

A PROPÓSITO DE LA MUERTE DE LA ANTROPOLOGÍA: REPORTE DE UNA AUTOPSIA DEMORADA

Dr. Carlos Reynoso
Universidad de Buenos Aires
billyreyno@hotmail.com¹

Cada uno de nosotros, en estas circunstancias,
elegirá actuar de manera diferente;
pero pienso que la cuestión crucial es que actuemos
como seres humanos y como científicos sociales de acuerdo
con nuestras conciencias y nuestro conocimiento,
porque ambos son inseparables. [...] Nuestros actos pueden tener
efectos directos y servir como ejemplo para otros.
Si no actuamos, nuestra ciencia morirá como murió en Alemania en los 1930s y
1940s; y con ella morirán la verdad, la razón, la humanidad
y en última instancia nosotros mismos.
Gerald Berreman, *Is anthropology alive?* (1968)

RESUMEN

Han pasado veinte años desde la publicación de “Antropología: Perspectivas para después de su muerte” y de las discusiones que se suscitaron en torno suyo. Aunque en aquel entonces hubo quien se aventuró a impugnar ese diagnóstico pesimista, en el tiempo transcurrido la disciplina ahondó en una crisis que hoy se vislumbra constitutiva. A las pérdidas metodológicas que anunciaba en aquel artículo hoy se suman el abandono definitivo de las técnicas comparativas, del análisis del parentesco, de los *insights* que alguna vez nos dieron la antropología urbana, la antropología

¹ Fecha de realización: junio de 2011. Fecha de aceptación: junio 2011

psicológica o (suprema paradoja) el concepto de redes sociales. Ninguna definición posible de sus temáticas e incumbencias puede establecer alguna continuidad epistémica entre lo que hoy se llama antropología y lo que hace medio siglo se conocía con ese nombre. En el artículo que aquí se desarrolla se trata en detalle de estas y de otras pérdidas y rupturas, así como del consenso que se ha generado entre unos pocos que han hecho suyo mi diagnóstico, quizás un poco demasiado tarde. Como respuesta obligada a estas notas sombrías, sin embargo, me tienta sugerir una dialéctica de ruptura e imaginación capaz de inspirar una transdisciplinariedad con un toque antropológico, como el que el conjunto de las ciencias está reclamando: menos un paliativo para males sin remedio que el esbozo de una antropología posible.

Palabras claves: teoría antropológica, estudios culturales, metodología, epistemología, posmodernidad, disciplinariedad.

ABSTRACT

Twenty years have passed since the publication of "Antropología: Perspectivas para después de su muerte" and the discussions that arose around it. Though in those days some scholars wanted to disprove that pessimistic diagnosis, in the time since then the discipline got deeper into a crisis which today seems constitutive. To the methodological fatalities predicted in the paper today we have to add the neglect of the comparative techniques, the decline of kinship analysis, the loss of the insights coming from the once promising urban and psychological anthropologies, and (the ultimate paradox) from the concept of social network and its related analytical tools. My main point is that there is no epistemic continuity between what today we call anthropology and what fifty years ago we used to call with the same name. In the following paper these and other losses and fractures are dealt with in detail, together with the consensus eventually generated among those scholars agreeing with my points of view, may be too few, too little, too late. As a reply to these sad musings, however, I'm tempted to outline a new dialectic of rupture and imagination, able to inspire a transdisciplinary practice with an anthropological touch: not just a relief for incurable diseases, but a intimation of a possible anthropology.

Keywords: anthropological theory, cultural studies, methodology, epistemology, postmodernity, disciplinarity.

JUSTIFICACIÓN

Acompañando el ritmo de los cambiantes contextos políticos y académicos, las ciencias, las pseudociencias y las anticiencias (de igual manera que las ideologías) progresan y se desmoronan, triunfan y muerden el polvo, permanecen, sobreviven, caen en letargo profundo, mueren, devienen anécdota y hasta, ocasionalmente, resucitan. Hace veinte años se me ocurrió hacer pública la impresión de que la antropología científica no sólo no estaba gozando de buena salud o se encontraba bajo amenaza, sino que, en su tolerancia hacia ideas intolerantes y en su improductividad en materia de teoría genuina, ya no daba las demostraciones de lucidez y las señales de vida que se esperaban de ella.

Mi propuesta era, en el fondo, quintaesencialmente antropológica, pues invitaba a cuestionar la presunción de eternidad de los espacios del saber y a preguntarse si las disciplinas, los paradigmas o las epistemes tienen continuidad garantizada, cualquiera sea el nivel de irrelevancia y desmaterialización en que se precipiten. Invitaba también a investigar reflexivamente si, entre las huestes de las ideas que con el tiempo es natural que se tornen obsoletas, no habrían de estar muy pronto (o no se encontrarían ya entonces) algunas de las que acariciábamos con mayor fruición.

En lo que llevo dicho hasta ahora, las palabras clave, sobre las que vale la pena entretenerse un poco, tienen que ver, como creo evidente, con las señales y con las epistemes. Las primeras las traje a cuento porque la antropología es, obviamente, una disciplina cuya imagen y atributos se construyen y reacomodan cada vez que se la trae a colación. Cuando la nombré entonces fue para que nos preguntáramos sobre su muerte. Como no se trataba de un cuerpo viviente y como no había que dejar lugar a esencialismos, antropomorfismos y cosificaciones, era obvio que, en virtud de lo que afirmaba, no cabía esperar que se manifestaran signos de muerte drásticos y tangibles: una salida de escena con los pies para adelante, hedores de cadáver, un cuerpo reintegrando polvo al polvo seis pies por debajo de la tierra, hipótesis de muerte innatural, sospechosos de epistemicidio, deudos, testamentos, inhumaciones, armas humeantes. Lo más que podíamos esperar eran señales, indicios circunstanciales, huellas dejadas por el discurso.

Difiriendo la ejemplificación detallada y renunciando a las formas de trabajo que me son más familiares para que las pocas páginas concedidas no se tornaran ininteligibles, debí prodigar entonces más metáforas que modelos. Pero incurrir en metáforas no entraña resignarse al eufemismo o a la tibia indirecta: no hablé en aquel momento (y no creo saludable hacerlo ahora) de peligros inminentes, de la falta de una luz al final del túnel, de competencias desleales antes inexistentes en el reparto del mercado y de cosas así, severas pero no letales, sino más bien de muerte, con todas las letras, sin componendas, sin insinuaciones. Así como no había espacio para los modelos tampoco lo había para las delicadezas, las excepciones y los matices; pero, aunque lo hubiera habido, de todos modos habría hecho el anuncio de la misma forma en que lo hice.

Y aquí es donde viene a cuento lo de las epistemes. Escribía Michel Foucault (1966), hace casi cincuenta años, que la biología de la Ilustración tenía menos que ver con la biología del Evolucionismo que lo que cada una de ellas

tenía que ver, pongamos, con la astronomía o la filosofía de sus propios tiempos. No existe continuidad de las disciplinas a través de las epistemes, argumentaba. No hace falta comulgar con el relativismo de este autor, al cual nunca tuve en buen aprecio y contra el cual escribiré alguna vez para constatar que la antropología mayoritariamente científica, que se practicaba, digamos, en la década de 1960, tiene muy poco que ver con la antropología mayoritariamente no científica que estaba vigente en los días del Obituario, como si hubiera sido la episteme lo que cambió y le quitó sustento.

La persistencia de diversas prácticas definidas como antropología a lo largo del tiempo puede llamar a engaño. El primer peatón que pasa por ahí podría argumentar que la antropología no puede estar muerta porque hay un montón de prácticas activas que todavía llevan ese nombre. Y eso es verdad: ni duda cabe que todavía hay varias antropologías, más o menos incompatibles, dando vueltas y que (a despecho de las caídas en la matrícula y de la extinción o metamorfosis de todos los objetos e incumbencias que la disciplina alguna vez reclamó) las seguirá habiendo por muchos años más.

Todo esto, sin embargo, no es por sí mismo un indicador auspicioso ni entraña una buena noticia, fundamentalmente por dos razones: cualitativa la primera, cuantitativa la segunda. La razón cualitativa estriba en que las antropologías que andan por ahí no poseen, epistémica y metodológicamente hablando, nada que armonice con el espíritu de la antropología de las sociedades complejas, materialista, aplicativa y transformadora que convocó a muchos estudiosos de mi generación y en la cual lo estético, lo subjetivo y lo hermenéutico no estaban interdictos pero no constituían el foco excluyente de preocupación. La razón cuantitativa radica en el hecho de que, cuando todos los saberes y las capacidades de aprendizaje se expanden exponencialmente y se abren a visiones de conjunto, si algo apenas crece a escala lineal, se mantiene estable o se consagra a escindirse en especialidades disjuntas, es como si, en realidad, se contrajera, se atomizara o tendiera a desaparecer. El hecho es que las antropologías del momento, sea porque las técnicas no están a la altura de lo que se requiere, porque ya no se enseña hoy a pensar en términos algorítmicos (esto es, alineando problemas con soluciones), porque con tantas concesiones a la incertidumbre y la improbabilidad cualquier doxa califica como respuesta igualmente válida, o porque las mismas antropologías se afanan, primariamente, por poner todos los saberes en cuestión, rara vez tienen la robustez necesaria para responder a las preguntas que planteaban las antropologías en las que algunos nos hemos nutrido, ni siquiera generan proyectos de intervención o formulan interrogantes cuyas respuestas aspiren a la certidumbre suficiente. Pasados veinte años desde que se me ocurriera lanzar el dichoso *thread* funerario (al que llamaré Obituario de aquí en más), ni el caso se enfrió, ni los rumores se acallaron, ni se hizo justicia, ni se arrojó tampoco luz sobre el pasado, el presente o el futuro de las disciplinas que demandaban y siguen demandando, con desesperación, una instancia antropológica. Dado que, en ese lapso, las reglas del juego han cambiado más de lo que yo pensaba (que ya era mucho), la realidad reclama una reformulación radical de la cual la autopsia que aquí propongo y el estado de cosas que ella revele han de ser el primer paso en la definición de nuevos proyectos y en la identificación de nuevas amenazas. Por las innovaciones que han sobrevenido

entretanto y de las cuales hace veinte años ni siquiera existían rudimentos (la posibilidad de modelar la agencia y la interacción compleja, el retorno y la explosión de las redes sociales, las técnicas para simular dinámicas y contingencias multivariadas, las sociedades artificiales, las nuevas matemáticas cualitativas, la comprensión de los sistemas alejados del equilibrio, de las distribuciones alejadas de la normalidad, de la emergencia, la sintaxis espacial, la neurociencia social cognitiva, la epidemiología del cambio, la cognición y la no-linealidad), algo que haga las veces de antropología como empresa orientada a encontrar las pautas que conectan distintas concepciones disciplinares, universos de sentido, técnicas y marcos de referencia, está haciendo falta dramáticamente. Se llamará a eso antropología, transdisciplinariedad o de alguna otra manera; se armará mediante un bricolaje de miembros arrancados de la antropología ociosa o se reinventará por completo; se manifestará teóricamente en modelos formales ásperos y feos o en textos de intenso perfume literario: en tanto sea de veras plural, adaptativa y consciente de sus alcances, nada de todo eso importa demasiado. Pero, en un mundo que se parece tan poco al que antes había, la disciplina con la que uno se comprometa no puede seguir siendo nada parecido a esa cosa muerta, banal y siempre igual a sí misma que viene reptando desde hace cuarenta años, que prevalece en la reproducción de una enseñanza que sólo tolera cambios cosméticos, que ha degenerado en un conjunto cada vez más estrecho de consignas tediosas y que ya no me resigno a seguir soportando.

A todo esto se debe que haya urdido este *Gedenkschrift*, el cual es menos un responso fúnebre pensado para el Jubileo fractal de esta revista (unas Bodas de Diamante al 0,8) que un llamamiento a la acción para el futuro.

BREVE EVOCACIÓN DEL OBITUARIO

Lo primero que debo confesar es que a la hora de releer aquellas viejas páginas cuya memoria motiva este ensayo percibo que se me han enajenado, como si fuera otro quien las ha escrito. No es que me encuentre en desacuerdo con lo que afirmaba entonces: el extrañamiento es más de tono y de forma que de hechos y sustancia. No se trata tampoco de que busque ahora desdeirme o atenuar aquellos mandobles; más bien, al contrario. Se trata simplemente de que hoy plantearía los argumentos aduciendo razones más fuertes, precisando el contexto con mayor detalle, escogiendo mejor los casos singularizados, apretando los dientes y afilando el estilo, pues, entre aquellos días y los que corren hoy, han sucedido cosas en el plano de la ciencia, tantas y de tal magnitud que hasta resultan duras de creer; y no concibo una ciencia, por blanda que sea, que pueda mantenerse indiferente a esa dinámica.

El meollo de lo que yo afirmaba en ese momento es que la antropología dominante de aquel entonces (identificada con algunas variantes interpretativas y posmodernas de fines de los ochenta) no guardaba relación alguna con la antropología de, digamos, la década de los sesenta, no por nada “la década más larga del siglo XX”, como la llamaba Sahlins. Dado que si una cosa no es la misma que era antes se trata entonces de otra cosa, mi conclusión fue, en aquel momento, que el ideal de la antropología científica y la práctica concreta que se identificaba con él, sencillamente, habían dejado de existir. Antropomorfizando

apenas un poco los actantes de la argumentación (mucho menos empero de lo que, habitualmente, nuestros estudiosos esencializan la agencia, la identidad, el sujeto o la cultura) sentí el impulso de decir que la antropología estaba muerta y eso fue exactamente lo que dije. Más en procura de exactitud literal que en busca de impacto retórico, tipifiqué su muerte. De ningún modo era un caso de muerte natural, dado que toda referencia a la naturaleza en antropología está mal vista. Impliqué entonces, sin decirlo, que se trató más bien de un episodio de muerte cultural (o sociocultural), suscitada por el efecto combinado de profesionales operando la desmaterialización de su objeto, de injertos inorgánicos o incompatibles con la genética de sus tejidos vitales, de la extirpación de sus elementos medulares para el cultivo de nuevos saberes transgénicos, del cese de muchas de sus formas de actividad cerebrovascular y de su vaciamiento metodológico: un caso de epistemicidio en primer grado, agravado por el vínculo, y con elementos de juicio que inducirían a pensar en premeditación y alevosía.

DISCUSIONES JUNTO AL ATAÚD

Lo esencial de la discusión con Rosana Guber y Sergio Visacovsky, que sobreviví apenas publicado el Obituario, tenía que ver con las tensiones entre: (a) las antropologías de raigambre científica y los instrumentos formales a los que ellas echan mano y (b) las antropologías que se inscriben en las humanidades interpretativas y posmodernas. Al cabo de los años, estas tensiones condujeron a la defección de los fieles de estas últimas hacia las filas de los estudios culturales, como se puede ver documentado (en línea) en un capítulo de mi libro sobre las premisas del movimiento, sus alianzas tácticas, su apogeo, su improductividad teórica, su impugnación devastadora a cargo de sus mismos practicantes y su paulatino aburguesamiento (ver Reynoso 2000. Cap. 8.). Pero, en el momento de desarrollarse la polémica, faltaban todavía unas semanas para que los estudios culturales, venidos de Gran Bretaña, desembarcaran en los Estados Unidos y en la antropología, inaugurando los intentos por cooptar lo que quedaba de ella (Grossberg, Nelson y Treichler 1992).

Si alguien pudo creer, alguna vez, que, en la discusión que siguió al Obituario, se estaba polemizando sobre el estado de salud de la disciplina, en realidad estábamos bregando a favor o en contra de posturas que existen desde muy antiguo y que, con unos u otros afeites, nombres y ornamentos, serán siempre las mismas: una contienda que estaba destinada a no resolverse pues, en lo que a ambas partes se refiere y como digo cada tanto en una de mis frases favoritas, cualquiera sea la doctrina de la cual se trate, ni una enumeración aluvional de sus ideas exitosas persuadirá al escéptico, ni una nómina escrupulosa de sus elementos fallidos disuadirá al adepto.

El intercambio con mis contrincantes ha sido, por otra parte, asimétrico. Aunque suene a jactancia, el hecho es que conozco y conocía entonces los dichos, creencias y tácticas de la facción hermenéutica razonablemente bien. Yo he traducido, editado, publicado e instalado sus textos en los estudios de grado, y escribí sobre ellos libros enteros, sin dejar inexplorado ningún rincón de la bibliografía. Que quienes discutían conmigo en aquel entonces conocieran, con idéntica profundidad, las herramientas de programación lógica, modelado, re-

des sociales o dinámica no lineal, a las que yo aludía como alternativas (o la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica a las que uno de ellos se atrevió a invocar) no es, con todo respeto, algo de lo que alguien haya ofrecido nunca la más leve constancia. Yo combatía contra enunciados precisos de sus marcos de referencia; ellos, contra presunciones de lo que las ideas por mí referidas podrían llegar a ser.

Pero no es exactamente esa asimetría la que quiero destacar aquí, sino otras dos mucho más importantes. La primera es que la disputa que tuvo lugar contraponía teorías o grandes programas de investigación (que eran los de mis contrincantes), por un lado, con técnicas o principios algorítmicos, por el otro. Hoy en día tengo mucho más en claro que las técnicas que promuevo (modelado basado en agentes, sistemas complejos adaptativos, sintaxis espacial, análisis de redes sociales, metaheurísticas de selección natural) se pueden aplicar a proyectos enmarcados tanto en una ideología teórica como en la contraria, pues, modulando adecuadamente el nivel de abstracción, las técnicas son independientes de las teorías y los algoritmos que las implementan, independientes de su objeto. La contraposición de manzanas concretas y melones abstractos, en la que nos embarcamos con tanto ímpetu, no hace falta decirlo, no debía conducir a ninguna parte y, de hecho, no lo hizo.

La segunda asimetría es mucho más fundamental, por cuanto la clase de disputas en la que se materializa su contraposición es decidible y vaya que se decidió. El hecho es que, en la polémica que se llevó adelante, una de las partes en disputa se posicionaba francamente en el terreno de la ciencia, mientras que la otra se situaba fuera de ella o, como mucho, en sus márgenes. Nada tengo que objetar a una instancia hermenéutica o literaria que se sitúe al lado o con total independencia de la antropología científica. El problema con el interpretativismo comienza cuando se presenta como una opción no sólo mejor sino también excluyente. A eso se refieren los inspiradores en que abrevan mis críticos cuando hablan de un “giro interpretativo”, un “giro lingüístico”, una refiguración total de las ciencias sociales en función de la cual se torna imperativo reformular no ya los marcos conceptuales o las herramientas del método sino hasta la propia concepción de la disciplina. En un giro inédito en la ciencia y con una desmesura despótica de la que jamás se arrogara el alto estructuralismo: las corrientes interpretativas no sólo rehúsan situarse al lado de otras opciones, no sólo presumen encarnar “la revolución propiamente dicha”, sino que exigen el desmantelamiento de todas las prácticas en torno suyo (Geertz 1980, 1983, 1987, 1995, 2000; Rabinow y Sullivan 1987). Particularmente en los noventa, los hermeneutas no tomaban prisioneros. Sintiendo al frente de una “revolución triunfante”, Geertz (que es a quien cabe referirse) había manifestado su reticencia a sentirse incluido en una “antropología simbólica”, porque el nombre sugiere que, “al igual que la ‘antropología económica’, la ‘antropología política’ o la ‘antropología de la religión’, se trata de una especialidad o una subdisciplina antes que de una crítica fundacional del campo como tal” (1995: 114-115).

Siempre estuvo claro para mí, a todo esto, que el modo humanístico de hacer las cosas eludía ciertos pasos metodológicos que, en las ciencias más formales, son ineludibles y respecto de los cuales no hay componenda imaginable. Pero el hecho más fundamental, que se ha puesto en claro a lo largo de los

veinte años, es que, en aquel entonces, todavía era tema de discusión que el geertzianismo poseyera un fundamento científico que respaldara sus pretensiones, mientras que ahora se sabe firmemente que nunca ha sido así (cf. Reynoso 2007). Recordemos, para empezar, que Visakovsky (1992) había dicho:

No existen motivos para suponer que toda aproximación interpretativa deba ser necesariamente irracional. Por el contrario, como lo ha demostrado Habermas, el problema de la racionalidad es inmanente a toda pretensión interpretativa en ciencias sociales. Este hecho no implica un “free play” sino que exige, precisamente, criterios metodológicos explícitos y comunicables, si es que se admite y se reclama de toda postura pretensiones de validez (94).

Habría que dejar de lado, por el momento, que jamás invoqué la irracionalidad como atributo de la postura interpretativa o de sus estribaciones epigonales. Lo que yo expresé en aquellos años era solamente la duda de que existieran criterios metodológicos explícitos y comunicables capaces de situar esos marcos interpretativos en el plano científico. Por más que mis convicciones fueran fuertes y mis pruebas me parecieran formidables, eso no podía ser entonces más que materia de opinión. Pero, hoy en día, las cosas han cambiado y no hay más que escuchar lo que Geertz dijo del asunto para corroborar hasta qué punto su programa es una “agenda cancelada” (D’Andrade 1995), un enfoque que “por su sostenida falta de compromiso con los nuevos modos de pensar [...] ha perdido su pertinencia y se ha retirado de la escena” (Rabinow 1996: 888), pues ha sido el propio Geertz quien dio el paso que lo llevó a él, y a quienes reclaman ser los suyos (como diría Visakovsky), del cientificismo a la irracionalidad. Ese proceso se desarrolló poco a poco. En su “Descripción densa” de 1973, Geertz escribía en un registro que no difería mucho del de Mario Bunge:

El vicio dominante de los enfoques interpretativos de cualquier cosa –literatura, sueños, síntomas, cultura– consiste en que tales enfoques tienden a resistir (o se les permite resistir) la articulación conceptual y a escapar así a los modos sistemáticos de evaluación. [...] En este campo de estudio, que tímidamente (aunque yo mismo no soy tímido al respecto) pretende afirmarse como una ciencia, no cabe semejante actitud. No hay razón para que la estructura conceptual de una interpretación sea menos formulable y por lo tanto menos susceptible de sujetarse a cánones explícitos de validación que la de una observación biológica o la de un experimento físico (1987 [1973]: 35).

Apenas semanas antes de la entrevista con Handler que luego comentaré, en un comentario a un artículo de Michael Carrithers en *Current Anthropology* y airado por las creencias anticientíficas que se le imputaban, Geertz expresó textualmente: “Yo no creo que la antropología no sea o no pueda ser una ciencia” (1990: 274).

Hasta aquí todo bien. Pero de aquí en más la trayectoria del autor nos narra una historia mucho más retorcida. Hace rato que, por ejemplo, Geertz dejó de hablar de sistemas. Mientras en *La Interpretación de las culturas* (1973) todavía había lugar para incluir capítulos como “La religión como sistema cultural” de 1966 y “La ideología como sistema cultural” de 1964, y hasta en *Conocimiento local* (1983) se incluían “El sentido común como sistema cultural” de 1975 y “El arte como sistema cultural” de 1976, nuestro autor admitiría algo más tarde (casi en el centro exacto del arco de tiempo que va desde el Obituario hasta el texto que se está leyendo) que él no posee ni ha poseído nunca una concepción sistemática (o siquiera una “teoría”) referida a cuestión alguna (el significado y la hermenéutica primero que cualesquiera otras) y que los “sistemas” allí nombrados “sólo eran títulos” que designaban “alguna clase de coherencia interna” (Geertz 2002). “*I don’t do systems*”, añadió luego el patriarca, como exigiendo, con un dejo de irritación y condescendencia, que se le leyera como correspondía. Con esa expresión se caen las máscaras y se pone en evidencia la moraleja de la historia: así como en la terminología geertziana “ficción” no significaba “ficción”, en el otro extremo del espectro semántico “sistema” tampoco quería decir “sistema”. Una paradoja desconcertante, por cierto, ya que el problema con el pensamiento de Geertz no finca, precisamente, en la pobreza u oscuridad de su vocabulario.

La misma inconstancia programática se manifestó con la invocación geertziana de la idea de “ciencia”, un término que proliferó algunas docenas de veces en sus dos grandes compilaciones interpretativas y que mis críticos pudieron haber tomado en serio; pero, ya en los noventa, en una entrevista sostenida con Richard Handler, Geertz se refiere a “eso de la ciencia” [*the science thing*], aduciendo que “Yo nunca realmente compré eso, pero elaboré la idea; incluso intenté hacerlo alguna que otra vez, pero luego me rendí. [...] Vengo de un *background* no-científico [...] y nunca compré semejante cosa” (Handler, 1991: 607, 608). Como hemos acabado de comprobar, sin necesidad de poner palabras nuestras en su boca, no sólo Geertz supo hacer aspavientos de auspiciar, sin timidez, semejante cosa, sino que, en más de una ocasión, irresponsablemente nos la quiso vender.

Dado que, en la vertiente interpretativa o posmoderna de la antropología, no han habido otros reclamos serios de científicidad aparte de los geertzianos, puede darse por cerrado este capítulo, tanto de la crónica disciplinar como de este ensayo. Pero hay otro elemento de juicio cardinal que no conviene dejar en el tintero y que atañe de lleno a los mórbidos asuntos que hoy me motivan: cuando todavía le faltaban quince años para morir, Clifford Geertz [1926-2006] llegó a afirmar, desde la impunidad que le confería su magistratura, que él encontraba difícil que la antropología cultural le sobreviviera o que durara más de, pongamos, sesenta años, contando desde entonces (Handler 1991; D’Andrade 2000). En un contraste demasiado áspero con lo que veremos en el apartado siguiente, nadie en su momento se indignó por la insolencia de semejante profecía; nadie se preocupó tampoco por aquilatar su valor de verdad ni (si es que la disciplina estaba viva en ese entonces) por señalar el incumplimiento de una parte del presagio aquel día en el que a Geertz le tocó morir.

ENFADOS Y REGAÑOS DE LA CORPORACIÓN

Después de haber reproducido mi artículo en un número anterior, en octubre de 1993 se publica en la revista *Antropológicas* del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM (donde yo enseñaría diez años más tarde) una entrevista a celebridades visitantes del XIII CICAIE, “antropólogos de todo el mundo” que “reaccionaron ante esta declaratoria de muerte” y que “polemizan, discrepan, se enfadan y algunos hasta se indignan con el planteamiento del antropólogo argentino”, el cual, por supuesto, resultó que era yo (Berenzon, Flores y Nara 1993: 5). Los colegas consultados fueron Jaime Litvak King, Paul Baker, Fredrik Barth, Santiago Genovés, Eric Sunderland, Paul Nchoji Nkwi, David Maybury-Lewis, Eric Wolf, Philip Carl Salzman y Luis A. Vargas. Como ninguno de ellos se molestó en leer lo que yo había escrito, los resultados de la encuesta, en términos de divagación sin ataduras, llegaron a ser de antología. De las respuestas garabateadas en papeles y reproducidas fragmentariamente en la revista solamente la del recordado Jaime Litvak King [1923-2006] trasuntaba que el autor pudo haber tenido alguna idea concreta sobre lo que yo escribí, aunque pasaba por alto observaciones más que no precisamente venían en letra chica. Afirma Litvak King que lo que yo decía era válido solamente para mi disciplina, la antropología social, que:

...es sólo una subdisciplina, con otras, de un campo mayor: la antropología, que no sólo no corre peligro de muerte, sino que está desarrollando partes que la hacen útil por un buen tiempo. Reynoso no está hablando de toda la antropología sino de una parte, y una parte mínima en producción, calidad e importancia, que sí, tiene problemas muy serios, que vistos de cerca quizá se vean más grandes de lo que son. [...] La falta de interacción [de la antropología sociocultural] con la antropología física, la arqueología y la lingüística hizo que perdiera muchas respuestas y evitó su acercamiento con muchos métodos. En ese sentido el concepto no boaziano [sic] de la antropología social sí está en peligro. No parece tener soluciones que le permitan sobrevivir. Quien lo dude no tiene más que ver las escuelas de antropología social que hay sin otras carreras de antropología y ver lo mal que les va. (Berenzon, Flores y Nara 1993: 7).

Al cabo Litvak King (quien era arqueólogo) coincidía con mi diagnóstico, el cual solamente se refería a la antropología sociocultural, orientación que, de todos modos, no era en absoluto “una parte mínima en producción” en el conjunto de la disciplina, sino la que producía, en aquel entonces y sigue produciendo todavía, tantos o más textos que todas las demás partes sumadas. Si se lee con algún cuidado el Obituario se encontrará además que las prácticas disciplinares que yo proponía como alternativas eran, pues, las que, por entonces, eran características de la arqueología: una propuesta que no estoy seguro de seguir manteniendo el día de hoy (Reynoso 1992).

Paul Baker, quien imagino que era el antropólogo biológico Paul Thornell Baker [1927-2007] de la Penn State University, realizó observaciones, so-

bre la diversidad interna de la disciplina, muy parecidas a las de Litvak King. En su respuesta, Baker también distinguió entre las ramas de la arqueología, la antropología biológica y la antropología sociocultural. Sin expedirse sobre la plausibilidad de mi diagnóstico (como si le hubieran preguntado otra cosa), Baker afirmó sorprendentemente que esta última “se encuentra cambiando rápidamente de ser una disciplina con categorías y descripciones rígidas a una ciencia que, en mayor grado, prueba sus proposiciones a través de métodos cuantitativos”. Nada sucedía en aquellos años, creo yo, que pueda sostener esta reflexión.

También era antropólogo físico Santiago Genovés, quien quizá fuera Santiago Genovés Tarazaga [1923-], nacido en Galicia y radicado en México, de quien, alguna vez, leí un artículo curiosamente titulado “Falta de penetración de estudios sexuales en Antropología Física y en América Latina” (1978). Ya sin el mismo raro humor (o quizá, más exactamente, con el mismo desaliño), Genovés se refirió a la antropología biológica, “posiblemente la más científica”, diciendo de ella que “no está muerta en lo absoluto en el sentido reynosiano”, como si no estuviese suficientemente claro que esa rama de la antropología no se encontraba mencionada en mis actas de defunción.

Por esa misma razón declino tratar la nota de discrepancia del antropólogo físico Luis Alberto Vargas Guadarrama [1941-], quien combatía mi diagnóstico sobre la improductividad teórica de la antropología sociocultural preguntándose “¿quién hubiera esperado recuperar material genético de huesos antiguos, cuando el dogma era considerar al tejido óseo como materia inerte?”: una pregunta que lleva demasiado lejos la exigencia de enumerar todas las salvedades por tener en cuenta cuando se escribe algo que nada tiene que ver con otro asunto.

El noruego Fredrik Barth [1928-] y el galés Eric Sunderland [1930-2010], por su parte, sólo entregaron sendas frases de compromiso con los más comunes de todos los lugares, festejando el primero la feliz existencia de “un exceso de teorías y métodos especializados” y alegando el segundo que “la antropología está más viva de lo que se piensa debido a la existencia de muchas nuevas ideas y nuevos campos de investigación”. Barth, de todas maneras, admitió que la disciplina, si bien estaba lejos de morir o de estar muerta, vería que su fuerza y vitalidad se engrandecería si los antropólogos dirigieran su atención hacia materias más amplias, fuera de sus respectivas especialidades. En un sentido demasiado parecido para que valga la pena tenerlo en cuenta se expresó David Maybury-Lewis [1929-2007], de quien yo habría esperado otra cosa.

La más decepcionante de las críticas fue, sin duda, la de Eric Wolf [1923-1999], quien no se refirió a nada que yo pueda haber dicho, comentando sólo que “los métodos, si bien importantes, son una cuestión secundaria”, una afirmación que, si de subrayar el valor de la formación profesional se trata, habría convenido tal vez cualificar un poco. Mala memoria asimismo la de Wolf, quien podría haber recordado que él mismo había formulado su protesta sobre las proliferaciones de la disciplina (“Dividen y subdividen y lo llaman antropología”) y sugerido que la antropología se encontraba en una retirada general que parecía formar parte de la retirada del pensamiento socialista (Wolf 1980; Friedman 1987).

En el extremo opuesto, la más feroz de todas las réplicas fue, por lejos, la de Philip Carl Salzman, quien escribió que “los comentarios de Reynoso son en extremo absurdos”, fundamentando ese alegato en los fuertes signos vitales que muestra la disciplina, los cuales se traslucen:

...en el entusiasmo que manifiestan los estudiantes en altos niveles de matriculación, [...] en los grandes resultados académicos que obtienen los estudiantes que se gradúan, [...] en contratos y puestos de trabajo para antropólogos y por antropólogos que ocupan puestos directivos, y finalmente por el impacto que ha tenido la antropología, y continúa teniendo [...] sobre las ideas que maneja el público en general respecto a otras culturas.² (Berenzon, Flores y Nara 1993: 8).

Si el propio Salzman (1994) no hubiera manifestado ideas exactamente opuestas apenas regresado a su oficina, como luego veremos, cualquiera diría que me quejaba de lleno.

En este punto, hemos llegado al fin del comentario de las réplicas a mi artículo. Aunque Clifford Geertz estableciera, famosamente, que el progreso de una ciencia, como la nuestra, se vincula menos con la perfección del consenso que con el refinamiento del debate, el hecho es que el debate, que debió haber tenido lugar, resultó bastante menos que refinado. No lo digo porque el tono de las críticas en mi contra haya sido beligerante porque objetivamente no lo fue; lo más combativo y fundado que se manifestó fue lo que argumentó el antropólogo de Camerún Paul Nchoji Nkwi [1940-] cuando dijo “No estoy de acuerdo”, expresión que, aun cuando su valor de verdad pueda ser infalseable, en una ciencia viva no alcanzaría (despojada de explicación como lo está) para establecer un principio coherente de refutación.

En suma, los editorialistas de *Antropológicas* dilapidaron la oportunidad de que el debate siquiera se iniciase al no certificar que, dado que cuestiones tan delicadas como la epistemología y el método estaban en juego, los que aceptaron el privilegio de opinar sobre el trabajo ajeno leyeran, primero, lo que debieron haber leído, antes de lanzarse a la escritura. Se habría evitado, de ese modo, que algunos invitados de valiosa trayectoria, tal como yo lo veo, incurrieran, tristemente, en el ridículo.

² Las observaciones de Salzman reproducen arquetipos argumentativos que son recurrentes en la lógica de los negadores del colapso. También James Calcagno (2003), de manera característica, niega que la escisión de la antropología biológica sea un indicador de su muerte, fundando su opinión en la cantidad de gente que se inscribe en los cursos o que concurre a los congresos de la AAPA. Ninguno de estos estudiosos pone, sin embargo, sus datos en un contexto mayor, preguntándose, por ejemplo, cuáles son los índices relativos de deserción académica en cada práctica, cuáles son los valores y los perfiles de las series temporales en la gran escala, o en qué medida su crecimiento (si es que en rigor lo hay) contrasta con el crecimiento de otras poblaciones académicas o con las concurrencias a eventos científicos en otras disciplinas. A quien le interese le diré, por último, que, incluso en nuestro medio, lejos de querer “dirigir su atención hacia materias más amplias” como lo quiere Barth, las especializaciones están reclamando y obteniendo cada vez mayor autonomía, mientras que la tendencia de la inscripción a la carrera está en caída, y en una caída no precisamente imperceptible.

REFLEXIONES SOBRE EL GÉNERO DEL OBITUARIO EPIGONAL

Promediando los diez años de retraso, contando desde la fecha del Obituario, en el interior de la antropología comenzaron a multiplicarse las señales que hablaban de su deplorable estado de salud, del incumplimiento de sus promesas, de la traición de sus intelectuales, de lo que ella pudo haber sido y no fue, e incluso, *stricto sensu*, del hecho palpable de su muerte. En algunas otras de las disciplinas que practico (en computación, por ejemplo), cinco años de silencio o inmutabilidad es ya garantía de obsolescencia. El lapso transcurrido entre las fechas de mi anuncio y la generalización de la alarma en la antropología, en cambio, nos habla de los apacibles ritmos de evolución, progreso o decadencia que impera en la dinámica que nos rige. Como quiera que sea, la toma de conciencia llegó para quedarse. En la actualidad, la investigación que se ocupa de la crisis disciplinar, de su gravedad, de sus consecuencias y de las posibles formas de escapar de ella constituye un género literario todavía marginal pero fuertemente establecido.

Los juicios sombríos sobre el estado de la disciplina, en tanto emprendimiento científico, son a la fecha numerosos (Sahlins 1993, 2002; Chionni Moore 1994; Damatta 1994; Rubel y Rosman 1994; Salzman 1994, 2002; Ahmed y Shore 1995; Carneiro 1995; Wade 1996; Knauft 1996; Kuznar 1997; Lett 1997; Lewis 1998; Basch y otros 1999; Harris 1999; D'Andrade 2000; SAS 2002; Bashkow y otros 2004; Bunzl 2005; Calvão y Chance 2006; Rylko-Bauer, Singer y Van Willigen 2006; Schneider 2006; Menéndez 2009). Mis referencias han debido ser selectivas, pues la totalidad de esta bibliografía se ha tornado inabarcable. Aquí solamente me referiré a algunas de las argumentaciones que atañen a puntos que yo estableciera en mi Obituario, al que ninguno de los artículos referidos se molestó en consultar (a pesar de las ínfulas de apertura, igualitarismo, respeto por lo subalterno y amor por la diversidad, de las que hicieran gala las antropologías poscoloniales dominantes). Ni siquiera fue factor de peso que mi ensayo haya sido el primero en que se hizo manifiesto dicho diagnóstico, como un hecho consumado o como una posibilidad por contemplar con seriedad.

La revisión de esta literatura comienza por un par de artículos tardíos y crepusculares del pos-marxista Marshall David Sahlins [1930-], escritos con la convicción de encarnar, junto con Clifford Geertz (a quien no menciona si puede evitarlo), la máxima celebridad de entre los antropólogos de los Estados Unidos entonces vivientes. Fuera de la disciplina, sin embargo, nadie parece saber nada de él, y fuera del país en el que vive, se conoce mejor lo que hizo décadas atrás que lo pueda estar haciendo ahora. Sus últimas intervenciones públicas corresponden a conferencias magistrales en rancias instituciones de la Ivy League, o a pequeños artículos en forma de *sūtra* o *haiku*, escritos en modo aforístico y con títulos astutos, tales como “El retorno del evento, otra vez” (1991), “Esperando a Foucault” (1993), “Dos o tres cosas que yo sé sobre la cultura” (1999), “Los reportes sobre la muerte de las culturas han sido exagerados” (2001), “De la Leviathanología a la Sujetología y viceversa” (2003, 2004) o “Esperando a Foucault, todavía: Entretenimiento para después de la cena por Marshall Sahlins” (2002): nombres que trasuntan que la notoriedad que se le ha otorgado en una disciplina declinante se le ha subido a la cabeza, o que intentan comunicar

que el autor ha sufrido esa peculiar metamorfosis de trabajador científico a oráculo intelectual que sólo sobreviene con la edad avanzada y que sustituye el conocimiento por la sabiduría. Como sea, en el último texto mencionado figuran entradas como las siguientes, cuyo ingenio alado sirve a los efectos de documentar (al margen de los aforismos de mayor peso específico y menor carga de ironía) que nuestro autor se encuentra enzarzado en desigual combate de epigramas contra el posmodernismo. En *La Poética de la Cultura, I*, “Se necesitan antropólogos. No se requiere realmente experiencia. Ellos hacen más que la mayoría de los poetas.” (p. 13). En *Algunas leyes de la Civilización*, “Primera ley de la civilización: Todos los aeropuertos están en obra.” (p. 45), “Segunda ley de la civilización: Estoy en la fila equivocada.” (p. 45), “Tercera ley de la civilización: Los bocadillos sellados en bolsas plásticas no pueden abrirse, ni siquiera usando los dientes.” (p. 45). Y “Cuarta ley de la civilización: El gen humano cuyo descubrimiento se anuncia en el New York Times –hay uno cada día, un *gen du jour*– es para algún rasgo malo, como esquizofrenia, cleptomanía o neumonía. No tenemos genes buenos. ...” (p. 45).

TERRORISMO POSMODERNO

Uno de los aspectos más punzantes del genio posmoderno contemporáneo es que parece lobotomizar a algunos de nuestros mejores estudiantes graduados, paralizando su creatividad por miedo de hacer alguna conexión estructural interesante, alguna relación entre prácticas culturales o una generalización comparativa. El único esencialismo seguro que se les deja es que no hay ningún orden en la cultura. Como puede verse, Sahlins encuentra inoportuno que los posmodernos hayan impuesto la consigna de que no hay ningún orden, ni conexiones, ni generalizaciones a postular. Pero si mal no recuerdo, él fue (tan temprano como en 1976) el antropólogo que homologó e introdujo en Estados Unidos el anarquismo epistemológico de Jean Baudrillard [1929-2007], el ejemplar más puro, acaso, del paradigma lobotómico que Sahlins mismo, treinta años demasiado tarde, llama socarronamente “afterology” (neologismo tomado de Jacqueline Mraz): una práctica combinada de posmodernismo, posestructuralismo, poscolonialismo y otras modalidades aberrantes del saber (nos enseña Sahlins) respecto de las cuales los antropólogos chapados a la antigua corremos el riesgo de convertirnos en idiotas útiles o en mano de obra barata (Sahlins 1988; Calvão y Chance 2006). No cabe duda pues que la antropología tal como la conocimos (y, con ella, el concepto de cultura) se encuentra por desdicha “en el crepúsculo de su trayectoria” (1995: 14).

Para concluir con la contribución de Sahlins a la discusión de los predicamentos de la antropología sólo me resta expresar que, si una disciplina acepta someterse al yugo de posmodernos y estudiosos culturales como única opción excluyente, puede ponerse en tela de juicio que su vida valga la pena de ser vivida; pero, si el líder del movimiento de resistencia científica que sustenta los valores antropológicos esenciales ha de ser alguien así como Marshall Sahlins, ahora sí que estamos en problemas. Sahlins no es, empero, el único autor olvidadizo. Apenas un año después de haber celebrado la existencia masiva de “contratos y puestos de trabajo para antropólogos y [de] antropólogos que ocu-

pan puestos directivos”, en su mordaz crítica a mi artículo sobre la muerte de la disciplina, apenas vuelto a casa, Philip Carl Salzman (1994) lo pensó mejor; revisó los números y admitió que nuestras prácticas se hallaban en una encrucijada horrible:

Los antropólogos practicantes que trabajan en agencias de gobierno o en hospitales o en compañías comerciales, que deben presentar sus hallazgos y armar sus argumentos entre economistas y agrónomos, lobbyists de doctores y pacientes, abogados y políticos deben presentar casos fuertes con alguna seguridad de captar la realidad, o se les reirán de sus proyectos y sus trabajos. Aún en la academia los especialistas de áreas y los colegas en disciplinas hermanas tienen serias dudas sobre si los antropólogos sirven para mucho, aparte de tener montones de hermosas vacaciones en lugares exóticos. [...] ¿Por qué el Programa de Antropología Social y Cultural de la Fundación Nacional de Ciencias recibe sólo \$1.400.000 anualmente para soportar la investigación de 10.000 antropólogos americanos, un gracioso promedio de \$140 para cada uno? Si la antropología no es considerada seriamente por los financiadores del gobierno, los administradores de universidades y los empleadores externos, debemos preguntarnos por qué. Tal vez no se trate sólo de la ignorancia y el filisteísmo de los otros, sino de una falla genuina en lo que la antropología es capaz de ofrecer (37).

Sin recordar que en mi viejo obituario yo había señalado la inadecuación del modo de producción teórica personalizado e idiosincrático de la antropología, Salzman deplora (en palabras que se dirían reynosianas) que se mantenga “la aleatoriedad de una aventura individualista carente de rima o razón disciplinaria, supeditada a la confusión de las inacabables superposiciones de nacimientos y muertes de infinitas modas, [...] una oscuridad que parece muy lejana de la luz que se espera de la antropología como disciplina de investigación” (38).

Un tercer diagnóstico que no llega a pintar el cuadro de una disciplina en trance de muerte pero que sí nos habla de su desintegración es el del antropólogo de la ecología Lawrence Kuznar (1997), cuya observación más aguda quizá haya sido la que sostiene que los marxistas y los posmodernos critican el proyecto de una antropología científica utilizando líneas de argumentación sorprendentemente parecidas a las que emplean intelectuales conservadores enrolados en el creacionismo o comprometidos con posiciones racistas. Kuznar afirma que la disciplina de la antropología se encuentra, demostrablemente, en estado de crisis sobre las cuestiones que conciernen a los fundamentos mismos del conocimiento antropológico. Coincide en este juicio con Paula Rubel y Abraham Rosman (1994), quienes había señalado que “las diferencias epistemológicas sobre las cuales los antropólogos se encuentran discutiendo amenazan con descuartizar la disciplina [*to tear the discipline apart*]” (342). Puede que un estado de crisis no implique, necesariamente, una dolencia terminal, pero el descuartizamiento evocado en la imagen implica sin duda, de Túpac Amaru a

esta parte, un riesgo de muerte de probabilidad preocupantemente alta.

En el mismo volumen dedicado al incierto futuro de la antropología, en un artículo ganador del primer premio del concurso de ensayos sobre el tema, el teórico literario David Chioni Moore de la Universidad de Durham no escatima descriptores de rico colorido:

No toma mucho tiempo a un *outsider* a la antropología *circa* 1994 darse cuenta que la antropología se encuentra hoy en un estado de crisis, una crisis que comentaristas notables han llamado diversamente “preocupación epistemológica”, “genuina enfermedad”, un “ola de cambios sin precedentes”, una “fascinación mórbida”, “rudeza, incluso virulencia” o quizá más adecuadamente “el presente nervioso”. Ciertamente, esta declaración antropológica de crisis parece una industria menor o un subgénero por derecho propio, y aunque las crisis percibidas son un rasgo continuo de todas las disciplinas, el estado actual de la antropología se magnifica porque esta crisis es a la vez política y epistemológica (1994: 345)

Cabe señalar que el artículo de Chioni Moore no es sino uno de los muchos que se publicaron en este período que ostenta, en el título o en lugares destacados del texto, la misma configuración enunciativa: “Anthropology is dead, long live anthro(a)pology” (Chioni Moore 1994), “Anthropology is dead! Long live anthropology!” (Handler 1993), “Anthropology is dead! Long live TIES!” (Willis en Wade 1996), “Visual anthropology is dead, long live visual anthropology!” (Taylor 1998), “Anthropology is dead, long live anthropology!” (Forte 2008) y así hasta el éxtasis. Puede que, al igual que en la proclama protocolar de reyes y reinas, la antropología nombrada en el primer hemistiquio no sea la misma que la que se menciona en el segundo; puede que también (conforme reza otro estereotipo desgastado por el uso que nos viene de Mark Twain) se pueda salir del paso graciosamente, aduciendo que “las noticias de mi muerte han sido un poco exageradas” (Sahlins 2001). Pero el río no para de sonar.

Particularmente doloroso y desesperanzado es el balance que hace Herbert Lewis (1999) de la Universidad de Wisconsin en Madison a propósito de la pérdida del patrimonio conceptual de la antropología entre las jóvenes generaciones:

Me preocupa la pérdida del conocimiento sobre el pasado. La antropología ha consistido en mucho más que etnografías, mucho más que sólo la obra de Mead y Geertz, Benedict y Malinowski, Lévi-Strauss y Radcliffe-Brown, Boas y Redfield. Como campo ha producido un vasto almacén de conocimiento sobre los pueblos del mundo, sin la intención ni el resultado de conquistarlos y dominarlos. [...] Este patrimonio ha sido reducido a un puñado de estereotipos y falsas concepciones, con el resultado de que los estudiantes y las jóvenes generaciones han sido llevados a ignorar (quizá incluso a aborrecer) este cuerpo de ideas, problemas, información, debate y batalla contra la ignorancia y el prejuicio. [...] Quizá ya no hay nada que pueda hacerse. Quizá los antropólogos de la vieja guar-

dia debamos aceptar lo que parece la declinación inevitable [...] de nuestro mundo. Pero las perspectivas y modas intelectuales van y vienen, y la moda actual también pasará rápido. Ya hay signos de fatiga y una revaluación en marcha. Y cuando esto suceda todavía habrá necesidad de tratar con los problemas más básicos de la naturaleza y la cultura humana (725).

En un artículo muy difundido sobre “La triste historia de la antropología 1950-1999” (2000), el antropólogo cognitivo Roy Goodwin D’Andrade emprende la crónica de una decadencia que no hizo sino agravarse, año tras año, a lo largo de medio siglo. Su diagnóstico es tan sombrío como el mío lo fue:

Los antropólogos que poseen capacidades cuantitativas fueron entrenados antes que sobreviniera el cambio de agenda hacia la crítica cultural. Dada la tendencia actual, en diez años más no quedarán antropólogos jóvenes competentemente entrenados en métodos cuantitativos. Si se mira el campo actual de la antropología sociocultural, no son sólo las estadísticas y los métodos cuantitativos los que han sido expulsados. La antropología lingüística casi ha desaparecido. El folklore se ha ido. La antropología psicológica subsiste todavía pero sobre una base tambaleante. La antropología económica casi se ha ido. La antropología médica ha girado primariamente hacia la crítica cultural. El estudio del parentesco está en su eclipse. Los estudios transculturales de la antropología están en declinación. El estudio erudito de la religión en antropología se ha encogido casi hasta el punto de desvanecerse (227).

El análisis de D’andrade culmina con predicciones sobre la forma en que se habría de re-articular la disciplina, que, en los once años transcurridos, se han cumplido al pie de la letra. La investigación transcultural sistemática, segura, florecerá independientemente de lo que le suceda a la antropología, dado que sus hallazgos y problemas son teórica y humanamente importantes:

Espero que la antropología participe; pero si no lo hace no hay necesidad de lamentaciones. Si la antropología se torna demasiado ignorante como para hacer investigación transcultural, el viejo campo madre [de la comparación antropológica] todavía merecerá una reverencia de despedida y quizá incluso una lágrima. La gran exploración transcultural que comenzó hace más de cien años continuará con o sin la participación de la antropología (232).

Cuatro años después del Obituario, en el Octavo Debate Annual GDAT en la Universidad de Manchester, sostenido el 30 de noviembre de 1996, se llegó a discutir si los estudios culturales significaban la muerte de la antropología. Mark Hobart y Paul Willis apoyaban la moción mientras que Nigel Rapport y John Gledhill se oponían a ella. Luego de presentadas las ponencias, se realizó la votación: la moción fue rechazada por 19 votos a favor y 34 en contra, con 12

abstenciones y 2 boletas anuladas.³ El resultado distó de ser aluvional y, cae de suyo, habría sido distinto si quienes concurren al evento hubieran sido de otro perfil profesional; por lo pronto, en el evento de Manchester, no habría sido necesario siquiera computar el escrutinio, dado que las cifras coincidieron con la divisoria de aguas entre las disciplinas. Así y todo, la polémica presentó un puñado de argumentos jugosos. Mark Hobart (1996) abrió el fuego con pocos miramientos:

Estrictamente hablando, los estudios culturales no pueden representar la muerte de la antropología porque ella ya está muerta. Ahora bien, si hay que elegir una mano en la cual poner el arma humeante, los estudios culturales son los primeros sospechosos. Para decirlo sencillamente, a la antropología se le terminó la episteme. Ella tuvo sus días sin embargo. Los antropólogos hicieron un trabajo importante persuadiendo a los europeos de que los pueblos premodernos no eran primitivos o pre-rationales, sino tan humanos y culturalmente complejos como ellos mismos. [...] Si la antropología no hubiera estado demasiado metida en sus devaneos dogmáticos siendo ella una disciplina moribunda, podría haber ocupado el lugar tomado hoy por los estudios culturales hace ya mucho tiempo (11).

El artículo de Hobart no logra demostrar que los estudios culturales son lo que estaba haciendo falta para abordar la cultura actual (en el sentido pre-antropológico de la palabra). Ya he cuestionado, con algún ardor, a los estudios culturales y, como mis impugnaciones están en catálogo o disponibles en la Web y los estudios no han cambiado un ápice desde entonces, no volveré a hacerlo aquí (cf. Reynoso 2000). Pero, a lo largo de su diagnóstico sobre el destino de la antropología, Hobart da en el clavo, con rara contundencia, desmintiendo algunos de los pretextos que los antropólogos efectivamente aducen para expresar su buen estado de salud. La respuesta institucional de la antropología, dice Hobart, ha expresado algo así como que “[l]os rumores de la muerte de la antropología han sido exagerados. Hay más publicaciones, conferencias, estudiantes, ensayos etc. que nunca antes. De modo que no puede ser verdad” (1996: loc. cit). Ni por un momento creo que Hobart haya leído el reportaje colectivo de *Antropológicas* que contenía las “Réplicas a la muerte de la antropología”; pero que me maten si lo que parodia este intelectual que nos quiere muertos no suena exactamente igual que los argumentos que allí desarrollaron Salzman, Sunderland y Maybury-Lewis o los que más tarde favorecería Marshall Sahlins.

Continúa Hobart, memorablemente:

Como quiera que sea, lo que yo llamo muerte los Pangloss de la antropología lo interpretan como la apoteosis de la disciplina. La

³ No hay que sentir alivio por el resultado; en otros debates parecidos, fue derrotada la consigna de que: “La antropología social es una ciencia generalizadora” (26 contra 37) y triunfó en cambio la idea de que: “El concepto de sociedad es teóricamente obsoleto” (cf. Ingold 1996: 14).

agenda de la antropología ha devenido parte de los fundamentos generales de las ciencias humanas. Su concepto clave, la cultura, ha sido tomado en préstamo, elaborado o comeditizado, incluso si la antropología no puede reclamar la franquicia exclusiva. Hay agitaciones periódicas en la antropología. Pero, igual que las recuperaciones de la economía británica, ellas son usualmente sombras de revoluciones que ocurren en otras partes (12).

Aunque el intento de Hobart de dar por muerta y ensuciar la memoria de la antropología puede resultar perturbador, algo de este juicio sobre el carácter derivativo que ha adoptado la antropología de los últimos tiempos ha de ser verdad, pues tanto Eduardo Menéndez como yo coincidimos con la idea, como se verá en un momento.

Bastante menos simpatía, a todo esto, me merecen los postulados vertidos en el mismo evento por el estudioso cultural Paul Willis (1996), quien (después de haber leído *Writing culture* y un poco de Rosaldo y desconociendo sin duda todo lo demás) se jacta largamente de hacer mejor etnografía que cualquier antropólogo (véase Reynoso 2000). Después de atacar, no sin buenas razones, la mixtificación antropológica de un trabajo en el campo lo más alejado, exótico y colonial posible, Willis salta directamente a una conclusión con la que se puede o no estar de acuerdo, pero que, de ningún modo, se origina en las premisas: “La antropología está muerta. Larga vida al EETE (estudio etnográfico teóricamente estructurado)” (38).⁴

Retornando a la antropología y a este lado del océano, con Marvin Harris [1927-2001] estamos en un terreno más sólido, aunque el autor vuelve a proponer el mismo género de acrónimos feos y abreviaturas saturadas de ironía demasiado risueñas para la ocasión. Escribiendo en el momento en que se cumplían treinta años de la publicación de su monumental *The Rise of Anthropological Theory*, conocida por amigos y enemigos como RAT, Harris (1999) desarrolló un panorama sucinto de las teorías de la cultura en tiempos posmodernos en un tono desencantado. Un párrafo encapsula su estado de ánimo al final del siglo:

Debo confesar que el giro que la teoría ha tomado (alejándose de las estrategias procesuales de orientación científica hacia un “todo vale” posmoderno) ha sido más influyente de lo que yo pensé que era posible mientras yo miraba hacia el futuro a fines de los años sesenta. Tan influyente, por cierto, que estuve tentado de llamar a este volumen CTA, la Caída de la Teoría Antropológica [FAT, *Fall of Anthropological Theory*] (13).

Harris trata de recuperar el buen ánimo señalando que la victoria de los posmos está lejos de ser total y no es por cierto permanente, y que hay signos crecientes de que la influencia del interpretativismo, la etnopoética y otras estrategias de “crit lit” frente a la cultura ya ha alcanzado su pico y que, de aquí en

⁴ TIES en el original: theoretically informed ethnographic study.

más, sólo es razonable esperar que decaiga: una afirmación que otros autores habían estado haciendo con las mismas palabras y que amenaza convertirse en un mantra recurrente para el consuelo intelectual, sustituto de un análisis de datos como el que el tema requiere y de un debate como el que la ciencia merece.

La presentación de Eduardo Menéndez (2009) para el 50° Aniversario de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, con la que cierro este inventario, reflota algunas de las preocupaciones respecto de la antropología interpretativa y la ulterior antropología posmoderna que yo había expresado un cuarto de siglo antes, cuando traduje o armé (Reynoso 1987) la revisión técnica de las principales obras del movimiento, incluida la obra fundamental de Clifford Geertz (1973). Acertadamente, Menéndez observa, en la postura geertziana que muy pronto se convirtió en hegemónica, las raíces del abandono de las preocupaciones políticas y económicas que motivaban a la disciplina de la generación anterior. Su visión también arroja similitudes con conceptos que he desarrollado en estudios recientes, como cuando él encuentra que los antropólogos:

...van a utilizar básicamente teorías que no son producidas por antropólogos, sino por sociólogos y sobre todo por filósofos. De tal manera que Ricoeur, Derrida, Foucault o Wittgenstein pasan a ser algunos de los autores de referencia junto con Geertz y Bourdieu. Cada vez que llego a Buenos Aires me tengo que acostumbrar a que no sólo los antropólogos sino los mozos de café me hablen de deconstrucción (96).

Estos juicios de Menéndez también son consonantes con lo que señalé hacia la misma época en *Diseño y análisis de la ciudad compleja* (Reynoso 2010): allí documenté mi impresión al encontrar que lo primero en desaparecer en la menguante antropología urbana (junto con la dimensión material de la ciudad concreta) había sido nada menos que la antropología misma:

En un ejercicio de intermediación que trasunta la pérdida de centralidad de la disciplina, no han sido pocos los antropólogos urbanos en la última década que se han convertido en portavoces epigonales de sociólogos como Pierre Bourdieu o Zygmunt Bauman, filósofos como Michel Foucault o Jacques Derrida, semiólogos como Ronald Barthes, Umberto Eco o Tzvetan Todorov o intelectuales genéricos como Walter Benjamin o Michel de Certeau. Sintomáticamente y salvo unas pocas excepciones liminales, tanto la propia teoría antropológica como las otras ciencias (geografía inclusive) están poco menos que ausentes en su discurso. Y aunque sus textos se posicionen en la médula de la especialidad y sólo sean legibles para un lectorado de *insiders*, cada vez que aparece nombrado un antropólogo se encontrará que o bien su aporte es personal o epocal antes que disciplinar o que él también desempeña, en última instancia, el rol de intermediario (18-19).

Esta situación se presenta incluso en los más emblemáticos textos recientes: la mayor parte de *Los no lugares* de Marc Augé (2007) consiste en una paráfrasis de ideas sociológicas y literarias de Michel de Certeau y de Jean Starobinski que deja el terreno más embrollado y más expuesto a polémicas inconcluyentes de lo que estaba, lo cual es mucho. El concepto central ya había sido usado por Emmanuel Lévinas y por Jean Duvignaud sin gran efecto y sin que Augé estime necesario mencionar a ninguno de los dos. La hipótesis principal, de probable circularidad, falsación dudosa y resuelto antropomorfismo (“la sobremodernidad es productora de no lugares”, 83) se introduce como un hecho consumado que ni se demuestra ni resulta objeto de explicación. La descripción misma es más fugaz, aguada y lánguida que las que los arquitectos, literatos, urbanistas y geógrafos ya habían organizado mil veces bajo rubros levemente distintos: *subtopias* (Nairn), *flatscapes* (Norberg-Schulz), *placelessness* (Relph), *the placeless city* (Harvey), *the global city* (Sassen), *the generic city* (Koolhaas y Mau), *the serial monotony* (Boyer), *the mechanically reproduced cities* (Savage), *the thin places* (Vogeler), *the interchangeable urban spaces* (Savage y Warde), *the no-place spaces* (Featherstone), *the invented environments* (Huxtable) y hasta *there is no there there* de Gertrude Stein (1937). No hay en estos diferimientos, redundancias y deserciones, desde ya, nada de particularmente perverso, pero la pregunta que queda resonando en el aire es, al final del día, cuál es la contribución peculiar de la antropología en este negocio y a cuánto asciende su valor agregado.

REPORTE DE AUTOPSIA

A despecho de la ausencia de cualquier ente que se parezca a un cadáver, el progreso de las técnicas digitales de bibliografía forense, por así llamarlas, me permite no obstante explorar en esta sección del artículo cuáles han sido las pérdidas que permiten inferir el repliegue, el desmembramiento o la defunción efectiva de la antropología en los años transcurridos desde que escribí el primer libelo. Como si no pudiera mantener el control de su cuerpo y la coordinación de sus facultades de razonamiento, lo que restaba de la antropología en ese período, se la pasó desmembrando sus propias idoneidades. En un orden arbitrario, las pérdidas esenciales creo que han sido:

El método comparativo y el trabajo interdisciplinario en el plano transcultural. Se trata, sin duda, de una víctima conspicua del abandono antropológico de su propio almacén conceptual, circunstancia que ocasionó que, en las disciplinas comparativas, se suplantara la consultoría antropológica por técnicas que prescindieron de nuestra participación (Triandis y Brislin 1984; Reynoso 1993; D’Andrade 2000). Mientras tanto, las técnicas comparativas se eliminaron de los programas de estudio y se exiliaron hacia el interior de una escuela desconocida y desacreditada que no da señales públicas de vida desde hace cuarenta años (Naroll y Cohen 1973). Por el lado de la antropología, en consecuencia, la mayor parte de sus practicantes no tiene noción alguna sobre qué cosa puedan ser los archivos de la HRAF, las categorías culturales, las técnicas de minería de datos, la ingeniería del conocimiento, el descubrimiento de patrones. Se ignoran las

técnicas inductivas de extracción de patrones semánticos e indicadores de tendencia de individuos y comunidades a partir de grandes volúmenes de datos. En la era de Wikileaks y las redes sociales virtuales, los gobiernos y corporaciones pagan fortunas en consultoría por ese género de análisis: un género cuyo expertise la antropología ha abandonado alegremente, como queriendo olvidar que fue ella misma la que creó el concepto de redes sociales y los primeros métodos para comprenderlas (Markov y Larose 2003; Furht 2010). Nuestros especialistas tampoco saben de qué manera evitar dilemas que surgen a cada momento en el proceso inductivo (tales como el problema de Galton), viciando por ello con errores de monta la poca investigación generalizadora que se sigue gestando, así como buena parte de la investigación restante que, aun cuando se incline hacia métodos cualitativos, generaliza e induce a cada instante, sin tener conciencia de que lo está haciendo.

- El concepto de cultura: lo que sucede con él es que, por un lado, se ha esencializado en manos de reduccionistas culturales, como Marshall Sahlins, mientras que, por el otro, ha devenido el primer y más aborrecido candidato de exclusión de toda la terminología disciplinar. Después de la olvidada noticia fúnebre que George Peter Murdock dedicara al concepto, han sido muchos los antropólogos que pusieron en jaque el concepto de cultura en la década de publicación del Obituario (Murdock 1972; Abu-Lughod 1991; Brightman 1995; Bruman 1999). Hasta Raymond Williams (cuyo concepto de cultura, basado en Edward B. Tylor y en otros autores más antiguos, algunos antropólogos han llegado a aplaudir) impugna ese concepto en sus textos tardíos: "Hubiera deseado no haber oído nunca esa maldita palabra (...) Me he dado más cuenta de sus dificultades, y no menos, a medida que fui avanzando" (1979: 154). Dado que el concepto de cultura es correlativo a la presunción inevitable de que la cultura es aprendida, el debilitamiento de una idea ocasionó la pérdida de la otra. Hoy en día, en consecuencia, la antropología no está llevando la mejor parte en la nueva polémica entre naturaleza y cultura, herencia y aprendizaje, cerebro y experiencia: partidarios de doctrinas, inenarrablemente racistas, sobre la distribución de la inteligencia a través de las razas se la están llevando por delante (Herrnstein y Murray 1994; Pinker 2003).

- El análisis del parentesco: la pieza cardinal de la antropología de mediados del siglo XX ha desaparecido de la currícula a partir de discusiones domésticas entre Rodney Needham y Claude Lévi-Strauss en Gran Bretaña y entre David Schneider, George Homans y otros especialistas en los Estados Unidos, polémicas que llevaron la discusión antropológica mucho más allá del límite tolerable de ininteligibilidad y cuyos argumentos nadie recuerda en los días que corren. Mientras que en nuestro país pocos estudiosos han tomado nota de la pérdida, la bibliografía que la documenta es masiva y sólo puedo hacer constar aquí los nombres de los trabajos más imperiosos, algunos con títulos de muerte, exterminio y apocalipsis tan expresivos que da cierta lástima no poder seguir paso a paso la huella de sus alegatos: "whatever happened to kinship studies?", "what really happened to kinship and kinship studies", "critique of kinship", "critique de la parenté", "after kinship", "beyond kinship", "the fall of kinship", "nails in the coffin of kinship", "lineage reconsidered", "where have all the lineages gone?", "the deconstruction of kinship", "what were kinship studies?", "there never has

been such a thing as a kin-based society” y así hasta el infinito. En un momento en el que surgen reclamos identitarios fundamentales, proyectos de legislación del matrimonio igualitario, conflictos de herencia, nuevas organizaciones familiares y comunitarias y nuevas tecnologías de procreación, los antropólogos se han dejado arrebatar los estudios de familia y las técnicas de genealogía por aficionados que desconocen los hechos y las técnicas fundamentales pero que arman sus páginas web, asesoran a legisladores, publican libros de Genealogía para el Perfecto Idiota y brindan una consultoría, metodológicamente atroz, a quienes tengan las fortunas requeridas para mantener sus empresas en el mercado (Rose e Ingalls 1997; Helm y Helm 2008; cf. Reynoso 2011a).

- El análisis de redes sociales: muchos ignoran que este es un concepto que antecede en medio siglo a Facebook o a Twitter y que, como dije, nació en la antropología de las sociedades complejas de los años cincuenta. Casi nadie ha registrado, por un lado, que las redes sociales ni siquiera aparecen en las principales crónicas del desenvolvimiento histórico de la disciplina y, por otro, los propios antropólogos que la desarrollaron quisieron sacárselas de encima en plena era posmoderna por reputarlas “un caballo muerto” (Smedal 2001). De más está decir que el ARS, que en los días que corren ha alcanzado sin duda el estado de arte, es la especialización antropológica de más alto potencial de demanda, pues es la clave para esclarecer, gestionar, cooptar o transformar la dinámica de las redes parentales, organizacionales, de narcotráfico, trata de personas, influencia, alianzas políticas, difusión de novedades y epidemias, formaciones discursivas, gestión de recursos, procesos espaciales y cualquier objeto o problema relacional y dinámico que el lector sea capaz de imaginar, desde la explicación de lo que pasó con los mineros de Zambia hasta el diseño de los pasos por dar para llegar al refugio de Bin Laden (cf. Reynoso 2011).

- La etnografía, cedida sin mayores duelos, a los estudios culturales: como confirmando mis predicciones y mis alarmas, a excepción del inimputable Stephen Tyler (quien desapareció de los lugares que solía frecuentar), apenas realizada la conferencia magna en la Universidad de Urbana, casi exactamente en la fecha de publicación del Obituario, todos los antropólogos que estaban todavía militando en la versión posmoderna de la disciplina desertaron en bloque y se aliaron durante un tiempo a los estudios culturales y poscoloniales.⁵ Estos encontraron, de este modo, a caballo del imperio editorial de Routledge, sus primeros compañeros de ruta en las Américas (Grossberg, Nelson y Treichler 1992; Reynoso 2000). Los antropólogos cooptados por la facción de las armas humeantes comenzaron a proclamar, desde entonces, la idea de que la antropología tal como la conocimos había caducado y que los estudios culturales constituían la madre de todas las doctrinas, el espacio del saber ante el cual había que rendir las armas o resignarse a morir (Rosaldo 1994; Wade 1996; Marcus 1998, 1999).

⁵ Me refiero a George Marcus, Michael Fischer, James Clifford, Mary Louise Pratt, Emily Martin y Renato Rosaldo. La movida se racionalizó impregnando los títulos con un aluvión de eufemismos: *unexpected contexts, shifting constituencies, changing agendas...* (Marcus 1999).

- La pérdida del sentido de escala: con el advenimiento de la urbanización masiva primero y la globalización después, los antropólogos han comenzado a advertir que el dilema que quizá decida la relevancia de la disciplina en el futuro próximo implica serias cuestiones de escalabilidad:

Crecientemente, los estudiosos encuentran que el foco tradicional de la disciplina en los fenómenos locales directamente observables es por completo inadecuado para abordar cuestiones claves sobre el cambio social y cultural en el tardío siglo XX y en los comienzos del siglo XXI. Aunque éste fue también el caso con anterioridad, sólo una pequeña minoría de antropólogos, notablemente Eric Wolf y Sidney Mintz, se comprometió analíticamente en extenderse a campos sociales más amplios. El movimiento para trascender los estudios de un solo lugar, orientados a lo local, son todavía característicos de una minoría dentro de la disciplina; pero se trata de una minoría creciente que cabalga sobre una ola más amplia de descontento intelectual con los fundamentos de las prácticas de la investigación antropológica (Edelman y Haugerud 2005: 158)

- El paso de lo local a lo global: con lo anterior en mente y ante el ostensible descrédito de la llamada “cuádruple ‘s’” (synchronous single-society study), se comprende ahora que la tardía e infortunada glorificación del “conocimiento local” por parte del influyente Clifford Geertz (1983) en los albores de la globalización, la celebración acrítica del trabajo de campo cara a cara como la condición definitoria de la especialidad (Gupta y Ferguson 1992) y la infatigable promoción de los “pequeños lugares” como los objetos disciplinarios por antonomasia (Eriksen 2001) acentúan el hecho de que las tácticas y técnicas antropológicas usuales no escalan adecuadamente de la casa a la aldea, de esta a la ciudad y luego, más allá, hacia el plano transnacional (cf. Eriksen 2003; Brenner 2004). El señalamiento de esta disonancia dista de ser una mera formalidad. Como ha escrito recientemente la geógrafa Nina Siu-Ngan Lam (2004) “la escala afecta la formulación de un estudio, su contenido de información, sus métodos de análisis, la interpretación de sus resultados y por ende las conclusiones sobre sus patrones y procesos subyacentes” (23). La virtual totalidad de los estudios antropológicos que transitan, sin escalas intermedias, desde el informante individual a la unidad doméstica y de allí hasta el plano global, incurre, con asombrosa ceguera irreflexiva y aunque no se cuantifique en forma explícita, en toda la colección de las falacias estadísticas conocidas, desde el problema de la unidad areal modificable (MAUP) hasta la falacia ecológica, pasando por las paradojas de los sistemas de voto reveladas en el teorema de Arrow (cf. Reynoso 2010). He barrido la bibliografía existente sobre antropología y globalización y no he sido capaz de encontrar un solo estudio de casos cuyo análisis y gestión de datos realice el tránsito del plano local al escenario global con la solvencia técnica que ese salto requiere. Mientras tanto, políticos y operadores de marketing utilizan para su provecho lo que se ha logrado aprender sobre el uso de las paradojas de la agrupación de datos y el dilemas del MAUP con propósitos

que van desde demostrar las tendencias económicas o los hechos sociales que se les antoje hasta fraguar una elección presidencial

- La capacidad de pensar más allá del sentido común, de las distribuciones normales y de la proyección monótona y lineal del comportamiento: estas formas de pensar han sido esenciales en la gestación de los modelos dominantes de prueba estadística, con consecuencias aterradoras en el campo de la medicina y del impacto ecológico. Los antropólogos, a todo esto, se encuentran hoy carentes de todo conocimiento relativo a, por ejemplo, las tácticas de tratamiento de outliers o de los datos que se salen de la norma en la gestión política, social y económica. He escrito un libro específico sobre la decadencia de la antropología en este terreno y sobre el olvido de los saberes concernientes a la emergencia, a las distribuciones alejadas de la normalidad, a las desproporciones entre causa y efecto y a la no linealidad: intuiciones que eran moneda común en la época de Vilfredo Pareto o de Gregory Bateson, y que la antropología actual ni siquiera es consciente de haber perdido (Reynoso 2012).

- La capacidad de discriminación para distinguir entre una teoría y un vocabulario nomenclador, entre un operador teórico o algorítmico y una mera etiqueta conceptual: cuando los defensores de la vitalidad antropológica salieron al cruce de mis malas noticias, uno de los argumentos recurrentes echaba mano de la cantidad de teorías existentes y del número abismal de conceptos concomitantes disponibles para la ontología: esta modernidad es líquida, esta otra sólida; esto es un campo, esto otro una doxa; lo de más allá se entiende como un rizoma y aquello otro es un espacio estriado; este fenómeno hibridado es global y el lugar en el que ocurre es un no-lugar, y así sucesivamente. Si se mira de cerca ese mundo pletórico de una jerga invasora, se advierte, sin embargo, que las presuntas teorías son más bien marcos categoriales que pueden ser útiles, quizá, para ponerle nombres a las cosas o para adjetivar sus atributos, pero que no necesariamente sirven para articular un modelo dinámico, predecir contingencias probables en sistemas de interacciones fuertes o imaginar, por ejemplo, políticas sustentables en situaciones complejas de conocimiento incompleto. Lejos de trasuntar una ampliación de la capacidad operativa, la multiplicación de palabras descriptivas en un esquema teórico sólo alimenta ilusiones parecidas al sueño analítico y posmoderno que pretende, como en la falacia narrativa de Nassim Taleb (2007), que cualquier realidad que se le cruce en el camino deviene comprendida y sujeta a control por poco que se le apliquen los sustantivos que la tipifican o los adjetivos que la deconstruyen.

- Etcétera: sin duda alguna, podría seguir multiplicando ejemplos de pérdida hasta que se quemen las velas, preguntándome qué se ha hecho cabalmente de la antropología urbana, de la antropología organizacional, de la antropología aplicada, de la antropología matemática, de la antropología marxista, de la participación de la antropología en la ciencia cognitiva, y así, valga la expresión, hasta la muerte.

Pero no sólo la antropología se encuentra en crisis. Varios años después de los diagnósticos de Roy D'Andrade y de Marvin Harris que daban por clausurados los momentos de gloria del interpretatismo primero y del posmodernismo después, lo menos que cabe reconocer en ambos casos es que las mejores

intuiciones de sendos movimientos se remontan al pasado más distante, no tan distante como los días del apogeo antropológico pero distante en fin. Ahora bien, las tres peores cosas que le pueden acontecer a un movimiento intelectual de este carácter es: (1) que se corra la voz de que ya no está a tono con los tiempos, (2) que sus propios inspiradores desautoricen las interpretaciones que ellos inspiraron, y (3) que se suscite algún escándalo que empalidezca y haga parecer pequeño el ruido mediático que, en la vertiente contraria, produjera en su momento, por ejemplo, el descubrimiento del infame diario privado de Bronisław Malinowski.

1. La pérdida de actualidad ya se ha señalado y ha sobrevenido del peor modo. Se han publicado al menos ocho artículos o ponencias que llevan por título “qué fue el posmodernismo” (Olsen 1988; Spanos 1990; Frow 1991; Rosenthal 1993; Hassan 2000; McHale 2004; Wandler 2009; John 2011). Tres de ellos son incluso anteriores a mi Obituario. Pero eso no es nada: si se busca en Google la cadena “*Whatever happened to postmodernism*”, estrictamente encomillada, el algoritmo de búsqueda (diseñado con participación de antiguos antropólogos con experiencias en redes sociales) retorna decenas de miles de vínculos. Algo está pasando, sin duda; quizá hasta sea posible que haya otro cadáver sedimentado encima nuestro.

Sea o no de ese modo, a nadie le preocupa determinar cuál es el nombre del marco teórico, el paradigma o la moda intelectual que ha venido a suplantar al posmodernismo; por más que nos resulte difícil de creer tal, parece que se puede vivir sin saber eso. No es importante tampoco que el posmodernismo sea realmente cosa del pasado y que ya no esté vigente (yo, en particular, creo que no es así pero no me distraeré en demostrarlo ahora). Aunque hay que reconocer que no estar en el filo de la moda o haber perdido la frescura no es ciertamente una acusación válida en una genuina discusión científica: el hecho es que el rendimiento de la postura posmoderna señala una caída en la productividad conceptual que no hace más que acentuarse, digamos, de unos veinte años a esta parte.

El primer problema con lapsos como este es que, si veinte años nos parecen poco a los autores veteranos, esa cifra mide casi el paso de una generación. El segundo problema es que esos veinte años no son cualesquiera sino los últimos veinte años, en los que el cambio en todas las disciplinas (aunque bastante menos quizá en la nuestra) se ha acelerado como nunca antes. Peor aún, algunos colegas míos todavía activos que alimentaron sus bibliografías con las traducciones de los clásicos posmodernos, que publiqué un año exacto antes del Obituario, deberían considerar que el movimiento antropológico que ellos abrazaron con tanto entusiasmo ya lleva unos treinta años en el candelero. Tendrían que pensar también que su período de gracia (en el pleno sentido de la palabra) hace tiempo ha caducado y que así como existe el Número de Dunbar que expresa la cantidad de amigos que alguien puede tener, quizás en algún momento alguien proponga otro número límite (que no estaría mal que se llame el Número de Billy) que sea indicador de la cantidad máxima de veces que en la investigación, el debate o la pedagogía, se pueden repetir las mismas

consignas banales como si fuera la primera vez, con la conciencia tranquila y con un guiño cómplice.

2. En cuanto a que los propios inspiradores o pensadores calificados desmientan las interpretaciones antropológicas impropias, en los últimos veinte años esa clase de desmentidos alcanzó una proliferación exponencial correlativa a un número exorbitante de usos conceptuales espurios, usos cuya frivolidad es tanto indiscutible como inexcusable. Eduardo Menéndez (2009), por ejemplo, señala certeramente que en antropología se acostumbra a integrar en un mismo contexto a Foucault y a la idea de sujeto cuando es patente que ese autor no avala ese concepto. En mi libro sobre estudios culturales también registro la reacción airada de Pierre Bourdieu contra las interpretaciones que el posmoderno George Marcus imprime a sus ideas, mientras que, en un reciente artículo sobre Geertz y la historia, rememoro la protesta de Carlo Ginzburg cuando el mismo Marcus intentó cooptarlo para la puesta en valor de su academia (Reynoso 2000, 2011b).

Más recientemente, en fin, he articulado una impugnación del concepto posestructuralista de “rizoma”, el cual se ha construido como contrapartida a elementos de una presunta teoría chomskyana, una teoría a propósito de la cual es obvio, para cualquier persona educada en lingüística, que ni Deleuze ni Guattari tienen la más remota idea de qué se trata (Reynoso 2011c). Lo mismo se aplica, creo yo, a los recursos conceptuales de complejidad presentes en el pensamiento complejo de Edgar Morin, en el paradigma de Fritjof Capra, en la Investigación Social de Segundo Orden y en la autopoiesis, modelos favoritos de más de un antropólogo que yo conozco (Reynoso 2006, Reynoso 2009).

Alan Sokal llama imposturas intelectuales a este género de visiones desquiciadas; yo prefiero llamarlas malentendidos. Pero cualquiera sea el nombre que se le endose, lo concreto es que, en la era de JSTOR, Google y las bibliotecas en línea, ha dejado de ser posible construir sobre fundamentos tan débiles nada que se parezca a una incumbencia disciplinaria sólida o a una ciencia productiva que justifique los costos sociales que ella insume.

Más allá de estos extremos, el fenómeno que delata de manera más estrepitosa el minimalismo neuronal de una parte no menguada de la antropología de la época tal vez sea el uso universal de la idea de “deconstrucción” como una forma de crítica posestructuralista, particularmente severa, encaminada a aniquilar o a sumir en el descrédito lo que se le ponga por delante, sea ello una ideología odiosa merecedora del mayor desprecio o una ciencia difícil que se conoce poco. El propio Jacques Derrida, en su famosa “Carta a un amigo japonés”, tuvo que salir al cruce de esa hermenéutica, originada en una lectura hecha en el seno de la antropología posmoderna norteamericana, la cual los profesionales autóctonos, no obstante su reclamo de una antropología combativa y latinoamericanista, han adoptado con una mansedumbre digna de mejor causa. Acabado este párrafo que me hará ganar no pocos enemigos, lo mejor es dejar que el propio Derrida sea quien se expida en los que acaso sean las líneas más transparentes que jamás escribió (1997):

Pese a las apariencias, la deconstrucción no es ni un *análisis* ni una *crítica*. [...] La deconstrucción no es un método y no puede

ser transformada en método. Sobre todo si se acentúa, en aquella palabra, la significación sumarial o técnica. Ciertamente es que, en ciertos medios universitarios o culturales, pienso en particular en Estados Unidos, la «metáfora» técnica y metodológica, que parece necesariamente unida a la palabra misma de «deconstrucción», ha podido seducir o despistar. De ahí el debate que se ha desarrollado en estos mismos medios: ¿puede convertirse la deconstrucción en una metodología de la lectura y de la interpretación? ¿Puede, de este modo, dejarse reapropiar y domesticar por las instituciones académicas? [...] La palabra «deconstrucción», al igual que cualquier otra, no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar un «contexto». Para mí, para lo que yo he tratado o trato todavía de escribir, dicha palabra no tiene interés más que dentro de un contexto en donde sustituye a y se deja determinar por tantas otras palabras, por ejemplo, «escritura», «huella», «*dif-férance*», «suplemento», «himen», «fármaco», «margen», «encontradura», «parergon», etc. (25, 27)

No me consta, a todo esto, que los antropólogos que han adoptado el vocablo y que fingen aplicar un método que ni siquiera el inventor de la palabra avala como tal hayan sido capaces de situarlo en el contexto que corresponde y de instrumentarlo con la honestidad que todos merecemos o con la inteligencia que su filosofía estipula.⁶

3. El escándalo, finalmente, sobrevino cinco años después de mi primer artículo cuando Alan Sokal (2009 [1996]) publicó un artículo, en un logrado estilo poslacaniano, sobre el advenimiento de una presunta hermenéutica cuántica, en la que proponía renunciar a toda certidumbre, abogando para que incluso las venerables constantes matemáticas (como el valor de Pi) se consideraran de aquí en más como valores variables. El tono del ensayo pulsaba una cuerda que estaba en algún punto entre *Caosmosis* de Félix Guattari, los documentos de la Investigación Social de Segundo Orden, los textos oraculares de Homi Bhabha y los documentos fraguados por el Postmodern Generator, SCIGen o sus variantes.⁷ El caso es que todo el mundo tomó en serio ese *paper*, deliberadamente atroz, que fue reconocido como una farsa poco tiempo después, demostrando

⁶ Una búsqueda de los nomencladores “anthropology” y “deconstruction” en las bases de datos de JSTOR retorna hoy (17 de diciembre de 2011) la friolera de 3.889 artículos; un rastreo conjunto de “anthropology”, “phármakon” o “parergon” (o de cualquier combinación parecida) no retorna ni uno solo: el contexto requerido para que la idea posea algún valor simplemente se ha esfumado, junto con el más leve asomo de coherencia. Lo mismo sucede con el concepto favorito de la antropología reciente, el cual acaso sea el de “campo” de Pierre Bourdieu: en vano se buscará junto a las infinitas menciones de esa palabra el desarrollo metodológico de análisis de correspondencias múltiples que la idea demanda para tener sentido.

⁷ Véase <http://alunsalt.com/2008/03/04/like-the-postmodernism-generator-but-funnier/>, <http://www.elsewhere.org/pomo/>, <http://davidsd.org/2010/03/the-snarxiv/>, <http://www.essaygenerator.com/>, <http://en.wikipedia.org/wiki/SCIGen> y sobre todo <http://pdos.csail.mit.edu/scigen/> (consultados en diciembre de 2011). Algunos de los trabajos producidos por estos generadores de deliberada basura discursiva fueron aceptados en conferencias y publicaciones periódicas importantes.

que la alardeada agudeza crítica de los estudios culturales y su periferia no se encontraban a la altura de su predicamento.

Militante insumiso del marxismo y de la ciencia creativa, pensador cercano a Noam Chomsky y cómplice de nuestro grupo, Sokal (quien estuvo en Nicaragua enseñando matemáticas cuando caían las bombas de los Contras y quien aprendió perfecto castellano leyendo Mafalda) introdujo en el tratamiento de estos temas un sentido del gozo que en mi Obituario faltaba. En la estela de este personaje, quienquiera que incursione en el examen de las formas extravagantes en que los heterodoxos y posestructuralistas de la filosofía y sus epígonos antropológicos explotan conceptos de las matemáticas y las ciencias en el filo de la vanguardia no será defraudado. Al cabo del examen, conocerá otro sentido de la idea del descrédito de los metarrelatos legitimantes y no volverá de la experiencia ni con el humor ensombrecido ni con las manos vacías.

PERSPECTIVAS DE UNA VIDA POST-MORTEM

En los veinte años transcurridos desde el Obituario, los colegas a los que señalé como partícipes necesarios en el vaciamiento de la antropología científica conservaron sus fueros pero debieron pasar tristes momentos más de una vez, sobre todo cuando Geertz finalmente sinceró lo que estaba latente, cuando los posmos agotaron su retórica o cuando las travesuras formalistas del irracionalismo quedaron expuestas como las imposturas o malentendidos que son. Ahora bien, que quienes nos mataron también vayan muriendo no parece servir de gran consuelo ni parece importante aquí y ahora. Lo importante es que, en la coyuntura en que nos encontramos, ni las tribulaciones ajenas ni los problemas propios deberían oscurecer las nuevas oportunidades que parecen abrirse para las futuras encarnaciones de la disciplina o para la práctica que vaya a ocupar su lugar. Sobre la posibilidad de ambas conviene hacer quizá un ejercicio de imaginación.

En la planificación de estas oportunidades lo peor sería enfrascarse en un intento de resucitar lo que antes había. El tiempo cura las heridas. Es preferible, creo, resignarse al cambio de episteme, trascender el dogma y dar vuelta la página. Aquí es donde mi modelo, a despecho de las coincidencias, comienza a tomar distancia de las propuestas de, por ejemplo, Eduardo Menéndez (2009), o del empecinamiento de un Marvin Harris (1999) por volver a machacar verdades de inspiración palpablemente honesta, pero que no están asociadas a instrumentos como los que hoy se necesitan.

Mientras que está muy bien desagraviar propuestas añosas de la antropología científica para hacer frente a los nihilismos de la retórica literaria, la estrategia que he privilegiado aquí es muy otra. No es que las viejas etnografías o las herramientas de la edad de oro no sean preferibles a las crónicas interpretativas del esteticismo o a las rutinas del desencanto posmoderno, pues sí lo son, y abrumadoramente. Después de todo, fueron los diagramas genealógicos de W. H. R. Rivers los que concedieron a los Meriam del Estrecho de Torres el logro jurídico que los antropólogos posmodernos que fueron testigos por la querrela no pudieron garantizarle a los nativos de Mashpee un siglo más tarde (Clifford 1995; Reynoso 2011). Pero dado que incluso las mejores de entre las

antiguas glorias se han contaminado con los vicios del etnocentrismo, la tentación del colorido exótico, la exageración de las diferencias, las fantasías de insularidad, la apoteosis del sentido común, el protagonismo excesivo conferido a la semántica en detrimento de las prácticas, la ambigüedad metodológica, el esencialismo, el individualismo autoral, la cuantificación como fin en sí mismo y el automatismo irreflexivo que motivaron su puesta en crisis, lo más sano, sensato y estimulante es que las demos por muertas, sin perjuicio de retomar sus mejores intuiciones cuando verdaderamente haga falta, si es que en ese instante no se nos ocurre una idea mejor.

Si la antropología ha de encontrar el lugar que se le está reclamando con urgencia en el conjunto de una práctica que no puede ser sino transdisciplinaria, no será por obra de un programa de *back to basics*, de la rectificación de un rumbo perdido o de la resurrección de una ortodoxia cualquiera, así sea la mejor de todas: con la Nueva Etnografía, la Nueva Arqueología, el neomodernismo, el neofuncionalismo, el neoboasianismo, el neomarxismo y el neoevolucionismo, creo que ya hemos concedido demasiada simpatía a la nostalgia, descanso al intelecto, tolerancia a la rutina y anuencia al *statu quo*. Lo que quiero implicar, de cara a mis contemporáneos en las interlíneas de lo que estoy escribiendo, es que, aunque alguna vez se restablezca más o menos intacto el estatuto de una antropología científicamente comprometida y políticamente inobjetable, el futuro de nuestra disciplina no puede consistir en más de lo mismo.

Cuando se realizó la discusión en torno del Obituario todavía no había encontrado en plenitud el procedimiento por seguir para proponer la antropología que presentía necesaria. Sabía que estaba en relación con el modelado complejo, mas este no se hallaba todavía configurado en términos transdisciplinarios. Pero, en los últimos doce o quince años, todo cambió y no porque haya conseguido una formulación ajena *out of the rack* o porque alguien haya tejido una nueva teoría de cobertura a la vieja usanza, sino porque participé activamente, junto a mis equipos de trabajo (fundamentalmente Antropocaos), en la construcción de la clase de modelo que estábamos buscando, en la clarificación de su epistemología y en el trabajo a través de las disciplinas.

La idea que nuclea mi percepción de lo que la antropología podría llegar a ser es la de complejidad. No es una teoría de cobertura monolítica como las de antes, sino más bien un conjunto politético de técnicas basadas en algoritmos que comparten un aire de familia. No es tampoco un concepto urdido por un solo pensador genial en una noche de insomnio. Es un proyecto transdisciplinario, orientado a la práctica, y colectivo en el que he tenido, como otros miles de jornaleros científicos, mi cuota de participación. De hecho, los primeros textos de gran escala en los que se plasma el encuentro entre la metodología antropológica y un amplio conjunto de técnicas y algoritmos de la complejidad en un marco reflexivo son los que he escrito sobre (a) las algorítmicas complejas aplicables en nuestra disciplina, (b) el uso de técnicas de complejidad como eje para el desarrollo de modelos sostenibles en antropología urbana y gestión territorial, y (c) la convergencia de la antropología, la teorías de redes y grafos y los algoritmos de la complejidad (Reynoso 2006, 2010, 2011a). Estos y otros materiales fueron instrumentales en la gestación de cursos, talleres, especializaciones, maestrías y doctorados que se han ido armando, o están en construc-

ción, en Argentina y en el extranjero en torno a muy diversas orientaciones transdisciplinarias. Todo esto se ha llevado a cabo con la antropología como eje e hilo conductor pues, aunque resulte duro de creer, es en ella o en las ciencias sociales más próximas donde se originan muchas de las preguntas para las que los formalismos complejos han sido las respuestas.

No es este el lugar para caracterizar la metodología de trabajo o para describir o promover esos enfoques; baste decir que ellos ni pretenden constituir un nuevo almacén de conceptos ni presentarse como una bala de plata. Tampoco encarnan el retorno de ningún fantasma, pues no se pueden instrumentar más que a costa de un aprendizaje sin atajos y del abandono crítico de una parte sustancial de las viejas usanzas, incluyendo la pretensión de querer alcanzar la mejor de todas las verdades. Ni por asomo me encuentro sugiriendo que este conjunto de instrumentos sea el mejor o el único imaginable; se trata simplemente de un camino que he encontrado, que me ha permitido aprender algunas cosas, que otros han comenzado a recorrer con algún provecho y que no excluye que existan otras formas de concebir la disciplina.

Si algo falló en el Obituario antropológico que abrió el primer número de esta misma revista, fue el hecho de que las alternativas que yo proponía frente al estado de cosas se ofrecían como remedios que paliaban los síntomas, mantenían las certidumbres o disminuían la angustia, antes que como la fundamentación posible, necesariamente disruptiva y pluralista, de una nueva antropología por venir.

BIBLIOGRAFÍA

Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. En R. Fox (comp.), *Recapturing anthropology: Working in the present* (pp. 137-162). Santa Fe: School of American Research Advanced Seminar Series.

Ahmed, A. y C. Shore (1995). *The future of anthropology: Its relevance to the contemporary world*. Londres. Athlone.

Augé, M. (2007 [1992]). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona. Gedisa.

Basch, L., L. Wood Saunders, J. Wojcicka Sharf y J. Peacock (edit.) (1999). *Transforming academia: Challenges and opportunities in an engaged anthropology*. American Ethnological Society Monograph Series. Washington. American Anthropological Association.

Bashkow, I., M. Bunzl, R. Handler, A. Orta y D. Rosenblatt (2004). A new boasian anthropology: Theory for the 21st Century. *American Anthropologist*, 106(3), pp. 433-434.

Berenzon, B., M. L. Flores y G. Lara (1993). Evolución en contrapunto: Réplicas a la muerte de la antropología. *Antropológicas*, n° 8, pp. 5-8. <http://carlosreynoso.com.ar/replicas-a-la-muerte-de-la-antropologia-1993/>. Consultado en diciembre de 2011.

Berremán, G. (1968). Is anthropology alive? Social responsibility in social

anthropology. *Current Anthropology*, 9(5), pp. 391-396.

Brenner, N. (2004). *New state spaces: Urbans governance and the rescaling of statehood*. Oxford y Nueva York. Oxford University Press.

Brightman, R. (1995). Forget culture: Replacement, transcendence, relexification. *Cultural Anthropology*, 10(4), pp. 509-546.

Bruman, C. (1999). Writing for culture: Why a successful concept should not be discarded. *Current Anthropology*, 40, pp. 1-27.

Bunzl, M. (2005). Anthropology beyond crisis: Toward an intellectual history of the extended present. *Anthropology and Humanism*, 30(2), pp. 187-195.

Calcagno, J. (2003). Keeping Biological Anthropology in Anthropology, and Anthropology in Biology. *American Anthropologist*, 105(1), pp. 6-15.

Calvão, F. y K. Chance (2006). On the absence of the metaphysical field: An interview with Marshall Sahlins. *Exchange*. University of Chicago, <http://ucex-change.uchicago.edu/interviews/sahlins.html>. [*Etnográfica*, X(2), pp. 385-394].

Carneiro, R. (1995). Godzilla meets New Age Anthropology: Facing the Post-Modernist challenge to a science of culture. *Europa*, 1, pp. 3-21. Reimpreso en Welsch, R. L. y K. M. Endicott (edit.), *Taking sides: Clashing views in cultural anthropology* (pp. 14-22). Dubuque: McGraw-Hill.

Chioni Moore, D. (1994). Anthropology is dead, long live anthro(a)pology: Post-structuralism, literary studies, and anthropologist's 'nervous present'. *Journal of Anthropological Research*, 50(4), pp. 345-365.

Clifford, J. (1995 [1988]). Identidades en Mashpee. En *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en perspectiva posmoderna* (traducción de Carlos Reynoso) (pp. 327-406). Barcelona: Gedisa.

Damatta, R. (1994). Some biased remarks on interpretivism: A view from Brazil. En R. Borofsky (comp.), *Assessing cultural anthropology* (pp. 119-132). Nueva York: McGraw-Hill.

D'Andrade, R. G. (1995). *The development of cognitive anthropology*. Cambridge. Cambridge University Press.

D'Andrade, R. (2000). The sad story of anthropology 1950-1999. *Cross-cultural research*, 34(3), pp. 219-232.

Derrida, J. (1997 [1989]). *El tiempo de una tesis: Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona. Proyecto A.

Edelman, M. y A. Haugerud (edit.) (2005). *The anthropology of development and globalization: From classical political economy to contemporary neoliberalism*. Oxford. Blackwell.

Eriksen, T. H. (2001). *Small places, large issues: An introduction to social and cultural anthropology*. Londres. Pluto Press.

Eriksen, T. H. (comp.) (2003). *Globalization: Studies in anthropology*. Londres. Pluto Press.

Forte, M. (2008). Anthropology is dead, long live anthropology! (Who wants to leave those golden rule days in the jungle?). <http://zeroanthropology.net/2008/05/13/anthropology-is-dead-long-live-anthropology-who-wants-to-leave-those-golden-rule-days-in-the-jungle/>. Consultado en diciembre de 2008.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Una archéologie des sciences humaines*. París. Gallimard [Traducción castellana (1984): *Las palabras y las co-*

- sas. *Una arqueología de las ciencias humanas*. Barcelona. Planeta-De Agostini].
- Friedman, J. (1987). An interview with Eric Wolf. *Current Anthropology*, 28, pp. 107-118.
- Frow, J. (1991). *What was postmodernism?* Sydney. Local Consumption Publications.
- Furht, B. (ed.) (2010). *Handbook of social network technologies and applications*. Nueva York. Springer.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Nueva York. Basic Books [Traducción castellana con revisión técnica de Carlos Reynoso (1987): *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa].
- Geertz, C. (1980). Blurred Genres: The refiguration of social thought. *American Scholar*, 29(2), pp. 165-179.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. Nueva York. Basic Books. [Traducción castellana (1994): *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona. Paidós.].
- Geertz, C. (1995). *After the Fact: Two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge (USA). Harvard University Press.
- Geertz, C. (2000). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. Nueva York. Basic Books Classics.
- Geertz, C. (2002). 'I don't do systems': An interview with Clifford Geertz. *Method and Theory in the Study of Religion. Journal of the North American Association for the Study of Religion*, 14(1), pp. 2-20. http://www.iwp.uni-linz.ac.at/lxe/sekktkf/gg/GeertzTexts/Interview_Micheelsen.htm.
- Genovés, S. (1978). Falta de penetración de estudios sexuales en Antropología Física y en América Latina. *Revista Española de Antropología Americana*, 8, pp. 221-225.
- Grossberg, L., C. Nelson y P. A. Treichler (edit.) (1992). *Cultural studies*. Nueva York-Londres. Routledge.
- Gupta, A. y J. Ferguson (1992). Beyond 'culture': Space, identity, and the politics of difference. *Current Anthropology*, 7(1), pp. 6-23.
- Handler, R. (1991). An interview with Clifford Geertz. *Current Anthropology*, 32(5), pp. 603-613. http://hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Interview_Handler.htm. Consultado en diciembre de 2011.
- Handler, R. (1993). Anthropology is dead! Long live anthropology! *American Anthropologist*, 95(4), pp. 991-995.
- Harris, M. (1999). *Theories of culture in postmodern times*. Walnut Creek. Altamira Press.
- Hassan, I. (2000). What was postmodernism and what will it become? *20th Century American Literature After Midcentury*, International Conference Proceedings. Kiev, 25 al 27 de Mayo. Dovira Publishing.
- Helm, M. y A. L. Helm (2008). *Genealogy Online for Dummies*. Hoboken. Wiley Publishing.
- Herrnstein, R. y C. Murray (1994). *The bell curve: Intelligence and class structure in American life*. Nueva York. Free Press.
- Ingold, T. (edit.) (1996). *Key debates in anthropology*. Londres y Nueva York. Routledge.
- John, R. (2011). What was postmodernism? INTBAU, *Reconsidering Post-*

modernism. Nueva York, 11 y 12 de noviembre. <http://www.intbau.org/component/content/article/40-category-1/200-recon-pomo.html>. Consultado en diciembre de 2011.

Knauft, B. (1996). *Genealogies for the present in cultural anthropology*. Nueva York y Londres. Routledge.

Kuznar, L. (1997). *Reclaiming a scientific Anthropology*. Walnut Creek. Altamira Press.

Lam, N. S. (2004). Fractals and scale in environmental assessment and monitoring. En Sheppard, R. y McMaster, E. (comp.), *Op. cit.*, pp. 23-40.

Lett, J. (1997). *Science, reason and anthropology. The principles of rational inquiry*. Lanham. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Lewis, H. (1998). The misrepresentation of anthropology. *American Anthropologist*, 100(3), pp. 716-731.

Marcus, G. (1998). *Ethnography through thick and thin*. Princeton. Princeton University Press.

Marcus, G. (1999). *Critical anthropology now: Unexpected contexts, shifting constituencies, changing agendas*. Santa Fe. School of American Research Press.

Markov, Z. y D. Larose (2003). *Data mining the Web: Uncovering patterns in Web contents, structure, and usage*. Hoboken. Wiley Interscience.

McHale, B. (2004). What was postmodernism? Or, The Last of the Angels. En S. Horstkotte y E. Peeren (edit.), *Identities and Alterities*. Amsterdam: Rodopi. <http://www.electronicbookreview.com/thread/fictionspresent/tense>. Consultado en diciembre de 2011.

Menéndez, E. L. (2009). Las furias y las penas: O de cómo fue y podría ser la antropología. Conferencia Inaugural, FFyL, UBA, 3 de abril. <http://carlosreynoso.com.ar/archivos/articulos/Menendez-Furias.pdf>.

Murdock, G. P. (1972). *Anthropology's mythology (The Huxley Memorial Lecture 1971)*. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1971*.

Naroll, R. y R. Cohen (edit.) (1973). *A handbook of method in cultural anthropology*. Nueva York. Columbia University Press.

Olsen, L. (1988). Overture: What was postmodernism? *Journal of the Fantastic in the Arts*, 1(4), pp. 3-8.

Pinker, S. (2003). *La tabla rasa: La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Rabinow, P. (1996). *After the Fact*, reseña de Clifford Geertz. *American Anthropologist*, 98(4), pp. 888-889.

Rabinow, P. y W. Sullivan (comp.) (1987 [1979]). *Interpretive Social Science. A second look*. Berkeley. University of California Press.

Reynoso, C. (1987). Interpretando a Clifford Geertz. En C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (pp. 9-12). México. Gedisa.

Reynoso, C. (edit.) (1991). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona. Gedisa. <http://carlosreynoso.com.ar/el-surgimiento-de-la-antropologia-posmoderna-1991/>. Consultado en diciembre de 2011.

Reynoso, C. (1992). Antropología: Perspectivas para después de su muerte. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, a. 1, n° 1, pp. 15-30.

Reynoso, C. (1993). *De Edipo a la máquina cognitiva: Introducción crítica*

a la antropología psicológica. Buenos Aires. El Cielo por Asalto.

Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: Una exploración antropológica*. México. Gedisa. <http://carlosreynoso.com.ar/apogeo-y-decadencia-de-los-estudios-culturales-2000/>. Consultado en diciembre de 2011.

Reynoso, C. (2006). *Complejidad y caos: Una exploración antropológica*. Buenos Aires. Editorial Sb.

Reynoso, C. (2007). El lado oscuro de la descripción densa (versión 2007). *Anthropologika. Revista de Estudio e Investigaciones en Antropología*. Centro de Estudios e Investigación en Antropología Club de la Serpiente, Arequipa, Perú, noviembre de 2007, pp. 136-193. <http://carlosreynoso.com.ar/el-lado-oscuro-de-la-descripcion-densa-version-2007/>. Consultado en diciembre de 2011.

Reynoso, C. (2009). *Modelos o metáforas: Crítica del paradigma de la complejidad de Edgar Morin*. Buenos Aires. Editorial Sb.

Reynoso, C. (2010). *Diseño y análisis de la ciudad compleja: Perspectivas desde la antropología urbana*. Buenos Aires. Editorial Sb.

Reynoso, C. (2011a). *Redes sociales y complejidad: Modelos interdisciplinarios para la gestión sostenible de la sociedad y la cultura*. Buenos Aires. Editorial Sb.

Reynoso, C. (2011b). Fuera de contexto: La hermenéutica geertziana en historia cultural y arqueología. *Avá. Revista de Antropología*, n° 17, pp. 82-102.

Reynoso, C. (2011c). Árboles y redes: Crítica del pensamiento rizomático. <http://carlosreynoso.com.ar/arboles-y-redes-critica-del-pensamiento-rizomatico/>. Consultado en diciembre de 2011.

Reynoso, C. (2012). *Antropología y estadística: Batallas en torno de la hipótesis nula*. En curso de edición en EAE Alemania. Borrador disponible en <http://carlosreynoso.com.ar/atolladeros-del-pensamiento-aleatorio-batallas-en-torno-de-la-prueba-estadistica/>. Consultado en diciembre de 2012.

Rosaldo, R. (1994). Whose Cultural Studies. *American Anthropologist*, 96, pp. 529-529.

Rose, C. y K. G. Ingalls (1997). *The complete idiot's guide to genealogy*. Nueva York. Alpha Books.

Rosenthal, M. (1993). What was postmodernism? *Socialist Review*, 22(3), pp. 83-105.

Rubel, P. y A. Rosman (1994). The past and future of anthropology. *Journal of Anthropological Research*, 50(4), pp. 335-344.

Rylko-Bauer, B., M. Singer y J. Willigen (2006). Reclaiming applied anthropology: Its past, present, and future. *American Anthropologist*, 108(1), pp. 178-190.

Sahlins, M. (1993). Goodbye Tristes Tropes: Ethnography in the context of modern world history. *Journal of Modern History*, 65, pp. 1-25.

Sahlins, M. (1993). *Waiting for Foucault*. Cambridge. Prickly Pear Press.

Sahlins, M. (1995). *How natives think: About captain Cook, for example*. Chicago. University of Chicago Press.

Sahlins, M. (1999). Two or three things that I know about culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. s., 5(3), pp. 399-421.

Sahlins, M. (2001). Reports of the Death of Cultures Have Been Exagger-

ated. En H. Marchitello (edit.), *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought* (pp. 189-213). Nueva York: Routledge.

Sahlins, M. (2002). *Waiting for Foucault, still. Being after-dinner entertainment by Marshall Sahlins*. Chicago. Prickly Paradigm Press.

Sahlins, M. (2003). Anthropologies: From Leviathanology to Subjectology – And vice versa. Parte 1, *The CSAS Bulletin*, setiembre.

Sahlins, M. (2004). Anthropologies: From Leviathanology to Subjectology – And vice versa. Parte 2, *The CSAS Bulletin*, febrero.

Salzman, P. C. (1994). The lone stranger in the heart of darkness. En R. Borofsky (edit.), *Assessing cultural anthropology* (pp. 29-39). Nueva York: McGraw-Hill.

Salzman, P. C. (2002). On reflexivity. *American Anthropologist*, 104(3), pp. 805-813.

SAS (2002). *Manifiesto de la Society for Anthropological Sciences*. <http://hcs.ucla.edu/new-orleans-2002/sas-press.htm>. Consultado en diciembre de 2011.

Smedal, O. (2001). Bruce Kapferer. An interview. http://www.anthrobase.com/Txt/S/Smedal_Kapferer_01.htm. Consultado en diciembre de 2011.

Sokal, A. (2009). *Más allá de las imposturas intelectuales*. Barcelona. Paidós.

Spanos, W. (1990). What was postmodernism? *Contemporary Literature*, 31, pp. 108-116.

Taleb, N. N. (2007). *The black swann: The impact of the highly improbable*. Nueva York. Random House.

Triandis, H. y R. Brislin (1984). Cross-cultural psychology. *American psychologist*, 39(9), pp. 1006-1016.

Tylor, L. (1998). Visual Anthropology is dead, Long live Visual Anthropology! *American Anthropologist*, 100(2), pp. 534-537.

Visacovsky, S. (1992). Comentario a 'Antropología: Perspectivas para después de su muerte', de Carlos Reynoso. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, n° 2, pp. 91-94.

Wade, P. (edit.) (1996). *Cultural studies will be the death of anthropology*. Manchester, Group for Debates in Anthropology, University of Manchester. <http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/research/gdat/documents/1996.pdf>. Consultado en enero de 2011.

Wandler, S. (2009). What was postmodernism? *Twentieth Century Literature*, 55(3), pp. 416-422.

Williams, R. (1979). *Politics and letters: Interviews with New Left Review*. Londres. Verso Books.

Wolf, E. (1980). They divide and subdivide, and call it Anthropology. *New York Times*, 30 de noviembre, p. E9. <http://es.scribd.com/doc/44485785/Wolf>. Consultado en diciembre de 2011.