unificado para ilustrar al público. La única manera como podemos aceptar esta solución como la respuesta fundamental de la disciplina es asumir un espacio liberal de ilustración —un espacio ciego al mundo, aislado del desorden de la vida social, dentro del cual el concepto de raza pueda pasar a través de su propio proceso de limpieza intelectual y del cual emerja con la pureza necesaria para edificar un mundo demasiado social y político.⁹⁴

Las prácticas dentro de las cuales estos conceptos y categorías son movilizadas y llegan a la plena realización fueron dejadas fuera de la discusión de la Directiva 15. El problema con estos conceptos no es de exactitud científica, de su supuesta relación referencial con entidades existentes “allá afuera.” El meollo del asunto es el uso que se da a estas categorías, el propósito por el cual son movilizadas y las contiendas políticas que hacen necesaria esa movilización. En este asunto se entrelazan las vidas académicas, legas y políticas de los conceptos (Williams 1989).⁹⁵ No abordar esta superposición se reduce a asumir la impenetrabilidad del espacio privilegiado. Ese es un supuesto enorme; sin embargo, es común en la práctica antropológica, tanto que cubre el despliegue del concepto cultura.

Al separar raza y cultura Boas notó “los errores” de las teorías racia- listas. Al contrario de muchos de sus seguidores mencionó la discriminación racial en sus escritos académicos y en los que dirigió a una audiencia

94 La incapacidad de conectar teoría y práctica explica una cantidad de inconsistencias en la posición oficial de la AAA, donde hay un grupo de antropólogos negros. Todavía tenemos que pedir, sistemáticamente, a los administradores en las universidades de Estados Unidos que eliminen la raza o el color de los formatos de admisión de los estudiantes o de las discusiones sobre la vinculación de profesores.

95 Williams (1989:402) escribió: “La etnicidad, sin embargo, como la raza o la clase, junto con el sistema de clasificación asociado con ella en diferentes lugares, ha sido, y continúa siendo, producto combinado de clasificaciones científicas, legas y políticas. Como resultado los esfuerzos contemporáneos por entender qué rotulan estos conceptos y qué lugares marcan estos rótulos en los procesos de formación de identidad deben identificar *las suposiciones subyacentes a los lazos* entre sus significados legos, políticos y científicos” (cursivas añadidas).

popular (e.g., Boas 1945). Sin embargo, la estrategia fundamental fue desconectar raza y cultura en la antropología, no conectar raza y racismo dentro y fuera de la disciplina. Dentro de ese espacio de ilustración —y la cortesía que garantiza— Boas (1940:263) criticó los “intentos ambiciosos de [Conde Arturo de] Gobineau por explicar las características nacionales debido a la descendencia racial” (1940:263).

Es abrumadora la evidencia de que Franz Boas, el individuo, quiso ir más allá de ese espacio y de sus reglas de compromiso. Son bien conocidos su activismo y sus esfuerzos por llevar los resultados de su investigación al espacio público (Hyatt 1990). Al final de su vida, lleno de cicatrices por sus peleas institucionales y consternado por los horrores del nazismo, Boas pareció cuestionar la idea de que la verdad producida dentro de la academia puede ser, simplemente, proyectada al público sin una forma distinta de compromiso que implique una teorización de la relación entre los conceptos y el mundo.

Los ensayos recogidos póstumamente en *Race and democratic society* (*Raza y sociedad democrática*) (Boas 1945), leídos en orden cronológico y contra el telón de fondo de *Anthropology and modern life* (*La antropología y la vida moderna*) (Boas 1932), insinúan una progresión dual más que una ruptura fundamental. Desde, más o menos, 1925 a 1941 los temas —tanto como el cambio gradual en vocabulario— registran un desplazamiento desde la descripción de asuntos políticamente neutrales (e.g., raza en 1925, sentimientos de raza en 1932) a *categorías inherentemente políticas* (e.g., prejuicio en 1937, injusticia racial en 1937 y racismo en 1940). La introducción y la conclusión interrogaron el supuesto aislamiento de las instituciones académicas —y, por lo tanto, su mero papel como exportadoras de buenos conceptos. Boas se asombró de la dimensión de la influencia de los “demagogos” en el conocimiento académico y de los prejuicios y de la estructura institucional de la sociedad en general. “Una democracia fanática puede ser tan hostil a la libertad intelectual como un Estado totalitario” (Boas 1945:216). Sin duda, “la llama helada de la pasión de buscar la verdad por la verdad debe seguir ardiendo... Pero surge un nuevo deber. Ya no podemos mantener *la búsqueda de la verdad* como el privilegio del científico” (Boas 1945:1-2; cursivas añadidas). Si este no es un programa completo sí es lo más cerca de la realidad que llegó la antropología en la primera mitad del siglo pasado.

Como regla, sin embargo, la teoría en la antropología sociocultural nunca siguió esa dirección. Quizás la voluntad política faltaba en —o fue pobremente canalizada a través de— la disciplina como un sitio

institucional.⁹⁶ Muchos de quienes estaban menos dispuestos a aceptar la antropología como refugio —St. Clair Drake, Otto Klineberg, Allison Davis o Eugene King— nunca fueron sus tenores. Tal vez la necesidad de establecer la antropología como una “ciencia” objetiva limitó los términos del compromiso. Sería inútil dividir hoy los ancestros antropológicos con criterios maniqueos. El panfleto de Ruth Benedict sobre las *The races of mankind (Las razas de la humanidad)* (1943), en coautoría con Gene Weltfish, quien más tarde fue víctima del macartismo, fue prohibido por el ejército por “propaganda comunista” (di Leonardo 1998:196). Sin embargo, a pesar de su activismo antirracista Benedict rara vez cuestionó la evaluación implícita del avance blanco. Peor aún, el panfleto reprodujo, diestramente, algunos de los principios ideológicos dominantes de la época al separar razas “reales” (negros, caucásicos y mongoloides) de las menos reales (celtas, judíos, etc.), muchas de las cuales estaban formadas por blancos.⁹⁷ Boas nunca fue tan lejos como Montagu (1974, 1946, 1964), cuya pretensión de 1941 de que la raza era una falacia completa hizo de varias de sus construcciones un tema forzoso de investigación sociohistórica. En cualquier caso, el estudio de las “relaciones de raza” abandonado por la antropología siguió siendo competencia de la sociología —usualmente con la infortunada premisa de que la raza es un supuesto biológico. Insertada entre *The races of mankind* y *Race and democratic society* la mucho más influyente publicación de Gunnar Myrdal (1944), *An American dilemma: the negro problem and modern democracy (Un dilema americano: el problema negro y la democracia moderna)*, señaló la absorción de la cultura por la raza y su captura gemela por los antropólogos en la arena pública. Myrdal consideró “la cultura negra norteamericana” como una distorsión patológica de la cultura norteamericana general (i.e., blanca).

La resonancia pública de las tesis de Myrdal sólo verificó una vieja división de trabajo en la academia, rara vez reconocida por los historiadores de la antropología (pero véase Baker 1998). El monopolio de la antropología sobre la palabra y el concepto de cultura sólo prevaleció cuando su uso fue restringido al nicho del Salvaje; cuando se trató de los negros salvajes en las ciudades, de los inmigrantes blancos o de la

96 Darnell (1998:274) citó una carta de 1947 de Kroeber a White en la cual el primero contrastó su interés casual en asuntos raciales con el de Boas, quien “pone tanta energía y fortaleza detrás de sus convicciones que tuve la impresión de que debe haber algo importante sobre las creencias.”

97 Benedict no sólo contribuyó a la reconsolidación de la blancura sino que, también, reafirmó la brecha entre ciencia y contexto que Boas había comenzado a cuestionar.

mayoría de la población otros científicos sociales, como politólogos o sociólogos —sobre todo la Escuela de Chicago—, tomaron la delantera. Sus diferentes nociones de cultura a veces desafiaron la brecha boasiana entre raza y cultura. Pero incluso cuando los no antropólogos aceptaron la brecha boasiana la política de la raza y de la asimilación y la creencia en el excepcionalismo norteamericano condujeron a estos académicos a enfatizar la “cultura norteamericana blanca” asumida por Myrdal.

Decir que los sociólogos acuñaron el concepto equivocado o que distorsionaron el concepto adecuado para un público en general obsesionado con la raza es no entender el asunto. La persona política y la carrera profesional de Clark Wissler ilustran cuánto de estos desarrollos públicos provino de las ambigüedades teóricas de la antropología. Después de obtener un doctorado en psicología Wissler se dedicó a la antropología cultural y se convirtió en una figura importante en ese campo con lazos con Boas, Kroeber, Lowie y Mead, cuyas investigaciones contribuyó a financiar.⁹⁸ Sus escritos sobre áreas culturales y sobre las “culturas indígenas norteamericanas” se adecuaron, en líneas generales, al paradigma boasiano. Cuando Wissler enfocó su mirada en la “cultura euroamericana,” en cambio, su manejo conceptual revela la dimensión de la sobreposición de ambigüedades conceptuales y políticas. Identificó tres “supercaracterísticas principales” de “nuestra cultura [norteamericana],” una de las cuales era la práctica del sufragio universal y la creencia de que el voto es uno de los “derechos inalienables y sagrados del hombre” (Wissler 1923:10). Esta propuesta, extraña en muchos sentidos, se vuelve sospechosa cuando recordamos que Wissler escribió estas líneas en una época cuando casi cuarenta Estados tenían leyes contra la miscegenación y cuando el abuelo, los escrutinios y las leyes sobre alfabetismo —entre otros rasgos del aparato Jim Crow⁹⁹— impedían votar a la mayoría de los negros en el sur de Estados Unidos.

La posición de Wissler se volvió conceptualmente extraña y políticamente más clara en su discusión de la relación entre raza y cultura —un tema “donde todo el mundo debe tener cuidado.” Apoyó su reserva sobre la miscegenación evocando el sufragio universal, ese principio básico de “nuestra” cultura norteamericana. Wissler (1923:284) escribió:

98 Wissler enseñó antropología en Columbia por recomendación de Boas y también en Yale. Fue curador principal en la División de Antropología del Museo Americano de Historia Natural.

99 *Nota del traductor*: las llamadas leyes Jim Crow fueron disposiciones estatales y federales de segregación racial en Estados Unidos entre 1876 y 1965.

... si se puede mostrar que, bajo condiciones favorables, los negros pueden jugar una parte equivalente *en la cultura de los blancos* aún es adecuado cuestionar la conveniencia de una participación conjunta de esa clase (cursivas añadidas).

El primer tema es susceptible de “tratamiento científico;” el segundo sólo depende de “las preferencias de la mayoría de los individuos interesados” (Wissler 1923:287). En otras palabras, la miscegenación no era un tema de estudio antropológico sino un asunto político que debía resolverse por el sufragio universal.

Puede no parecer sorprendente que el mismo Wissler, quien agradeció a los miembros de la Galton Society en el prefacio de su libro sobre la cultura por “muchas sugerencias iluminadoras,” también fue miembro del Comité Ejecutivo del Segundo Congreso Internacional de Eugenesia en 1921 y del Consejo Consultivo de *Eugenics, A Journal of Race Betterment* hasta 1931, por lo menos.¹⁰⁰ Probablemente Wissler influyó para que Melville J. Herskovits escribiera en *Eugenics*, donde este último hizo una refutación cortés de quienes veían la mezcla interracial como una receta para obtener mutantes indeseados (Davenport *et al.* 1930).¹⁰¹

100 El Congreso de 1921 ayudó a lanzar la *American Eugenics Society*, cuya revista *Eugenics* fue publicada por Galton Publishing. La Galton Society —de la que Wissler fue miembro— fue fundada en 1918 en la casa del futuro supervisor de Wissler en el museo, Henry Fairfield Osborn, por el racista y anticomunista declarado Madison Grant, autor de *The passing of the great race (La caída de la gran raza)*. Aunque no todos los eugenistas eran racistas declarados y aunque el movimiento tuvo prestigio académico por poco tiempo ambas sociedades fueron dominadas por figuras como Grant, Stoddard y Davenport, cuyo racismo no puede ser cuestionado, a pesar de las referencias académicas de algunos (Allen 1995; Kamin 1995).

101 El género es una parte inherente de ese relato. La obsesión de Davenport sobre la potencia de la sangre negra y las pesadillas de Stoddard con esclavos haitianos violando mujeres blancas lo demuestran. La refutación de Herskovits cayó por la escotilla de la “ciencia.” No podemos responder con certeza si la mezcla desacredita las cualidades de las razas “superiores” puesto que el conocimiento de la biología está en su infancia y las poblaciones mundiales contemporáneas ya son producto de la mezcla de razas. Por lo tanto no hay razón para estar “excesivamente alarmado” (Herskovits, citado por Davenport *et al.* 1930:59). Compárese con la respuesta de Frank H. Hankins sobre el mismo asunto. Unos pocos años más tarde Herskovits y Wissler participaron en el libro de lecturas *Making mankind (Haciendo la humanidad)*, editado por Baker Brownell (Wissler *et al.* 1929).

No estoy diciendo que Wissler fue un representante estándar de los boasianos —si existió algo así.¹⁰² Estoy diciendo que sus posiciones no sólo demostraron la incapacidad de producir *una respuesta teórica clara a las prácticas racistas* desde el espacio creado por los boasianos sino, también, la posibilidad de arruinar la cultura como un anticoncepto, desde dentro (Wissler/Benedict) y desde fuera (desde Davenport y Myrdal hasta Murray y Harrison). El espacio entre la política y la “ciencia” que usó Wissler fue creado por los dos desplazamientos descritos que aislaron, totalmente, a la cultura (mejor abordada desde la academia) de asuntos del poder, incluyendo el racismo, y la hicieron relevante sólo para el mundo situado alrededor de los muros de la Liga de Hiedra.¹⁰³ La posición de Wissler pudo ser teóricamente consistente con la mayor parte de la antropología boasiana, justo como las prácticas racistas actuales bien pueden aceptar la creencia de que la “raza” es una construcción. Un clima político que mezcla el nativismo con el excepcionalismo también es parte del relato del camino de la cultura hacia el esencialismo.¹⁰⁴ Aunque los norteamericanos no tienen el monopolio del excepcionalismo o el esencialismo hay una mezcla específica de los dos en las ciencias sociales de Norteamérica. Tomo de Dorothy Ross (1991) la idea de que la particularidad norteamericana es una confluencia de tres tendencias: una confianza metodológica en los modelos de las ciencias naturales, una confianza política en el individualismo liberal y una confianza política en el excepcionalismo norteamericano. El liberalismo y el excepciona-

102 Wissler tenía un grado en psicología (Wissler 1901). Algunas de sus afirmaciones contradijeron las de Boas sobre la herencia biológica pero, por lo menos, muchos antropólogos culturales no sabían que sus posiciones y afiliaciones eran públicas. Stocking (1982:217, capítulo 3 *passim*), quien señaló los lazos de Wissler con el movimiento eugenista, a regañadientes le otorgó una apariencia de neutralidad en la pelea institucional que opuso a los boasianos con los antiboasianos en las primeras dos décadas del siglo xx. Estoy de acuerdo con la interpretación de Stocking pero añadiría que las restricciones en los términos del debate permitieron que Wissler mantuviera la sospecha de “neutralidad” que lo volvió un agente de poder institucional (cf. Cole 1999:251-253).

103 La “reacción científica contra la antropología cultural” (Stocking 1982) y, sobre todo, el discurso eugénico publicitado por individuos como Davenport (1930) puede ser vista como el uso político —a veces exitoso— de una supuesta neutralidad científica para derrotar el concepto de cultura en la esfera pública. Véase la mayoría de los artículos y las cartas de los lectores en *Eugenics* de 1929 a 1931.

104 Agradezco a Richard G. Fox por hacerme notar el papel del excepcionalismo en las primeras décadas del siglo xx.

lismo permean la manera como Benedict rechazó el racismo como una aberración de la democracia norteamericana.¹⁰⁵

Los continuadores de Boas, inspirados de diversas maneras por la confluencia de estas tendencias, contribuyeron a reforzar el aislamiento del espacio que él creó para la cultura, especialmente desde que se solidificó la disciplina de la antropología. Las actuales reacciones de muchos antropólogos sobre lo que consideran usos inadecuados del concepto cultura descansan en la misma suposición; peor aún, la nutren. La declaración, bastante común, de que los antropólogos deberían recapturar la palabra cultura anima la creencia en ese espacio impenetrable. Si la cultura puede regresar adonde pertenece, el mundo sería edificante. Pero ¿quién puede decir adónde pertenece la cultura?

El deseo de ocupar un espacio privilegiado de ilustración es una característica frecuente, aunque no exclusiva, del liberalismo filosófico y político; hace eco de las ideologías dominantes de la sociedad norteamericana, sobre todo la voluntad de poder. El liberalismo quiere que exista un mundo de sujetos individuales de libre albedrío apenas estorbados por los arreos estructurales del poder. A esto sigue la dudosa proposición de que si los individuos ilustrados en verdad pueden unirse en su espacio ilustrado podrían cambiar la “cultura” o la “raza” y liberar a otros individuos con libre albedrío de sus engaños colectivos. Pero ¿el racismo es un engaño sobre la raza?; ¿el racismo hace notoria a la raza? Ese es el meollo del asunto.

Albert Memmi (2000:143) puede haber sido el primer académico en proclamar, en voz alta, que “el racismo siempre es un discurso tanto como una acción,” una actividad estructurante con propósitos políticos. Memmi señaló que el contenido semántico y la evidencia científica importan menos que la denuncia de ese propósito.¹⁰⁶ En el mismo sentido Etienne Balibar (1991) preguntó cómo podemos eliminar algunas de las prácticas del poder enraizadas en identidades ambiguas cuando no

105 En su notable libro *Whiteness of a different color (Blancura de un color diferente)* Jacobson (1998) hizo una crítica mordaz de Benedict —entre otros— exactamente en esos términos. Una interpretación más compasiva puede encontrarse en di Leonardo (1998:183-190, 194-196). Boas vaciló sobre el excepcionalismo norteamericano hasta el final de su vida, cuando fue capaz de afirmar, en voz alta, que el racismo era constitutivo de la democracia norteamericana (e.g., Boas 1945).

106 Memmi (2000:95) escribió sobre quienes sostienen ideas racistas: “Podemos denunciar su información como falsa o revelar que es un pseudo conocimiento... No hay diferencia.” En el mismo sentido Haroun Jamous advierte que es un grave error ver el racismo como el engaño colectivo de un grupo de sujetos o de un grupo sujeto.

estamos de acuerdo con la política de estas prácticas. Balibar argumentó que no podemos deshacernos de estas prácticas a través de la represión, esto es, prohibiendo algunas clases de pensamientos o de hablas; tampoco podemos deshacernos de ellas a través de la predicación, esto es, por la mera infusión de nuevas clases de pensamientos y de hablas.

No necesitamos devaluar la importancia del pensamiento y del habla para reconocer que la solución básica que la teoría antropológica ha tendido a proponer para los problemas que muchos antropólogos quieren genuinamente resolver es la infusión de nuevos tipos de palabras.¹⁰⁷ La reducción de conceptos a palabras ha empeorado desde la apuesta boasiano temprana hasta las recomendaciones sobre raza o cultura —por eso ha ocurrido la fetichización de la “cultura” en detrimento de su núcleo conceptual. Ha aumentado la distancia entre la teoría y su contexto de despliegue, y no sólo dentro de la antropología. Ahora las presiones para encontrar refugio en un espacio privilegiado de ilustración donde las palabras estén protegidas y, a su vez, protejan a sus escritores son mucho más grandes que en la época de Boas (véase el Capítulo 6).

Ese espacio no existe. Los conceptos con los cuales trabajamos toman vida propia una vez han sido lanzados; siguen trayectorias que no siempre podemos predecir o corregir. Podemos ponerlos en órbita, diseñarlos teniendo en mente una dirección que, sabemos, será desafiada dentro y fuera de la academia. Aún entonces no hay garantía de que el significado final será el nuestro; sin embargo, sin una atención de ese tipo al contexto más amplio de despliegue es más probable que las palabras que encapsulan nuestros conceptos se vuelvan irrecuperables. Eso, me parece, es lo que ha sucedido con la “cultura.”

¿Fuera de órbita?

Continúa el debate sobre cuánta distancia pueden tomar los antropólogos de su propio medio. No necesitamos aceptar los términos usualmente esencialistas de ese debate para reconocer que el concepto cultura, como lo he sintetizado en este libro, no es exclusivamente norteamericano sino universalista en sus supuestos y pretensiones. También debemos reconocer que su despliegue hace eco del voluntarismo característico de las ideologías liberales que permean la sociedad de Estados Unidos.

107 La relexificación política —el simple reemplazo de palabras viejas por nuevas— también es central en las estrategias de la “corrección política.” Estas estrategias, aparte de exigir un debate público, también dependen de un espacio privado ilustrado donde las elites políticas e intelectuales puedan decidir qué palabras podemos usar los demás.

Mientras los antropólogos debatían sobre la cultura dentro de su espacio privilegiado la palabra y el concepto fueron puestos en órbita en el mundo exterior —sobre todo por no antropólogos.

Esa posibilidad fue basada en un despliegue académico que negó la historización del objeto de estudio. La cultura hubiera sido más difícil de desplazar si hubiese permanecido atada a la antinomia raza-cultura, incluso con rodeos como los del Boas temprano —manteniendo, por lo tanto, un compromiso con la biología o con los antropólogos biológicos—, o, más importante, si su despliegue antropológico hubiese obligado a hacer referencias a procesos sociohistóricos —como los mecanismos de desigualdad. Lanzada en algún camino conceptual, todavía pudo haber sido atrapada en órbita. Pero como entidad auto-generada, singularizada y esencializada fue, literalmente, tomada por cualquiera.¹⁰⁸

La complejidad de los debates privados de los boasianos (Brightman 1995; Darnell 1997) no fue inmediatamente accesible al público en general. Incluso dentro de la disciplina los grupos de especialistas integraron partes diferentes de un vasto corpus y sólo heredaron secciones de un programa cada vez más amplio. Mientras algunos antropólogos cuestionaron, con éxito, el determinismo biológico en lo que respecta al comportamiento grupal algunos antropólogos biológicos lo pudieron haber reforzado respecto al comportamiento individual.¹⁰⁹ La separación de raza y cultura anunciada por Boas, el más importante propósito público del concepto cultura, se filtró, lentamente, a algunos sectores de la ciudadanía (Baker 1998). Para entonces se había convertido, para todo propósito práctico, en un mero asunto de terminología. El racismo no sólo sobrevivió a los boasianos; los sobrevivió bastante bien. Peor aún, convirtió a la cultura en un accesorio.

108 Eric Wolf (1999:19) expresó una proposición similar: “Adherida a una noción de ‘cultura’ como un aparato mental autogenerado y autoimpulsado de normas y reglas de comportamiento la disciplina ha tendido a despreciar el papel del poder en la construcción, mantenimiento, desmantelamiento o destrucción de la cultura. Enfrentamos una situación de ingenuidad complementaria por la cual la antropología ha enfatizado la cultura y descontado el poder mientras la ‘cultura’ fue descontada, hace ya tiempo, en las otras ciencias sociales hasta que llegó a ser un eslogan en los movimientos para alcanzar reconocimiento étnico.”

109 Para que no se piense que estoy singularizando a la antropología biológica como chivo expiatorio déjenme recordar que muchos antropólogos biológicos —incluyendo a la mayoría de quienes creen en la existencia de razas biológicas— fueron entrenados en departamentos con cuatro subcampos dominados por culturalistas. El asunto real es cómo la antropología conecta cultura y racismo, no las fronteras biológicas de la raza.

Aunque el concepto cultura ayudó a cuestionar la relevancia teórica de la raza en algunos círculos cultos, no afectó al racismo en la esfera pública. Como mucho, el racismo que evoca el determinismo biológico simplemente hizo campo a un racismo paralelo enraizado en el esencialismo cultural. A veces las dos formas de racismo se contradicen. Con más frecuencia se refuerzan, dentro y fuera de la academia. Los determinismos biológicos de un Charles Murray o un Vincent Sarich implican una noción esencialista de la cultura sin la cual no se sostiene el paquete biológico. Muchos de los capítulos de *Culture matters* implican una postura esencialista en conjuntos raciales, religiosos o geoétnicos proyectados como aislados culturales. En vez del efecto cultura versus raza que Boas esperaba muchas personas en la sociedad norteamericana ahora abrazan una ideología de la cultura como raza que se está propagando, rápidamente, al resto del mundo.¹¹⁰

La cultura se ha convertido en un argumento para una cantidad de posiciones políticas conservadoras y se le han dado usos que bastantes antropólogos cuestionarían, desde la desaprobación de adopciones interraciales hasta la necesidad de representación política basada en el color de la piel. También ha revivido, con mucho menos críticas de los antropólogos, versiones sobre la carga del hombre blanco. La defensa del “argumento cultural” ahora tiene precedentes en la jurisprudencia de Estados Unidos. La “cultura del bienestar” es una frase favorita de los expertos en todas partes. Desde que en la década de 1970 Edward Banfield (1974) hizo de algunos atributos sociales de las clases trabajadoras y bajas un asunto de elección cultural la cultura se volvió la explicación preferida de la desigualdad socioeconómica, dentro y entre los países. A lo largo de esta trayectoria pública han aumentado las connotaciones conservadoras y racialistas de la “cultura.”¹¹¹

110 Sólo señalaré algunos marcadores. El reporte Moynihan fue una apropiación explícita del determinismo cultural con una inclinación racialista en el espacio público norteamericano (pero la senda retrocede hasta Myrdal). En la década de 1980 el político David Duke lanzó una campaña racista en defensa de la “cultura Occidental.” En la primavera de 2000 la serie del *New York Times* “Cómo se vive la raza en Estados Unidos” documentó, inadvertida pero totalmente, la ecuación de raza y cultura en todas las esferas de la vida norteamericana.

111 La senda de papel es enorme. Como ejemplos véanse:

- “Cortes: diciendo que los valores culturales llevaron a una mujer a tratar de matar a sus hijos los abogados recordarán un episodio de 1985.” *Los Angeles Times*, 17 de febrero de 2000.
- “Hermanos bajo la piel. ¿Por qué la adopción transracial se considera una mala idea?” *The Independent*, 9 de enero de 2000.

El uso políticamente conservador de la cultura y las versiones liberales tardías sobre la carga del hombre blanco tienen raíces teóricas en la antropología: primero, en el desenfrenado poder explicativo que muchos antropólogos otorgaron a la cultura; segundo, en el uso de la cultura para delinear unidades de análisis cada vez menores. Estas delimitaciones (“la cultura de la ciencia,” “la cultura de la academia,” “la cultura política,” etc.) hacen menos relevantes el concepto de sociedad y el campo de las relaciones sociales, analítica y políticamente, que cualquier tema estudiado. El orden social no necesita ser analizado, por no decir que se necesita actuar sobre él; sólo necesitamos cambiar las subculturas moralmente dudosas o políticamente ineficaces. En una escala diferente, pero de una manera similar, ahora el peso del Atlántico Norte puede ser formulado como el deber de llevar la ilustración del liberalismo protestante al resto del mundo (Harrison y Huttington 2000).¹¹²

Muchos antropólogos culturales están consternados por estos usos, que descubrieron demasiado tarde, en cualquier caso.¹¹³ De hecho, pocos no antropólogos se toman el trabajo de preguntarnos qué queremos decir

-
- “El laberinto burocrático engendra la frustración, la cultura de la violencia y la pobreza. Debe convertirse en esperanza, en oportunidad.” *Denver Rocky Mountain News*, 31 de julio de 1995.
 - “Un sistema de asistencia social quebrado amenaza quebrar la sociedad norteamericana.” *The San Diego Union-Tribune*, 4 de septiembre de 1995.
 - “Doblan las campanas porque la legislación sobre asistencia social enfrenta decisiones difíciles a medida que Colorado mueve a los pobres al mercado de trabajo.” *Denver Rocky Mountain News*, 29 de diciembre de 1996.
 - “Existe poca evidencia de que el trabajo a cambio de asistencia social conduce a trabajos de tiempo completo.” Serie: ¿Funciona el trabajo a cambio de asistencia social? *The New York Times*, 12 de abril de 1998.
 - “El trabajo de reforma de la asistencia social sólo ha comenzado.” *The San Francisco Chronicle*, 10 de enero de 1999.
 - “Los receptores de larga data de asistencia social enfrentan muchos desafíos en nuevos trabajos.” *The Buffalo News*, 6 de junio de 1999.
 - “Giuliani proclama éxito en su promesa de frenar la asistencia social.” *The New York Times*, 29 de diciembre de 1999.

112 Doy gracias a Brackette Williams, cuya crítica temprana del “multiculturalismo” (Williams 1993) y sus comentarios recientes a este artículo me ayudaron a expresar este asunto.

113 Shanklin (2000) parece sorprendida por las opiniones negativas sobre la antropología que descubrió en su estudio de la opinión pública. Sin embargo, la blancura de la disciplina (extrema entre las ciencias humanas y hecha más flagrante por los objetos de estudio favoritos de la antropología), los despliegues conservadores y esencialistas de la cultura y la casi total desconexión entre la antropología como práctica teórica y

por cultura puesto que usualmente se asume que, de todas maneras, nuestra habilidad está limitada a las culturas del nicho del Salvaje. Desde principios de la década de 1980 una vibrante discusión en economía se ha centrado en la relación entre la cultura y el desarrollo (e.g., Mayhew 1987; Buchanan 1995), con poca participación de los antropólogos. Usualmente somos dejados de lado en los debates de los círculos que establecen las políticas sobre multiculturalismo que se acepta que son, “realmente,” sobre raza. Cuando se nos pide compromiso lo rechazamos, prefiriendo el aislamiento de nuestro lugar de ilustración. Incluso dentro de la academia estamos perdiendo terreno frente a los estudios culturales en el debate sobre la apropiación de la palabra cultura, una pérdida que parece irritar a algunos de nosotros aún más que la captura política de la palabra por el mundo exterior. Seguimos diciendo a todos: están equivocados. Pero mucho de ello lo tomaron de nosotros —no sólo a través de nuestra epifanía de la cultura sino, también, a través de la manera como nos aferramos a un espacio donde nos sentimos conceptualmente seguros. La antropología tiene que aceptar parte de la culpa si algunos afrocentristas hoy creen que un muchacho del centro de Chicago está más cerca, culturalmente, de un bosquimano del Kalahari que de su contraparte blanca en la parte norte de la ciudad y si las desigualdades entre los dos son adscritas a la cultura, a pesar de lo mal definida que pueda estar.

Adieu, cultura

La culpa no es suficiente; tampoco es la actitud más efectiva. Necesitamos soluciones. No vendrán de un solo individuo o grupo sino del compromiso colectivo de la disciplina con el contexto dentro del cual operamos. No hablo de un compromiso político, un asunto de elección individual. La principal respuesta de la antropología como disciplina no puede ser una declaración política, a pesar de lo tentadora o necesaria que sea esa solución en circunstancias críticas. Aunque el principal contexto de nuestra práctica como profesionales sigue siendo el mundo académico el contexto final de su relevancia es el mundo exterior, usualmente comenzando con el país donde publicamos más que con el país sobre el cual escribimos.¹¹⁴ No estoy sugiriendo que los antropólogos abandonen la teoría por el

los despliegues públicos de conceptos e imágenes llevan a un desastre de relaciones públicas. La sorpresa es que la imagen no es peor.

114 Dado el poder de Estados Unidos es obvia la responsabilidad relativa de quienes escribimos allí.

discurso político; estoy pidiendo una teoría consciente de sus condiciones de posibilidad, incluyendo la política de su alrededor.

El siglo XIX produjo un modelo particular de las relaciones entre academia y política basado en una supuesta diferencia de naturaleza entre prácticas científicas y sociales. Aunque, a veces, este modelo fue desafiado continúa dominando la vida académica del Atlántico Norte. Acaso la alternativa más visible surgió en la década de 1960 y sigue viva bajo varios atuendos, incluyendo algunas tendencias de la política de la identidad. Ese modelo alternativo niega la autonomía y la especificidad de la vida académica y de la investigación. Resuelve el problema de la relación entre la academia y la política uniéndolas: la ciencia es política y la teoría es insurgencia. Hacemos política en el salón de clase o en las revistas académicas. No necesitamos problematizar una relación entre la academia y su contexto porque las dos entidades son lo mismo, excepto que la primera es una versión disfrazada de la segunda.

Ninguno de estos modelos es convincente. Mientras el primero asume un espacio liberal de ilustración donde los conceptos pueden ser limpiados por los académicos el segundo menosprecia las reglas específicas de compromiso de la academia y el poder relativo de diferentes locaciones institucionales. Perniciosamente permite que los académicos reclamen el capital social de la relevancia política mientras se confortan en su espacio privilegiado. Sin embargo, los conceptos afilados en la academia se vuelven muy problemáticos en su despliegue no académico, independientemente de su inclinación política en su contexto inicial y muchos antropólogos actuales se sentirían incómodos con el papel que la “cultura” ha venido a jugar en la política y por cuán poca influencia tienen ahora sobre su uso. Una gran esperanza detrás de este libro es que los antropólogos pueden explorar, juntos, la posibilidad de un tercer modelo de compromiso que refleje nuestra conciencia del verdadero poder y los límites de nuestra posición como académicos.

Ningún individuo, en particular, puede o debe definir ese modelo; sin embargo, aventuro decir que su elaboración colectiva requiere una reflexividad responsable. En verdad hablamos desde un espacio privilegiado pero ese privilegio es, fundamentalmente, institucional, menos enraizado en nuestra sabiduría individual o colectiva que en los escudos económicos y administrativos que rodean a la academia. Dentro de las democracias del Atlántico Norte, acaso imperfectas, somos pagados para expresarnos con relativamente pocos riesgos personales y debemos usar ese privilegio, de manera responsable pero completa, para que nadie nos lo quite. Para los antropólogos culturales, en particular, una reflexividad

responsable incluye la conciencia de que constituimos una fuente básica de conocimiento “experto” sobre poblaciones no europeas en cualquier parte y que el conocimiento que producimos importa mucho más afuera que adentro de la disciplina.

Hasta tanto se manifieste, con fuerza, un compromiso colectivo que haga uso de esta reflexividad ¿qué hacemos con la cultura? Si el relato contado en este libro es acertado la antropología perdió esa palabra por un futuro previsible. Reconocerlo no es admitir la derrota;¹¹⁵ más bien, es enfrentar la realidad de que no existe un espacio privilegiado dentro del cual los antropólogos, solos, puedan rehacer el mundo. Ahora la cultura está en una órbita donde sólo podemos perseguirla con una empresa conservadora, un romance de retaguardia con un pasado inventado cuando la cultura realmente significaba la cultura —como si la cultura alguna vez significó sólo la cultura. Si los conceptos no son palabras entonces Brightman (1995) está en lo cierto cuando afirma que las estrategias de “relexificación” tampoco son útiles.¹¹⁶ Hay un núcleo conceptual que defender pero esa defensa no tiene que estar atada a una palabra que el público, en general, esencializa con base en nuestra propia fetichización.¹¹⁷ Necesitamos abandonar esa palabra mientras defendemos, con firmeza, el núcleo conceptual que alguna vez encapsuló. Necesitamos usar el poder del lenguaje etnográfico para expresar los componentes de lo que llamábamos cultura.

Con bastante frecuencia la palabra cultura enturbia, en vez de dilucidar, los hechos que deben ser explicados. Añade poco a nuestra descripción de los flujos globales que caracterizan esta época o a nuestro entendimiento de su impacto en poblaciones localizadas —especialmente desde

115 Mi solución no es pasiva pero es rotundamente antivoluntarista: no cambiamos el mundo simplemente pretendiendo que es diferente. Al evaluar, correctamente, el balance de fuerzas recurro a la noción de Gandhi de lucha prolongada y a la de Gramsci de guerra de posiciones.

116 Es fútil inventar una nueva palabra si el problema central está en los términos del compromiso; es como renombrar una moneda sin prestar atención a la producción y a los términos del intercambio. Aunque me parece útil la crítica de Brightman (1995) a la relexificación y a la amnesia disciplinaria me pregunto si su unión de la mayoría de las críticas de la cultura bajo la “relexificación” no oculta importantes avances conceptuales. No siempre la relexificación puede prevalecer sola; también puede ser índice de un debate conceptual.

117 Wolf (1999) resumió poderosos argumentos para la defensa del núcleo conceptual —más que para la defensa de la cultura como unidad de análisis. Sin embargo, no estoy de acuerdo con su ecuación implícita entre palabra y concepto porque es desmentida por su propio trabajo, incluyendo algunos de los casos tratados en ese libro.

que la globalización se ha cosificado más rápidamente que la cultura. Las expresiones que sólo siguen la corriente —como “cultura global” o “cultura mundial”— tienen poco poder metodológico. Su efectividad metodológica e, incluso, descriptiva todavía tiene que ser demostrada. Palabras como estilo, gusto, cosmología, *ethos*, sensibilidad, deseo, ideología, aspiraciones o predisposiciones describen mejor los hechos que necesitan ser estudiados porque tienden a limitar mejor el rango de rasgos y patrones cubiertos y están —por lo menos en su uso actual— más fundadas en los detalles que describen pueblos vivos, situados históricamente y localizados.¹¹⁸ En realidad estas palabras permiten un mejor despliegue del núcleo conceptual al cual me aferro.

¿Ganamos o perdemos cuando describimos los enfrentamientos entre *beurs* y jóvenes blancos en Francia como un enfrentamiento entre la cultura árabe (o musulmana) y la francesa (u Occidental)? ¿Qué tan cerca queremos estar del choque de civilizaciones de Huntington? ¿La propagación de McDonald’s en Francia o China es una prueba de la globalización de la cultura norteamericana —sea lo que sea? Podemos ser más precisos explorando cómo exitosos capitalistas norteamericanos exportan los gustos de consumo de la clase media norteamericana. Quizás querremos investigar cómo las corporaciones de Estados Unidos —usualmente dominadas por hombres blancos— venden formas de hablar, códigos de vestido y estilos de desempeño desarrollados en las ciudades norteamericanas bajo condiciones de segregación como “cultura negra.” La “cultura negra” que ahora se promueve, mundialmente, es un producto reciente de las industrias del entretenimiento y el espectáculo basado en un cuidadoso reempacamiento de estos estilos con propósitos comerciales. ¿Cuáles son los mecanismos a través de los cuáles estas formas y estilos son aceptados, rechazados o integrados en el sur de Estados Unidos, en el resto del mundo anglófono, en África, en Brasil o el Caribe o en vecindarios europeos que tienen grandes números de inmigrantes africanos? Podemos estudiar cómo la expansión y consolidación del mercado mundial de bienes de consumo alimenta una “producción global de deseo” más que crea una “cultura global.” ¿Qué fuerzas y

118 “Un asunto básico es cuánto, cómo y por qué se desarrollaron patrones que pueden ser sostenidos ideacionalmente —lo que (¿llamábamos?) llamamos ‘rasgos culturales’— entre grupos específicos localizados en tiempo y espacio de una manera peculiar. El trabajo de campo nos ayuda a tratar con ‘cuánto’ se logran estos patrones, pero también necesitamos demostrar cómo se logran. No podemos ignorar las preguntas sobre el ‘por qué’ de los orígenes, las causas o las posibles alternativas a la explicación de esos patrones” (Wolf 1999:47-49).

factores ahora reproducen la misma imagen de la buena vida en todo el mundo y empujan a los individuos en sociedades muy diferentes a desear los mismos bienes? Querremos preguntar cómo la ola actual de disculpas colectivas por los pecados históricos está impulsada por la producción de nuevas sensibilidades y subjetividades y por la presencia virtual de un coro griego ahora llamado, ingenuamente, “comunidad internacional” (Trouillot 2000). La producción de estos nuevos sujetos, el surgimiento de nuevas fuerzas y nuevos sitios, hace que sea crecientemente peligroso colgar nuestro destino teórico de una sola palabra, sobre cuya trayectoria no tenemos control alguno.

Abandonar la palabra “cultura” liberaría a los practicantes desde dentro de todos los subcampos de la disciplina y mejoraría el diálogo entre los antropólogos socioculturales, los arqueólogos y, especialmente, los antropólogos biológicos. Estos últimos no tendrían que encontrar la “cultura” en el comportamiento de los humanos o de otros primates; más bien, tendrían que especificar cómo la biología establece patrones en instancias particulares de cognición, volición y actividad entre los grupos —humanos o de otra clase— que estudian y detallar cómo las construcciones simbólicas informan estos patrones. Los debates se centrarían en especificidades, no en generalidades. Sin duda, los antropólogos encontrarán que esas especificidades pueden abrir nuevas discusiones al establecer lazos entre las fronteras disciplinarias.

Ashley Montagu (1964:27), quien urgió a sus colegas en la antropología física a abandonar la palabra “raza,” escribió que “el significado de una palabra es la acción que produce,” sugiriendo que las únicas razones para desplegar los términos raciales eran políticas. Los antropólogos socioculturales necesitan demostrar un coraje similar. El valor intelectual y estratégico de la “cultura” depende ahora, como entonces, del uso y del contexto histórico (Knauff 1996:43-45). Actualmente no hay razón para encerrar algún segmento de la población mundial dentro de una sola cultura delimitada e integrada, excepto por cuarentena política. Entre menos se permita que la cultura sea un atajo para tantas cosas, más podrá prosperar la antropología sociocultural dentro de su dominio escogido de excelencia: documentar cómo son los patrones del pensamiento y del comportamiento humano y cómo son producidos, rechazados o adquiridos. Sin la cultura seguiremos necesitando la etnografía. Sin la cultura podemos, incluso, revitalizar el núcleo conceptual boasiano porque tendremos que ir al terreno para describir y analizar las cabezas cambiantes de la hidra que alguna vez singularizamos.

