

---

**¿ESCRIBIR CONTRA CULTURA?  
REFLEXIONES SOBRE EL TRABAJO ETNOGRÁFICO EN LILA ABU-  
LUGHOD Y CLIFFORD GEERTZ**

*(WRITING AGAINST CULTURE? REFLECTIONS ON LILA ABU-LUGHOD AND  
CLIFFORD GEERTZ 'S ETHNOGRAPHIC STUDY)*

Hernán Gabriel RINCON BONILLA\*

**RESUMEN**

Lila Abu-Lughod realiza una crítica valiosa a la investigación de la antropología. Para ella el concepto de cultura sirve para legitimar discursos políticos hegemónicos y congelar las diferencias y distancias entre las personas. Se reflexionará sobre tal invitación. Concretamente, se discute si la propuesta de escribir contra cultura se aleja de una hermenéutica que opera bajo la lógica del contraste. Para ello, se somete a crítica una metodología basada en la idea de la conexión. Igualmente, se acentúa la crítica de Abu-Lughod a la propuesta investigativa de Clifford Geertz. Se muestran las relaciones y distancias entre ambos autores, subrayando la coincidencia respecto a la idea de familiaridad y la complejidad de asumirla en la práctica investigativa.

**Palabras Clave:** contraste, cultura, diversidad, Etnografía, investigación.

**ABSTRACT**

*Lila Abu-Lughod makes a valuable criticism to Anthropology research. The concept of culture for her is good for legitimating political and hegemonic speeches and suspending the differences and distances among men. We will reflect upon this invitation. Specifically, it is discussed if the proposal of writing against culture can distance from hermeneutics that operates under the logic of contrast. In order to achieve this, a methodology based on the idea of connection is subject to criticism. At the same time Abu-Lughod' s criticism to Clifford Geertz' s research proposal is emphasized. Relationships and distances between both authors are shown, underlining the coincidence regarding the idea of familiarity and the complexity of assuming it in the investigative practice.*

**Key Words:** contrast, culture, diversity, Ethnography, reseach.

La piedra angular de la propuesta de Lila Abu-Lughod (1) es el examen crítico del concepto de cultura que ha utilizado la antropología, en particular, las

---

\* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy, CP 4600 - San Salvador de Jujuy - Jujuy - Argentina.

**Correo Electrónico:** ab\_alvarez500@hotmail.com

---

Hernán Gabriel RINCON BONILLA

etnografías, de manera que se puedan descubrir las limitaciones hermenéuticas y consecuencias políticas que el uso de este concepto ha traficado. Entender la antropología como el estudio de la cultura o de las culturas, muestra el sacudón que implica la crítica de Abu-Lughod y también la importancia de reflexionar sobre sus trabajos. Para la antropóloga es necesario “escribir contra cultura”. Esto causa una sensación de extrañeza para distintos investigadores. Preguntar: ¿escribir contra cultura?, es enfatizar dicha versión crítica. No se trata de responder afirmativamente o negativamente, se trata de entender las preocupaciones de Abu-Lughod. Pero, la presente reflexión no se centra en una única versión. Lila Abu-Lughod en su proyecto investigativo lucha por distanciarse del proyecto de Clifford Geertz (2). Se hace necesario así, reflexionar en alguna medida sobre la propuesta de Geertz. En líneas generales, se pretende con este trabajo crear la ilusión de un cuasi-diálogo de ella con él. El tema discutido por ambos será el concepto de cultura y dos preguntas dirigen los argumentos. Una para Lila Abu-Lughod y la otra para Clifford Geertz. Por una parte, se tiene: ¿escribir contra cultura, al suponer un posicionamiento epistemológico, no exige que la labor antropológica se desembarace de los discursos constructores de diferencias? Y por otra parte: ¿el concepto semiótico de cultura acaso es constructor y justificador de diferencias?

Con respecto a las anteriores preguntas y sus implicaciones para los autores seleccionados, se plantean dos hipótesis. En el primer caso, se estima que la experiencia feminista y *helfie* de Abu-Lughod responde a una necesidad epistemológica de la antropología para asumirse como ciencia, en este sentido, el descubrimiento del yo-quebrado antropológico de Abu-Lughod no se entiende totalmente gracias a su idea política de la cultura o gracias a su atipicidad como investigadora, sino que es posible porque la antropología precisamente ha creado un discurso de diferencias. En pocas palabras, el discurso de diferencias y las exigencias epistemológicas, crean la sensación de yo-quebrado para la investigadora. Lo que conlleva a preguntar: si un discurso de diferencias hace posible escribir contra diferencias, ¿no está presuponiendo la diferencia al querer alejarse de ella?, ¿no queda atada Abu-Lughod a la diferencia? En el segundo caso, se considera que Geertz no desarrolla un elemento epistemológico fundamental en su proyecto interpretativo. Al intentar distinguir guiños de señales basado en lo que dicen sus informantes de sí mismos, no concede la suficiente atención al hecho de que sus fuentes se constituyen desde una base que en este trabajo se denomina: la confianza de la palabra del otro. Dar cuenta de cómo se enfrenta esta experiencia determinará si el concepto semiótico de cultura construye y justifica diferencias. Por último, se invita a percibir que entre ambos análisis se esconde algo llamado familiaridad y que este algo repercute decisivamente en la relación sujeto-objeto.

El presente trabajo se divide en cuatro secciones. La primera es un prefacio donde se comenta la primera parte de uno de los trabajos de Abu-Lughod, con la intención de que pueda percibirse el modo en que la antropóloga perfila su investigación desde el desacuerdo con la investigación de Geertz en Bali. La segunda y tercera sección analizan las propuestas de Abu-Lughod y Geertz. Finalmente, se cierra el escrito con las conclusiones.

En “La Interpretación de la(s) cultura(s) después de la televisión”, se lee: “Si, como hizo Clifford Geertz en uno de sus más reconocidos (por no decir polémicos) ensayos, tuviera que comenzar con un relato acerca de cómo inicié mi reciente trabajo de campo en una aldea, se trataría de una historia de diferencias (Geertz, 1973). Confesaría que, en lugar de marchar de manera anónima por una aldea del Alto Egipto con la sensación de que la gente miraba a través de nosotros como si fuéramos *ráfagas de viento*, mi esposo y yo fuimos inmediatamente reconocidos e identificados con una red social de estudiosos, periodistas y arqueólogos canadienses, estadounidenses y franceses con los que habían tratado los aldeanos.” (Abu-Lughod, 1999, p. 57). La contraposición con Geertz tiene un sentido que debe descubrirse. La autora señala que en la actualidad existe otro proceso en comparación con la experiencia geertziana en Bali. Les “reconocieron e identificaron”, tanto por sus nacionalidades, como por su trabajo y hasta por sus finalidades (Ibíd., p. 58). No llegaron a una aldea como hombres extraños, con costumbres desconocidas y de los cuales hay que mantener cierta distancia dada su extrañeza. Con esto Abu-Lughod sugiere dos cosas. Primero, las nuevas particularidades del trabajo de campo en antropología están basadas no en el anonimato, lo que hace necesario replantear el papel del sujeto que investiga (el yo antropológico). Segundo, son nuevas dichas particularidades porque se diferencian de trabajos anteriores; por ejemplo, a la propuesta de Geertz sí la define el anonimato y también la cimentación de diferencias. La construcción metafórica “ráfagas de viento”, es el modo en que el mismo Geertz se reconoce ante los balineses. La idea del antropólogo invisible y pasajero, más que mostrar cierta sensación vital, encubre la dualidad yo-otro en el trabajo de campo. Su invisibilidad lo diferencia. Su afirmación es que no le reconocieron porque era ajeno a ellos.

Considérese otro fragmento del texto antes comentado. Según Abu-Lughod: “Cuando llegué, en la primavera de 1990, la amistosa bienvenida que recibí se debió también a una intensa curiosidad. Aquí estaba finalmente la esposa. Mi marido había llegado antes que yo, siguiendo los rastros del escritor norteamericano que en 1978 había publicado una popular historia de vida sobre los jóvenes de la aldea. (...) Mi esposo había ubicado a unas pocas personas a través de una amiga nuestra de El Cairo, una folclorista que escribía una disertación acerca de los lamentos fúnebres del alto Egipto: (...)” (Ibíd.). Expone tanto en la cita pasada como en esta, que el trabajo antropológico está fuertemente marcado por interacciones. Una vez más, resalta en la cita que los miembros de la aldea los reconocieron e identificaron, es decir, no eran desconocidos. Además, se esfuerza en comentar el modo cómo terminaron en el lugar de trabajo. Una antropóloga y su marido; él conoce un escrito que lo motiva a indagar sobre la aldea, ellos conocen a una estudiante egipcia que hace un posgrado en Norteamérica; ella a su vez—esto no está en la cita, pero sí en el texto comentado (Ver: Ibíd., p. 58)—conoce a una mujer que vive en la aldea; por último, la aldeana parece no ser ajena a los

---

Hernán Gabriel RINCON BONILLA

estudiantes franceses, canadienses y norteamericanos, es más, muestra interés en que Abu-Lughod le hable sobre la vida americana. Una serie de conozco a este y este a otro y estos a otros, hace que no sean ajenos docentes norteamericanos de aldeanos egipcios. No tenía Abu-Lughod que tratar en su trabajo de campo con un conjunto que le resultaría completamente extraño, su primer esfuerzo fue detectar cuáles tipo de contactos le facilitaran llevar a cabo su trabajo. Que estos contactos la acercaran a una aldeana, que fueran posibles, que los tuviera a la mano para que fuesen aprovechados, muestra que, por lo menos para el caso de Abu-Lughod y su esposo, ellos ya estaban, sin saberlo, indirectamente en contacto con los aldeanos egipcios. En otras palabras, un antropólogo (como cualquier otro estudioso o no) tiene un sin número de posibles relaciones con sus objetos de estudio, sin que los llegue a saber con claridad a menos que se dedique a detectar esas relaciones, porque de alguna manera el aislamiento entre los distintos grupos humanos ha mermado. Desde el momento en que merma el aislamiento e inicia el contacto en todas sus vertientes posibles, puede darse que existan condiciones que faciliten la generación de nuevos contactos. Aparecen redes de interacciones entre personas, por lo que siguiendo la ruta de interacción adecuada puede trazarse una conexión indirecta entre una persona en un punto de la red y otra en otro punto. ¿Qué tiene que ver esto con la antropología? Aparece con fuerza la crítica de Abu-Lughod a Geertz. La “confesión” de que ella participa de una red donde en otro punto está algún posible objeto de estudio. Virtualmente, hay cercanía, hay acceso y hay contacto previo antes de que se estable una relación física y directa con su informante. El trabajo antropológico haría patente la cercanía, que a su vez es justificada por el inminente contacto entre las personas. Conlleva esto a pensar que, a diferencia del antropólogo que cree realiza su trabajo de campo en algún sitio exótico, desconocido, aislado y que, gracias a su labor, lo incognoscible se hace cognoscible —aspectos que resaltan la diferencia; lo ajeno—, la labor antropológica actual no indica acercarse a lo ajeno y fuertemente delimitado, sino dar cuenta que eso que parece tan ajeno y extremo no lo es. Como se ha dicho, de alguna manera hay una interacción previa a la labor antropológica. Por este camino puede explicarse en alguna medida, que Abu-Lughod fuera reconocida al adentrarse en la aldea. Lo cognoscible se hace aún más cognoscible. Dichas redes de interacción facilitan los reconocimientos y las identificaciones antes del contacto cara a cara o de algún trabajo de campo. Debe señalarse también que esto es así no en todos los casos, puede que algunos grupos aún no sean parte de la red de interacción de la que todos formamos parte, por lo que la propuesta comentada aquí no vendría al caso para mencionados grupos.

Por último, se destaca la siguiente exposición: “Me basé en mi identidad semi-palestina para que se notara la diferencia. Pero al final, Zaynab se enteró de que yo provenía del mundo de los extranjeros con quienes había tratado, y aprovechó nuestro tiempo juntas para aprender más acerca de estudios, disertaciones, el costo de la vida en los Estados Unidos, investigaciones y libros entre otros aspectos más problemáticos de la vida euro-norteamericana. Resulté una depositaria de mensajes tanto como una informante y una investigadora. Más

aún: (...) tuve que aceptar con bastante placer el reconocimiento que evidenciaron Zaynab y sus hijos, al igual que la mayoría de las familias, cuando demostré mi interés por la televisión. (...) Fue la televisión, y no el temor espontáneo y común a la policía, lo que nos unió. Este vínculo comenzó a separarme de los demás extranjeros, personas que generalmente, como sabían los aldeanos, no seguían los melodramas egipcios que a ellos los apasionaban.” (Ibíd.). Geertz y Abu-Lughod, parece, buscan una ubicación entre sus informantes. El temor a la policía se refiere al particular modo como Geertz alcanza una relación distinta con sus informantes. En un primer momento, veían a Geertz como una “ráfaga de viento”, luego, tras compartir la experiencia de redada, su figura transparente adquiriría distintos tonos. Geertz era reconocido por sus informantes, su relación con ellos se volvía más estrecha. En el caso de Abu-Lughod, la televisión le permite estrechar sus lazos con los aldeanos. Ella expresa su esfuerzo por “diferenciarse” de los demás investigadores —de conductas y moral no garantizadas—, de manera que logrará lo que Geertz consiguió después de la redada. Al final, alcanzan una distinción. La redada y la televisión fueron los pases que les permitieron obtener el lugar que deseaban para llevar a cabo sus trabajos. Ambas experiencias parecen iniciaciones que otorgan estados previos necesarios para el óptimo trabajo pretendido. Al principio, Abu-Lughod tiene una estrategia para alcanzar tal reconocimiento, pero no le funciona. Ella se la juega por la tal vez simpatía que pueda generar su “identidad semi-palestina”. Explota su orientalidad para hacerse una ubicación favorable con respecto de sus objetos de estudio orientales. Algo así como mostrarse, de algún modo, parte de ellos. Este nuevo dato arroja luz sobre aquella ubicación pretendida, aquél reconocimiento anhelado. Se trata de cierto trato entre el yo y el otro del trabajo de campo. No tanto una observación participante, pero sí ganar cierto estatus que haga que los informantes aporten sus discursos de la manera más transparente para la empresa etnográfica, es decir, un estatus donde el antropólogo confíe en que el mensaje dado por sus informantes es lo más verídico posible. Nótese que, un tipo de experiencia que otorga cierto reconocimiento se toma como herramienta epistemológica. El antropólogo requiere que la información adquirida sea fiable, para lograrlo debe acceder a un especial modo de interacción y de comunicación. Ahora bien, no puede pasarse por alto la distancia de Abu-Lughod con respecto del trabajo de Geertz. La redada y la televisión parecen hechos fortuitos, pero la diferencia es que, en un caso, la pelea de gallos es un espectáculo nuevo, experimentado en la lejanía de Bali, más no en la vida cotidiana de un académico norteamericano; y en otro caso, el gusto por la televisión y en especial las novelas, no sólo se circunscribe a la aldea egipcia, sino que lo comparte una académica americana semi-palestina. La finalidad en ambos casos es la misma; la legitimidad epistemológica de lo dicho por el informante. Pero el modo en que se da esta es distinto; para Geertz habría que verse en una sociedad distinta y experimentar lo exótico, para Abu-Lughod no hay nueva experiencia, sino familiaridad con los pasatiempos de la aldea. Si esto es así, la crítica de Abu-Lughod frente al programa de Geertz alcanza proporciones virulentas. Sobre un modo en que se enseña el trabajo etnográfico, se experimenta otro; algunos elementos se mantienen y otros cambian. Las redes de interacción

---

Hernán Gabriel RINCON BONILLA  
difuminan las fronteras de lo propio y lo ajeno y sobre tal cambio debe dar cuenta  
la antropología interpretativa.

## **SABER ESCAPAR DE LA TRAMPA PERO QUEDARSE PLANTADA ADVIERTIÉNDOLA**

### **EL RETO DE LAS MUJERES MUSULMANAS PARA OCCIDENTE**

La atipicidad de Lila Abu-Lughod en la academia se debe a dos cualidades que enriquecen su personalidad. Por un lado, es militante feminista, de manera que no le parece extraño que los discursos académicos encubran retóricas que justifican jerarquías de género. Pero no sólo de género, sino también de la imposición de un tipo de racionalidad, la occidental. En ambas situaciones opera una misma lógica, se trata del contraste. Por otro lado, es *helfie*, es decir, es una investigadora que no puede separarse tajantemente de su objeto de estudio ya que es de descendencia americana y palestina. Ella estudia a grupos musulmanes para institutos Norteamericanos y ella es en parte palestina. Estas dos cualidades que posee la llevan a indagarse sobre el papel del yo y del otro en los trabajos de la antropología (Cfr. Abu-Lughod, 1991, p. 466).

Por el lado de la militancia feminista, la discusión se alimenta con distintos estudios que tienen en la mira la lucha por el poder. Lo político no puede desprenderse del análisis que invita Abu-Lughod. Pero se trata de un análisis que sobrepasa la discusión de género. Para las feministas, la construcción del yo femenino se ha pensado en contraste con el yo masculino, no sólo para lograr un espacio de expresión y de acción, sino para ganar independencia e igualdad. El proyecto feminista actúa para que las mujeres ganen conciencia de sí mismas y redescubran su propio yo, de manera que puedan reclamar zonas que el hombre les ha arrebatado —aunque, la voz femenina que se reivindicaba, era la de la mujer blanca de occidente—. De igual manera, por el lado de los *helfies*, las presiones de la academia revelan pretensiones políticas, pero en este caso encubiertas por exigencias epistemológicas. El *helfie* debe demostrar una decidida ética profesional que le asegure un trabajo objetivo. La pretensión a feministas y la presión a investigadores *helfies* juegan con una misma lógica, que se afirmó era el contraste. Contrastar tiene la virtud de crear la ilusión de lo concreto. Un contraste opera como herramienta para comprobar ciertas características sobre algo único y diferenciado; comprobar las características es legitimar su autenticidad. Lo contrastado es auténtico, claro y distinguible; principios que los conceptos científicos deberían expresar. Pero el contraste no puede escapar de la oposición, es decir, opera en la diferenciación. Lo auténtico y único, sólo es posible en cuanto diferenciado. No existe contraste de un solo término, siempre implica como mínimo a dos, donde las características propias son percibidas como tal en cuanto que se diferencian de otro objeto. Contrastar crea la distinción yo-otro; la identidad construida en la diferencia. La distinción yo-otro basada en el contraste no es más que un ejercicio racional del que se sirve el proyecto feminista y las presiones a los *helfies*, para nada es algo dado,

CUADERNOS FHyCS-UNJu, Nro. 47: 111-134, Año 2015

---

ni concreto, ni ontológico. Sin embargo, cuando se cree que es así, la concreción se pone al servicio del poder.

La experiencia *helfie* y feminista de Abu-Lughod la llevan a pensar en la construcción yo-otro que hace la antropología. La antropología como discurso construido históricamente se propuso como meta el estudio de lo no-occidental para occidente (Cfr. *Ibíd.*, p. 467). Aún hoy, cuando valora y se moviliza para dotar de voz a los que no han sido escuchados, la relación yo-otro antropológico es la relación occidente/no-occidente, donde estas retóricas son utilizadas para justificar jerarquías, dominios e intervenciones. El caso de las mujeres musulmanas es un ejemplo de estas problemáticas. Su reto para occidente exige ganar los suficientes elementos epistemológicos para dar cuenta de realidades distintas. Pregunta Abu-Lughod: "What images do we, in the United States or Europe, have of Muslim women, or women from the region known as the Middle East? Our lives are saturated with images, images that are strangely confined to a very limited set of tropes or themes. The oppressed Muslim woman. The veiled Muslim woman. The Muslim woman who does not have the same freedoms we have. The woman ruled by her religion. The woman ruled by her men. (...) These images have a long history in the West but they have become especially visible and persistent since 9/11." (Abu-Lughod, 2006, web site). (3).

La cuestión es sobre las imágenes que occidente tiene de la mujer musulmana. Imágenes que luego de los ataques a las torres gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001 han adquirido amplia difusión. Occidente cree que lo que caracteriza a la mujer musulmana es la opresión tanto de los hombres, como de la religión. La mujer musulmana no goza de libertad y ésta idea, que no es nueva, ha penetrado en la conciencia de activistas políticos, feministas y misioneros. Tal interpretación no es nada neutral. Moviliza acciones políticas y justifica violencias de parte de occidente. Según la antropóloga: "An administration—George W. Bush's— then used the oppression of these Muslim women as part of the moral justification for the military invasion of Afghanistan. These images of veiled and oppressed women have been used to drum up support for intervention. Besides the untold horrors, dislocations, and violence these US interventions have brought to the lives of Muslim women in Afghanistan and Iraq, I would argue that the use of these images has also been bad for us, in the countries of the West where they circulate, because of the deadening effect they have on our capacity to appreciate the complexity and diversity of Muslim women's lives—as human beings." (*Ibíd.*) (4).

La opresión de la mujer musulmana, su falta de libertad, creó una retórica que terminó por justificar la invasión a Afganistán. Queda al desnudo cómo cierta interpretación basada en el contraste yo-otro moviliza acciones de violencia. La diferencia, lo distinto, se piensan como anomalías, extrañezas que deben recortarse, fatalidades que no se deben mantener. Suponer la no-libertad de las musulmanas hace posible considerar la cruzada para darle un vuelco a su situación. Que los occidentales estén escandalizados por los modos de vida distintos a los suyos, en especial, el tema del maltrato a la mujer musulmana y se considere la necesidad de salvarlas de tales barbaridades, no sólo revelan las

---

Hernán Gabriel RINCON BONILLA

retóricas del poder para legitimar la imposición del modo de vida occidental —y de las ambiciones económicas que esconde—, igualmente revela un profundo problema epistemológico. Deja ver la incapacidad de pensar la diferencia sin utilizar la lógica del contraste, esto es, pensar lo diferente con términos ligeramente distintos a los utilizados hasta el momento. En la propuesta de Lila Abu-Lughod, las retóricas de la hegemonía del poder se valen de dificultades hermenéuticas. Pensar en el otro es afirmarlo como no-yo, donde yo, no sólo se impone a lo otro, sino que también lo advierte inferior. Y no es que Abu-Lughod esté en pro de una falsa conciencia donde la mujer no se reconozca a sí misma y su sometimiento al hombre, la propuesta es por atender las múltiples condiciones en que los seres humanos viven sus vidas. Pensar que las mujeres afganas no son libres, que deben emanciparse para disfrutar de libertades y privilegios como las mujeres de Europa y América, que deben quitarse sus velos (*burqa*) y utilizar otro tipo de vestidos, es suponer un único y esencial modelo de feminidad (5) —también problemático— y desconocer la multiplicidad de modos de vida fuera de occidente. Una vez más, es necesario sospechar de la identidad circunscrita en el contraste y de la universalidad de los conceptos occidentales, ambos reducen la amplitud de la idea de comprensión y se prestan para las estrategias para hacerse con el poder. En palabras de Abu-Lughod: “And beyond this, is liberation or freedom even a goal for which all women or people strives? Are emancipation, equality, and rights part of a universal language? Might other desires be more meaningful for different groups of people? Such as living in close families? Such as living in a godly way? Such as living without war or violence?” (Abu-Lughod, 2006). (6)

### CRÍTICA AL CONCEPTO DE CULTURA

El proyecto antropológico se nutre de la convicción de que existe la diversidad y sus huellas. Aunque, como se puso de relieve antes, las lógicas occidentales de comprensión del otro son insuficientes. Se dijo que tras el descubrimiento del otro, se movilizan juegos por el poder y se esencializan las identidades. El otro es el alter-yo, completamente extraño, escandaloso, pero necesario para soldar la fragmentaria construcción yo. Este efecto ocurre también, porque en cuanto disciplina que pretende el entendimiento de algunas dimensiones humanas, la antropología debe saberse a sí misma distinta de otras. Resistiéndose a diluirse entre las demás ciencias sociales y humanas, la antropología se la juega por hacer parecer a las comunidades que estudia como “otros” (Cfr. Abu-Lughod, 1991, p. 467). Así, la cultura como fuente para la construcción de otredades es el horizonte que define a la antropología.

La antropología, entendida como el estudio que hace el yo occidental sobre el otro no-occidental, exige para la validez de su discurso dos condiciones: primera, la objetividad del yo, esto es, que el investigador no puede ser objeto de su propio estudio, por lo que yo y otro deben estar completamente diferenciados; y segunda, la extrañeza del otro, la cual se deriva de la anterior, debido a que el antropólogo al estudiar lo diferente lo define en tanto extraño a su propia cultura. En ambos casos ocurre una acción fundamental. Para que se dé el



estudio objetivo de lo no-occidental, es necesario que el proyecto inicie en algún lugar, es decir, necesariamente la empresa inicia con un posicionamiento creado históricamente. Pensar la cultura en cuanto concepto analítico para el estudio humano es una posición histórica y epistemológica, que envuelve problemáticas políticas y hermenéuticas, pero que en todo caso define una particular relación sujeto/objeto de estudio. El yo antropológico está posicionado. Lo que le viene muy bien a Abu-Lughod pues las exigencias de dicho yo-antropológico la hacen experimentar un yo distinto en su labor académica.

Generalmente, a las feministas y *helfies* se les ha considerado como investigadores intrigantes de los ideales de objetividad de la ciencia antropológica, sus trabajos: o son considerados parciales, o subjetivos, o no están hechos para la diversidad de públicos que requieren, o no se mantienen lo suficientemente neutros en la relación que la dualidad yo-otro tiene con los juegos por el poder (Cfr. *Ibíd.*, p. 468-9). Más allá de las exigencias de científicidad que cada disciplina puede establecer para con sus discursos, mencionadas consideraciones expresan la dificultad que el yo de feministas y *helfies* tienen para acomodarse al yo antropológico canónico. Abu-Lughod se resiste al yo antropológico canónico, por lo que propone asumir un yo-quebrado, es decir, transgresor y reaccionario. Sólo bajo este yo-quebrado es posible escribir contra cultura. Para entender su propuesta es necesario precisar aún más los sentidos del concepto de cultura usados por el yo tradicional.

Comenta Abu-Lughod: "*Culture is the essential tool for making other. As a professional discourse that elaborates on the meaning of culture in order to account for, explain, and understand cultural difference, anthropology also helps construct, produce, and maintain it. Anthropological discourse gives cultural difference (and the separation between groups of people it implies) the air of the self-evident.*" (*Ibíd.*, p. 470) (7). Llama la atención el nivel operativo del concepto de cultura para el antropólogo. Es un concepto fundamental para el trabajo hermenéutico de la etnografía, pues se usa para comprender y explicar. Encuadra el acercamiento de un sujeto que investiga a un objeto estudiado. Bajo la potente funcionalidad del concepto, se halla aquel posicionamiento que genera oposiciones. Tal juego de palabras denuncia que si bien el concepto de cultura es hermenéutico, es una hermenéutica que crea antagonismos, ajenidades, otredades, etc. Se trata de comprender la diferencia cultural desde el horizonte de la distancia. No es que el concepto de cultura propicie la idea de un mundo diverso, más bien acentúa que la diferencia está fuera y en oposición de un yo. Por eso, el concepto de cultura interpreta, "produce" y "mantiene" la diferencia; una "herramienta esencial para hacer otro". De todos modos, con este análisis no se piensa que el concepto de cultura utilizado hoy represente los sentidos decimonónicos que lo entendían como ilustración o prestigio, ni siquiera que sea el suplente del concepto raza. El concepto de cultura hoy dista de sus predecesores. Implica un gran paso hermenéutico y político, ya que "(...) permite el múltiplo en lugar de las diferencias binarias (...) quita la diferencia del reino de lo natural y de lo innato (...)" (*Ibíd.*); problemas acusados en otros tiempos. No hay que perder de vista, sin embargo, que hoy los conceptos científicos vuelven a caer en esencialismos que blindan las diferencias.

**LA ESTRATEGIA DE ESTUDIAR LAS PRODUCCIONES-RECEPCIONES TELEVISIVAS Y EL CONCEPTO DE FAMILIARIDAD**

Es necesario, en este punto del desarrollo, realizar dos aclaraciones. Primero, la propuesta de Abu-Lughod no descarta que el trabajo antropológico pueda interpretar y expresar la diversidad. Ella no piensa ni que las personas, ni sus modos de vida, sean idénticos, al contrario, busca un mejor lenguaje para dar cuenta de la diversidad (Cfr. Abu-Lughod, 2000, p. 263). Segundo, las problemáticas comentadas en estas páginas sobre el uso del concepto de cultura y la unilateralidad del yo antropológico no son nuevas, de hecho, muchos antropólogos las habían anunciado antes. Para Abu-Lughod, el dilema está en saber hacer etnografías que den cuenta de las diferencias, pero que no caigan en tipificaciones donde las comunidades estudiadas se presentan cerradas y antagónicas. Su estrategia es el análisis de las producciones-recepciones televisivas y la puesta en uso de lo que llama familiaridad. Lo que debe preguntársele es si con tales ases logra superar su dilema, y si no fuera el caso, mostrar qué ha pasado por alto.

Si el problema viene de escribir culturas, la propuesta que queda, según la antropóloga, es “escribir contra cultura”. Que haya solucionado utilizar el concepto de familiaridad y las producciones-recepciones televisivas, deviene de considerar que el estudio de los discursos y de las prácticas, las conexiones, y las etnografías de lo particular, son los caminos más aptos para escribir contra cultura. El discurso y las prácticas en una comunidad cualquiera acontecen múltiples, diversos y cambiantes. Las conexiones obligan a romper las fronteras presupuestas a los contextos estudiados, de manera que el antropólogo debe dar cuenta de lo que le permitió el contacto, lo que lo llevó al estudio de sus objetos, de las historias que sus objetos construyeron con otros antropólogos, del por qué sus objetos acceden a participar en el estudio, de los cruces entre lo local, lo nacional y lo transnacional —en lo político, económico, tecnológico, etc.—; en general, del mundo que se traza entre ellos. Por su parte, si el producto del antropólogo es un texto, habría que saber si existen modos de escribir resistentes a la caída en los esencialismos. La sospecha de las generalizaciones, hace que la nueva escritura se base en las etnografías de lo particular. Estas, como estrategia retórica, dan cuenta de la experiencia vivida entre el investigador y sus objetos; como estrategia analítica, dejan ver múltiples diferencias hasta entre los miembros de las comunidades estudiadas —por lo que no nos permite homogeneizarlos—; y como estrategia política, desestructuran los lenguajes que legitiman el dominio y las jerarquías.

Elegir como tema de estudio las producciones-recepciones televisivas, es un camino para escribir contra cultura. Según Abu-Lughod: “En *Writing Women’s World*, sugería que podíamos escribir etnografías críticas que fueran contra el núcleo de las desigualdades globales, aunque debíamos desconfiar de su radicalismo y ser realistas sobre los impactos [...] de tales etnografías. Creo que la televisión es particularmente útil para escribir contra ese núcleo porque nos obliga a representarnos a la gente de las aldeas distantes como parte del mismo

mundo cultural que habitamos —el mundo de los medios masivos, del consumo y de las comunidades dispersas de la imaginación. Escribir sobre televisión en Egipto, Indonesia o Brasil, es hacerlo sobre la articulación de lo transnacional, lo nacional, lo local y lo personal. La televisión no es el único camino para hacerlo, por supuesto; (...)" (1999, p. 81). Si bien, el estudio de la televisión metodológicamente invita al análisis de conexiones, prácticas, discursos y la aplicación de etnografías particulares, lo que la cita acentúa es que para escribir trabajos antropológicos contra cultura, lo fundamental es mostrar que los objetos de estudio hacen parte de un mundo común. La conexión como elemento metodológico, es la base de la etnografía crítica. Antropólogo e informante quedan interconectados; la televisión revela que comparten un mismo mundo, que poseen gustos similares, y más importante, que los problemas estudiados van más allá de lo local; tienden a lo transnacional, por lo que es factible que antropólogos e informantes compartan problemáticas. Por lo que, dicha red de conexiones e interconexiones difuminan las fronteras que separan al sujeto con su objeto de estudio. Además, el estudio de la televisión es el estudio de las producciones y recepciones de textos que no se sitúan en un único lugar. Exige al investigador análisis multisitios; debe tratar con productores, escritores, facilitadores, políticas públicas y distintos consumidores. "Tomarse la televisión en serio nos obliga a pensar sobre la cultura, no como un sistema de significaciones o siquiera como un modo de vida, sino como algo cuyos elementos se producen, se censuran, se remuneran y se emiten a lo largo de una nación, incluso a veces más allá de las fronteras nacionales. Es innegable la naturaleza hegemónica o ideológica —y por lo tanto relacionada con el poder— de los textos culturales de los medios masivos al servicio de proyectos nacionales, de clase o comerciales. Esto, a su vez, nos lleva a pensar en el modo en que los aspectos con que contamos para considerar una cultura como local, como los valores morales sobre la edad adecuada para casarse, o la validez de la educación de las mujeres, no son en sí rasgos neutrales a ser interpretados, sino el resultado —a veces contradictorio— de otros proyectos de poder más locales dignos de ser analizados." (Ibíd., p. 72) (8).

Ahora bien, si toda la empresa metodológicamente la encausa la noción de conexión, es necesario profundizar en este concepto. Se considera por ahora, que éste debe derivarse de otro; es la noción de familiaridad. Familiaridad entendida como un concepto epistemológico. Afirma la investigadora: "I argued that in our own socio-cultural worlds, whatever objectification takes place in forms of social-scientific representation is countered by what I called the discourses of *familiarity* —the way we talk about [...] ourselves and our friends and family in everyday life. We know that *everyone is different*, that people are confused, that life is complicated, emotional and uncertain. This counter-discourse does not usually exist for us with regard to distant communities where all we might have is the social-scientific analysis, the ethnographic description, the timeless ethnographic photograph, not to mention popular racism and political domination. (...) I argued that this absence of a counter-discourse produces and reinforces a sense of difference and distance." (Abu-Lughod, 2000, p. 263) (9). Deja claro lo discordante y revolucionario del concepto de familiaridad para el discurso antropológico tradicional. Abu-Lughod

---

Hernán Gabriel RINCON BONILLA propone dos tipos de vocabulario que son utilizados para hablar de los demás. Uno, el vocabulario científico, que en sus derroteros tradicionales para evitar el subjetivismo, plantea la separación sujeto-objeto epistemológico como trato ideal para la interpretación del objeto. Este proceso de captura comprensiva del otro se basa en la fantasía de la suspensión del investigador; sin juicios, valores, o afirmaciones previas, la realidad habla y el sujeto toma nota y ordena. Aparece así, un discurso científico; se obtiene la inmutable instantánea etnográfica. Y dos, lo que denomina discursos de familiaridad. Este vocabulario opera en otro tipo de experiencia, la de la vida diaria, donde se tiene la sensación de hacer parte de un nosotros que reconoce las diferencias individuales. Lo cotidiano tiene la virtud de obligar al trato habitual con los demás, y esto, produce la experiencia de cercanía. La diferencia entre los dos vocabularios expuestos radica en que el segundo no pone entre paréntesis al sujeto que habla de su experiencia intersubjetiva. La puesta entre paréntesis genera la sensación de distancia que, sumada a un vocabulario taxonómico, crea y blinda la oposición yo-otro. El discurso familiar se contrapone al discurso científico tradicional.

La familiaridad es un concepto epistemológico porque propone un trato cercano entre el sujeto y el objeto de estudio. Caen las barreras que separan y distancian, sin que por eso sujeto y objeto de estudio se diluyan entre sí. Lo primero que aparece es el reconocimiento de que uno y otro pertenecen a un mismo mundo y por eso pueden estar en contacto. De esto se deriva que las diferencias, problemáticas y perplejidades no sean propias o reducibles a alguno de estos, sino que son un común denominador de ambos. Nótese que aquí, la diversidad es en cada caso y no para unos u otros casos. El problema en este punto es encontrar un elemento metodológico que explicita la familiaridad en un trabajo etnográfico. Abu-Lughod propone la idea de resaltar las conexiones e interconexiones.

### **¿UN DISCURSO DE DIFERENCIAS QUE PERMITE ESCRIBIR CONTRA DIFERENCIAS?**

Abu-Lughod propone asumir un yo-quebrado que está basado en el trato familiar con el otro. Es quebrado porque no se deja circunscribir en plenitud, ya que siempre está involucrando al otro. Un yo-quebrado no es un yo diferenciado, distinguible, delimitado, sino un yo que se reconoce junto a otro. No se disuelven yo y otro, poseen diferencias que el discurso científico puede expresar, pero no es posible situarlos por separado por más pretensiones de objetividad que se tenga. ¿Supera el dilema de escribir diferencias que no caigan en esencialismos?

Se considera que, Lila Abu-Lughod, si bien logra salir de la trampa del discurso esencialista y proyecta un horizonte investigativo contra cultura, no se distancia lo suficiente del yo antropológico tradicional. Entiende la trampa, sabe salirse de ella y por más que lo haga, se queda advirtiéndola. Varada cerca de la trampa, pero no presa de ella, cae en otra distinta y más compleja. Esto se debe a que no asume el yo-quebrado con suficiente radicalidad. Lo que no se puede ver con claridad, es que el yo-quebrado de Abu-Lughod sustituya al yo antropológico

tradicional. Más bien, parece que ella salta entre uno y otro. O en otras palabras, logra superar el dilema en tanto presenta una estrategia correctiva basada en la metodología que resalta la conexión. En este punto, el peso del proyecto lo sostiene la conexión y la elección de un tema acorde a este, que sería el análisis de las recepciones-producciones televisivas. ¿Son lo suficientemente fuertes estas bases? Tema y método son derivaciones de la urgencia que reclama el yo-quebrado, pero en todo caso no aseguran que el discurso no caiga en nuevos esencialismos. Esto ocurre porque si bien la metodología basada en la conexión se sustenta en la familiaridad, no le hace suficiente justicia. La ilusión aquí es pensar que las conexiones e interconexiones nos familiarizan por mostrarnos el mundo en que compartimos predilecciones y problemáticas. Sin duda, revelan elementos que antes estaban velados, por lo que como estrategia hermenéutica ofrece una mejor comprensión del otro, pero de todas maneras, siempre pueden considerarse como discursos de lo no-occidental. Mostrar distintos cosmopolitismos, multiplicidad de prácticas, variedad de producciones-recepción de textos culturales, problemáticas locales, nacionales y transnacionales, entrecruzamiento de personas e ideas, ponen de manifiesto un mundo común y abierto al otro, pero no necesariamente un mundo familiar. Se concede que Abu-Lughod puede escribir contra cultura; resiste a la caída en esencialismos, a las homogenizaciones, a las imposiciones de jerarquías, a las legitimaciones intervencionistas que esconden el afán de hacerse con el poder, y gana una manera de entender al otro en una mayor complejidad. Pero, el proyecto no está lo suficientemente fuerte pues depende demasiado de su metodología. De manera que, a la larga, puede producir nuevas caídas en alguna clase de esencialismo que, en este nuevo caso, estarían más implícitos, es decir, suavizados. ¿Acaso forzamos nuestro vocabulario familiar de hablar sobre los demás cuando lo utilizamos en el ámbito académico? ¿Hay otras metodologías además de la basada en la conexión? ¿Es posible asumir un yo quebrado con plenitud? ¿Pueden darse otras lógicas para dar cuenta del otro y que satisfagan nuevos requisitos de objetividad?

Por lo pronto, considérense dos de las anteriores afirmaciones. La primera, es un esfuerzo para pensar el yo-quebrado con mayor radicalidad; la segunda, es la idea según la cual Abu-Lughod salta de un yo antropológico tradicional a un yo-quebrado. Antes, se sostuvo del yo-quebrado que, sin diluir las diferencias que puedan existir entre los hombres, invitaba a reconsiderar la relación epistemológica sujeto-objeto de estudio en términos de familiaridad, esto es, que sujeto y objeto están entrettejidos. La primera dificultad radica en apreciar este entrettejido. Si la familiaridad es una experiencia de conformidad, entonces los que conforman son parte de un mismo todo. Se experimentan connaturales, cercanos y concordantes. Colorean la tela llamada mundo con los diversos tonos de cada experiencia de vida. Por lo que, no cabría un posicionamiento en alguna de estas partes para dar cuenta de la otra; esto sería un error en el punto de partida. Tampoco se escaparía del mismo error al situarse en cada caso. Lo que queda es partir de la familiaridad en cuanto tal. Tal vez, este problema epistemológico y a la vez ontológico lo percibió Abu-Lughod y no le quedó más remedio que sustentar su proyecto en la dimensión metodológica. Escribir contra cultura enuncia el tema de la familiaridad, pero no

---

Hernán Gabriel RINCON BONILLA

lo desarrolla. Por otro lado, los objetos de estudio del antropólogo no se piensan como parte de una relación epistemológica, ellos simplemente viven la vida. Es el antropólogo el que se les acerca por más conectado e interconectado que esté con ellos. Abu-Lughod crea etnografías. Echa a andar su proyecto investigativo, viaja hacia donde sus informantes. Si se acepta que la incomodidad de un investigador *helfie* ocurre porque la academia que lo formó como investigador le imposibilita a la vez posicionarse como sujeto investigador y como objeto de estudio, aceptamos que es la academia la que hace que el *helfie* resulte en apuros y descubra el yo-quebrado. La academia no sólo ha sustentado un modo de ver y un modo de tomar nota de lo visto, más complicado aún, la academia parece procurar y justificar dicho deseo de ver. Comentadas afirmaciones llevan a una aparente paradoja. Se trata de ver a la academia y su yo tradicional, como generadora de la experiencia del yo-quebrado. Escribir contra cultura nace de escribir cultura, de manera que escribir contra diferenciaciones tiene lugar porque se escribieron diferenciaciones. En términos generales, se comprueba que la ciencia puede repensarse a sí misma, mantener su cualidad auto-crítica, lo que debería abonar las condiciones necesarias para asumir un yo-quebrado a plenitud. Pero no si se sigue el derrotero perfilado por Abu-Lughod. Su yo-quebrado se experimenta y también define en tanto alter-yo del yo tradicional y canónico. De ahí el problema de quedarse plantada advirtiendo la trampa, pues no puede evitar proceder a modo de saltos entre ambas posiciones investigativas. La resistencia al yo-canónico le procura el yo-quebrado que denuncia los discursos sobre cultura, pero para escribir contra cultura necesita de un objeto de estudio conexo y familiar, que por ser más conexo que familiar, puede percibirse como un otro distante, diferente ahora por su lejanía respecto al lugar que ocupa en la red de conexiones e interconexiones. Es el precio de las resistencias, no se llega a saber qué tanto se debe o se apropia, frente a lo que se resiste. ¿En realidad el concepto de conexión se deriva del de familiaridad? ¿No es, tal vez, una noción que se percibe en el proyecto de escribir contra cultura, pero que no es necesariamente privativa de él?

## **RECONOCER GUIÑOS DE SEÑALES Y RECONOCER LA CENTRALIDAD DEL QUE GUIÑA O SEÑALA**

### **EL CONCEPTO SEMIÓTICO DE CULTURA**

Clifford Geertz evalúa cómo el concepto de cultura ha tenido tantas significaciones en antropología que su uso difícilmente es operable. Un análisis antropológico sobre el concepto de cultura no puede iniciar en las tradicionales construcciones conceptuales creadas por el propio discurso antropológico. Para Geertz las personas viven en “tramas de significación” (Geertz, 2003, p. 20) creadas por ellos mismos, donde cultura(s) son todas esas tramas. La(s) cultura(s) es(son), por ende, completamente dependiente de la producción y recepción significativa de las personas. Nace de las personas, pero también, como un rebote, termina por determinarlas tal y como son. Esto ocurre porque la cultura determina la acción humana, pues les permite a las personas la interpretación de

su relación con el mundo. Al verse inmersa en símbolos significativos, la conducta es conducida, si por el contrario, la conducta humana careciera de relación con los símbolos, todo sería instinto. Afirma Geertz: "Al someterse al gobierno de programas simbólicamente mediados para producir artefactos, organizar la vida social o expresar emociones el hombre determinó sin darse cuenta de ello los estadios culminantes de su propio destino biológico. De manera literal, aunque absolutamente inadvertida, el hombre se creó a sí mismo." (Geertz, 2003, p. 54). Por lo que, el concepto de cultura de Geertz no es sólo una mera trama de sentidos creados, también es vivida en tanto que se opera en ellas, es decir, son efectivamente utilizadas, y además, en cuanto constituyente de la humanidad —un producto que forjó y forja a sus productores, porque las significaciones son sociales según Geertz. Cultura y personas son ontológicamente equivalentes. Los hombres (mujeres y hombres) hacen cultura y la cultura hace a los hombres. No se da el uno sin el otro, son conceptos inherentes. De manera que, hablar de cultura es hablar de las mujeres y los hombres y esta copresencia del uno en el otro dificulta la caída del análisis interpretativo en mero relativismo. La crítica inherente es frente a las supuestas características universales de las mujeres y los hombres. No habría tales, y desarrollar un sistema de investigación que se esfuerce por encontrar dichos universales debe superar enormes huecos analíticos. Lo que muestra la cultura es que: "Sostener la idea de que la diversidad de las costumbres a través de los tiempos y en diferentes lugares no es una mera cuestión de aspecto y apariencia, de escenario y de máscaras de comedia, es sostener también la idea de que la humanidad es variada en su esencia como lo es en sus expresiones." (Ibíd., p. 45) (10). Desde ahora, los humanos como la cultura, no son uniformes, y esto no quiere decir que sea relativo, sino diverso.

Por otro lado, si la cultura determina las conductas humanas, necesariamente debe entenderse como "...una serie de mecanismos de control —planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones, lo que los ingenieros de computación llaman programas— que gobiernan la conducta." (Ibíd., p. 51). Vivir en tramas de significación permite una comprensión sobre el mundo en que se vive y sobre lo que se necesita hacer para vivir en ese mundo. La acción es conducida no sólo por la información genética o las necesidades biológicas. Para vivir es necesario otros tipos de informaciones. Plantea Geertz: "Cuando se la concibe como una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, como una serie de fuentes extrasomáticas de información, la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas." (Ibíd., p. 57). Entonces, el sentido de la significación es orientar la acción. El entramado significativo que es la cultura no es más que las complejas relaciones, y hasta no relaciones, de las significaciones que dotan de sentido a las acciones. Tales significaciones las aprende el individuo en las comunidades donde vive. Cada realización individual de la acción tiene que ver con los vericuetos que la relacionan con las estructuras

---

Hernán Gabriel RINCON BONILLA  
simbólicas de control. Entender la cultura es entender las maneras en que los hombres se orientan en el mundo. Sin duda, existirán múltiples estructuras simbólicas de control para determinadas comunidades, igualmente, no serán las mismas en distintas comunidades debido a que la significación no es algo dado, al contrario, es algo impuesto contextualmente. Es cierto que estas dificultades hacen tortuoso el estudio interpretativo de la cultura, pero no imposible.

### **VERTERSE O ESCRIBIR EN UNA ALDEA**

El concepto semiótico de cultura ¿construye y justifica diferencias?, ¿esencializa la cultura? La cultura que piensa Geertz no parece tener mucho que ver con aquella de la que se revela Abu-Lughod. Geertz también desconfía de las generalizaciones, de las reducciones, de las listas de singularidades. La cultura está para todos y es en todos. Lo que cambian son los modos como se manifiestan estas tramas en cada contexto. Las tramas no son las mismas, pero cada una de esta habla de la humanidad y su diversidad cultural. Entendido así el proyecto, puede descartarse que el concepto semiótico de cultura esencializa culturas. Propone Geertz: “La famosa identificación antropológica con lo (para nosotros) exótico —jinetes beréberes, mercachifles judíos, legionarios franceses— es pues esencialmente un artificio para ocultarnos nuestra falta de capacidad para relacionarnos perceptivamente con lo que nos resulta misterioso y con los demás. Observar lo corriente en lugares en que esto asume formas no habituales muestra no, como a menudo se ha pretendido, la arbitrariedad de la conducta humana (no hay nada especialmente arbitrario en robar ovejas violentamente en Marruecos), sino la medida en que su significación varía según el esquema de vida que lo informa. Comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad. (Cuanto más me esfuerzo por comprender lo que piensan y sienten los marroquíes, tanto más lógicos y singulares me parecen.) Dicha comprensión los hace accesibles, los coloca en el marco de sus propias trivialidades y disipa su opacidad” (Ibíd., p. 27).

Comparte Geertz con Abu-Lughod la alarma sobre las limitaciones interpretativas que conlleva cierta reflexión intersubjetiva en términos de lo ajeno, lo extraño y lo exótico. Si bien Abu-Lughod se basa en la familiaridad y la conexión para hacerle frente al problema, Geertz hace descansar su propuesta en la relación cultura-hombres como ontología de todo ser humano. Sin esa base común para todos los hombres podrían considerarse las culturas como algo singular para cada grupo humano. Pero entender la cultura en sus términos más macro es reconocerla como una propiedad humana que se manifiesta de distintas maneras para cada contexto. El concepto semiótico de cultura por sí mismo produciría el mismo efecto de la propuesta de escribir contra cultura. Lo que vendría a captar el antropólogo son tales formas diferenciadas en que los hombres encaminan sus acciones según los distintos paquetes de sentidos que tienen a la mano. Sólo que Geertz no escribe contra cultura, sino sobre la diversidad de la cultura. La correcta operación del trabajo antropológico ocasionaría que los que leen estos trabajos comprendan la diversidad cultural. Algo así como que se familiarizaran



CUADERNOS FHyCS-UNJu, Nro. 47: 111-134, Año 2015

---

con aquellos a los que trata el autor de la etnografía. “Lógicos”, “accesibles”, “singulares”, ya “no opacos”, el estudio de Geertz parece distanciarse de la lógica occidental del contraste.

¿Escapa Geertz del yo antropológico tradicional? El objetivo del estudio hermenéutico del antropólogo es descubrir y aclarar las estructuras de significación latentes en una comunidad y además, “...determinar su campo social y su alcance” (Ibíd., p. 24). Lo primero que se hace es descripciones densas que puedan descifrar las diferencias entre los guiños y las señales, esto es, que permitan dar a conocer lo que ciertas acciones sociales significan para las personas implicadas. Y lo segundo es especificar la relación entre los sentidos de esta acción y la sociedad en la que ocurren. El análisis se podría llevar, aunque muy precavidos, hasta lo que estas singularidades revelarían de lo societal en sí mismo. Ahora, debido a que los significados encauzan las acciones, el estudio debe mostrar las estructuras que le dan sentido a estas, además de lo que hace que estas estructuras se impongan sobre otras, sus relaciones y no relaciones con distintos elementos y sus implicaciones para la comunidad estudiada. En parte constructo social, en parte director de la acción y en parte constituyente humano, el concepto semiótico de cultura no se deja capturar en conceptualizaciones que homogenizan y distancian las comunidades humanas, sino que explica por qué son diversas y en qué consiste esa diversidad. Sin embargo, en la lectura realizada en el prefacio, se afirmó que el problema del proyecto geertziano consistía en que congelaba diferencias y se definía por su anonimato. Se dijo también que Geertz hacía algo así como verterse en una cultura, ¿cómo se llegó a este error? El proyecto investigativo de Geertz no tiene mucho que ver con la tradición de la que se pretende distanciar Abu-Lughod. Más bien, parece que ambos procuran distanciarse del mismo modelo de hacer estudios antropológicos. El problema está en el acento de Abu-Lughod a la metodología basada en la conexión y su crítica al yo antropológico tradicional.

Concretamente, el problema está en el anonimato de Geertz frente a sus objetos de estudio. Las ráfagas de viento. El uso de tal metáfora hace creer la distancia entre el antropólogo y sus informantes. Pero, lo que no se expresa es que esa distancia tiene que ver, no tanto en partir de una lógica del contraste, sino de una ontología de la cultura donde lo característico del hombre radica en su diversidad. Interpreta mal Abu-Lughod a Geertz si lo comprende en la misma línea de la tradición del yo antropológico canónico. ¿Cómo dibuja Geertz la relación sujeto-objeto epistémico? El estudio parte de una base que reconoce la igualdad ontológica y epistémica —en tanto que toda red de significados es inteligible porque el significado es público— entre el sujeto y el objeto de estudio, y en esa precisa base se halla la cultura —porque la cultura es constitutiva de los hombres. La significación al ser algo impuesto, esto es, un constructo social que a su vez determina la acción social, tiene sentido en la riqueza de sus múltiples formas. Aunque, para aprehender alguna de dichas formas distinta a la que nos son familiares, es necesario superar lo que Geertz llama “la confusión de lenguas”. Por lo tanto, es necesario el texto que aporta el informante; su propia versión de la experiencia cultural. Esto significa que la cultura puede comprenderse sólo

---

mediante la experiencia del otro. El investigador no puede abstraerse de la relación epistémica y, sencillamente, tomar nota de lo que manifiesta su objeto de estudio. ¿Cómo queda así posicionado el yo antropológico de Geertz? Con el otro, en una forma muy similar a la de la familiaridad. No puede tomar un punto de arranque distanciado, sino que se sitúa con el otro, para escucharlo, para interpretar su experiencia vivida, pues de lo contrario no llegaría a diferenciar guiños de señales. Un texto hecho para ser leído y un lector que requiere de ese texto; una relación de intimidad.

### **LAS RÁFAGAS DE VIENTO Y LA PALABRA DEL OTRO**

Sin embargo, el problema de las ráfagas de viento no queda del todo resuelto. ¿Por qué Geertz se muestra anónimo y distante de sus objetos de estudio al inicio de su etnografía? Es tal impresión, la que utiliza Abu-Lughod para dar inicio retórico a su propio proyecto investigativo. Argumentativamente, alejarse de este anonimato le permite reforzar su idea de conexión y familiaridad. Sobre el asunto, apelamos ahora a lo dicho por el propio Geertz: “Si no lográbamos atraparla, sentada o apoyada contra una pared, no decía nada o refunfuñaba un “sí”, que para los balineses es el colmo de lo inexpresivo. Esa indiferencia era desde luego deliberada; los habitantes de la aldea observaban todos nuestros movimientos y tenían abundante y exacta información de quiénes éramos y sobre lo que nos proponíamos hacer. [...] Luego —un día, una semana, un mes después (con ciertas personas ese momento mágico no llega nunca)—, el hombre decide, por razones que nunca llegaré a imaginarme, que uno es realmente y entonces se convierte en una persona cálida, alegre, sensible, simpática aunque, por ser balines, siempre medidamente controlada. (...) En ese momento uno ha cruzado de alguna manera una frontera moral o metafísica. Aunque no se lo tome a uno como un balines (para eso tiene uno que haber nacido en la isla), por lo menos lo miran como a un ser humano y no ya como una nube o una ráfaga de viento. Toda la complejión de las relaciones se modifica espectacularmente y en la mayoría de los casos sobreviene una atmósfera de suave afabilidad, casi afectiva, leve, un poco traviesa, un poco amanerada, un poco divertida” (Geertz, 2003, p. 339-40)

En la cita se localiza una transformación. Una ráfaga de viento se convierte en ser humano. ¿Qué hace que ocurra tal efecto? En el primer momento, la relación de Geertz con su objeto de estudio era indiferente. Por más que intentaba entablar una relación epistemológica efectiva con su objeto de estudio, no podía lograrla. El intento de comprender una cultura distinta estaba fallido. Sin duda, Geertz podría tomar notas de determinados acontecimientos e intentar, imaginativamente, determinar la significación de las acciones sociales acontecidas. Sin embargo, hay buenas y malas interpretaciones. Estas son así, no porque el investigador tenga atributos cognoscitivos superiores o inferiores, sino porque la cientificidad del proyecto exige tratar con lo verosímil, es decir, descubrir los engaños. Por sí mismo no puede lograrlo; insistir en que sí puede es caer en el modelo antropológico que se ha llamado tradicional. Sus limitaciones cognoscitivas

resaltan el papel de un objeto de estudio que habla de su propia experiencia de vida. En otras palabras, el objeto estudiado se auto-interpreta, es decir, es a la vez sujeto y objeto epistémico de su propia comprensión-experiencia vital. Si el objeto de estudio no quiere hacer tal ejercicio, no hay posibilidad interpretativa. Una ráfaga de viento acentúa la incomunicabilidad, es decir, la imposibilidad del trabajo del antropólogo. En segundo momento, la ráfaga de viento desaparece y a Geertz se le reconoce su humanidad (11). El investigador gana algo, un estatus tal vez, como se dijo en el prefacio, que rompe con las barreras comunicativas. Puede desarrollarse entonces un trabajo antropológico.

Ahora bien ¿qué permite la transformación? En este caso es muy ilustrativa la lectura de Abu-Lughod. La transformación ocurre luego de la incursión policial. Después de la incursión, Geertz cruza una "frontera moral y metafísica". La incursión policial causó la relación epistémica sujeto-objeto de estudio. Sobre este punto Abu-Lughod llega al punto más alto de su crítica al proyecto de Geertz. Para ella la relación epistémica puede darse sin apelar a un suceso único, oportuno y casi mágico. Entonces, la familiaridad también mostraría que hay tramas significativas comunes en tramas significativas diferentes y que, por sobre todo, desde estas debe plantearse la relación epistémica. Si esto es así, Abu-Lughod necesariamente debería manejar un concepto semiótico de cultura y esto no parece admisible. Sin embargo, en Geertz la incursión policial reafirma que si el objeto de estudio no quiere ser parte del trabajo del antropólogo, no podrá realizarse ninguna descripción densa. El investigador está sometido a lo que le dice su informante, de manera que para distinguir tics nerviosos de señales o de guiños, necesariamente el antropólogo debe confiar en la interpretación que su objeto hace de sí mismo. La confianza en la palabra del otro es un principio epistémico para el desarrollo de descripciones densas. No es que el antropólogo deba creer en todo lo que le diga su informante, porque indudablemente lo puede engañar. Sino que por más que quiera engañarlo, la palabra del informante le permite al investigador acceder a las tramas de significado. No hay otro camino para Geertz: las etnografías se basan en esa confianza sobre lo dicho por el otro. Además, según Geertz, es el antropólogo el que habla en una etnografía y esto ocurre porque si bien bebe de lo que le dice su informante, imaginativamente intenta recomponer las tramas y estructuras de significado, lo que va más allá de lo que dice el informante. Es un gran salto imaginativo (Cfr. Geertz, 1993, p. 125). Por eso la empresa es una interpretación, pero basada en el complejo dilema de distinguir tics, guiños y señales, lo que resalta el papel epistemológico del informante (12).

## CONCLUSIONES

Entre Clifford Geertz y Lila Abu-Lughod se encuentra un amplio debate (que no se reduce a estos autores) sobre el uso que la antropología tradicional ha hecho del concepto de cultura y sobre el trabajo de campo del antropólogo. Por el lado de Geertz, el concepto semiótico de cultura relaciona epistemología y ontología cuando: se reconoce que el significado es público, que se vive en

---

Hernán Gabriel RINCON BONILLA  
tramas significativas, que la significación direcciona la acción, que la cultura es un producto humano y social. Además, para comprender culturas es necesario remitirse a lo que dicen los informantes sobre su propia experiencia de vida. Aquí hay una relación epistemológica, donde el objeto de estudio se comporta en ocasiones como sujeto que mira sobre sí mismo y además, si lo quisiera, puede compartir esa experiencia con otro sujeto, bajo un trato de intimidad y confianza. Para hacer estudios en una aldea es necesaria la confianza en la palabra del informante. Su papel es central y activo en la relación epistémica.

Por el lado de Abu-Lughod, la etnografía tradicional ha creado y sustentado diferencias entre las comunidades. El concepto de cultura es el que ha permitido tal efecto. Su operación muestra a grandes rasgos la relación de ajenidad entre lo occidental y lo no-occidental. Este modo de interpretación del otro es sumamente limitado, ya que se basa en una lógica del contraste donde lo otro es definido en tanto lo otro del yo. Advertir esta autolimitación hermenéutica se logra desde la experiencia de un yo-quebrado. Para enfrentar esto debe escribirse contra cultura. Tratar los discursos y prácticas, las conexiones y realizar etnografías de lo particular. Además de utilizar un lenguaje de familiaridad cuando se habla de aquellos distintos culturalmente de cualquier nosotros.

Para Abu-Lughod, la familiaridad es un trato con los demás, donde lo primero que hay es la conciencia de un mundo compartido. Para Geertz, la familiaridad parte de la conciencia de que el hombre es diverso como diversa es su cultura y que tal diversidad se puede comprender. En ambos casos, el sentido es el mismo: un modo de comprender al otro que no lo reduzca y un vocabulario que dé cuenta de esa comprensión.

## NOTAS

1) Profesora de antropología y estudios de género en la Universidad de Columbia, Estados Unidos, país de nacimiento. Tiene ascendencia judía y musulmana. Especialista en cultura del Medio Oriente, enfoca su mirada en la mujer musulmana. Su trabajo de campo se focaliza en Egipto, Palestina y con grupos beduinos en el norte de África. También reflexiona sobre la imagen que Occidente tiene de la mujer musulmana.

2) Fue un antropólogo estadounidense. Profesor del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton, New Jersey. Se interesó en el papel de los símbolos en la sociedad. Para Geertz la cultura es una red de símbolos que dotan de sentido el mundo. Estudió especialmente culturas del sudeste Asiático y del norte de África.

3) ¿Qué imágenes nosotros, en los Estados Unidos o Europa, tenemos de las mujeres musulmanas, o las mujeres de la región conocida como el Medio Oriente? Nuestras vidas están saturadas de imágenes, imágenes que están extrañamente limitan a un conjunto muy limitado de los tropos o temas. La mujer musulmana oprimida. La mujer musulmana con velo. La mujer musulmana que no tiene las mismas libertades que tenemos. La mujer gobernada por su religión. La mujer gobernada por sus hombres. ( ... ) Estas imágenes tienen una larga historia en

Occidente, pero que se han vuelto especialmente visibles y persistentes desde el 9/11.

4) Una administración -George W. Bush- utiliza la opresión de estas mujeres musulmanas como parte de la justificación moral para la invasión militar de Afganistán. Estas imágenes de mujeres con velo y oprimidos se han utilizado para conseguir apoyo para la intervención. Además de incalculables horrores, dislocaciones, y la violencia que estas intervenciones estadounidenses han traído a la vida de las mujeres musulmanas en Afganistán e Irak, yo diría que el uso de estas imágenes también ha sido malo para nosotros, en los países de Occidente, donde circulan, debido al efecto amortiguador que tienen en nuestra capacidad de apreciar la complejidad y diversidad de los seres humanos la vida de las mujeres musulmanas. Igualmente, en entrevista con *Asia Society* afirma Abu-Lughod: "Yes, I ask myself about the very strong appeal of this notion of "saving" Afghan women, a notion that justifies American intervention (according to First Lady Laura Bush's November radio address) and that dampens criticism of intervention by American and European feminists. It is easy to see through the hypocritical "feminism" of a Republican administration. More troubling for me are the attitudes of those who do genuinely care about women's status. The problem, of course, with ideas of "saving" other women is that they depend on and reinforce a sense of superiority by westerners. When you save someone, you are saving them from something. You are also saving them to something. What violences are entailed in this transformation? And what presumptions are being made about the superiority of what you are saving them to? This is the arrogance that feminists need to question." [Lila Abu-Lughod. 2002. "Why we can't save afghan women. Interview with Lila Abu-Lughod". (Online Version. Published 2002-04-02, in *Asia Society* (web site). Interview conducted by Nermeen Shaikh of AsiaSource)]. (Sí, me pregunto acerca del muy fuerte atractivo de esta noción de "salvar" a las mujeres afganas, una noción que justifica la intervención americana (de acuerdo con la intervención en la radio de la primera dama Laura Bush) y que amortigua las críticas a la intervención de las feministas americanas y europeas. Es fácil ver a través del "feminismo" hipócrita de una administración republicana. Más preocupante para mí son las actitudes de los que realmente se preocupan por la situación de la mujer. El problema, por supuesto, con las ideas de "salvar" otras mujeres es que dependen y se refuerzan desde el sentimiento de superioridad de los occidentales. Al salvar a alguien, usted las está salvando de algo. También las está salvando con algo. La violencia se implicó en esta transformación? ¿Y, qué presunciones se están haciendo sobre la superioridad de la que usted las está salvando? Esta es la arrogancia que las feministas necesitan cuestionar).

5) La petrificación del feminismo ejemplifica los problemas de tratar con identidades esencializadas. Su ejemplo recuerda que cualquier yo es una construcción, más no una naturaleza hallada, además, el yo caracterizado desde la oposición conlleva al oscurecimiento de la diversidad. (Cf. Lila Abu-Lughod. "Writing Against Culture"..., p. 468).

6) Y más allá de esto, es la liberación o libertad incluso un objetivo por el que todas las mujeres o la gente se esfuerza? ¿Son emancipación, igualdad y derechos

parte de un lenguaje universal? Es posible que otros deseos y sentidos para los diferentes grupos de personas? Tal como vivir en familias unidas? Tal como vivir de una manera piadosa? Tal como vivir sin guerra o la violencia?

7) La cultura es la herramienta esencial para construir otros. Como discurso profesional que se elabora sobre el significado de la cultura con el fin de explicar y comprender las diferencias culturales, la antropología también ayuda a construir, producir y mantener diferencias. En el discurso antropológico la diferencia cultural (y la separación entre los grupos de personas que implica) que está en el aire, es evidente.

8) Puede leerse en Lila Abu-Lughod, "Locating ethnography"..., p. 266: "Television is particularly useful for writing against the grain because it forces us to represent people in distant villages as part of the same cultural worlds we inhabit – modern or postmodern worlds of mass media, consumption and dispersed communities of the imagination. Moreover, to write about television in Egypt or Indonesia or Brazil is to write about the articulation of the transnational, the national, the local and the personal".

9) Sostuve que en nuestros propios mundos socioculturales, la objetivación tiene lugar en las formas de representación social, científicamente es contrarrestada por lo que llamé los discursos de la familiaridad -la forma en que hablamos (...) nosotros y nuestros amigos y familiares en la vida cotidiana-. Sabemos que todos somos diferentes, que las personas se confunden, que la vida es complicada, emocional e incierta. Este contra-discurso no suele existir para nosotros en lo que respecta a las comunidades lejanas donde podemos hacer análisis científico-sociales, descripción etnográfica, fotografía etnográfica sin tiempo, por no hablar de racismo popular y la dominación política. (...) Yo argumenté que esta ausencia de un contra-discurso produce y refuerza el sentido de la diferencia y la distancia.

10) Sobre los argumentos de Geertz a este modo de enfocar la ciencia y los elementos que aporta el trabajo interpretativo de la cultura: "...todavía queda pendiente la cuestión de si tales universales deberían tomarse como los elementos centrales en la definición del hombre, o si lo que necesitamos es una concepción de la humanidad fundada en un común denominador de un orden más bajo. Esta, desde luego, es una cuestión filosófica, no científica; pero la idea de que la esencia de lo que significa ser humano se revela más claramente en aquellos rasgos de la cultura humana que son universales, y no en aquellos que son distintivos de este o aquel pueblo, es un prejuicio que no estamos necesariamente obligados a compartir" (Geertz, 2000, p. 50); y "La idea de que a menos que un fenómeno cultural sea empíricamente universal no puede reflejar nada de la naturaleza del hombre es aproximadamente tan lógica como la idea de que porque la anemia afortunadamente no es universal nada puede decirnos sobre procesos genéticos humanos. Lo importante de la ciencia no es que los fenómenos sean empíricamente comunes –¿de otra manera por qué Becquerel estaría tan interesado en el peculiar comportamiento del uranio?–, sino que puedan revelar los permanentes procesos naturales que están en la base de dichos fenómenos. (...) En suma, lo que necesitamos es buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares." (Ibíd., p. 50).

11) Recuérdese que para Geertz el hombre es: diversidad, cultura y posibilidad de interpretación, por lo que la alusión al reconocimiento de su humanidad cuando trabajaba en Bali, no es fortuita. Está directamente conectada con su propuesta semiótica y ontológica de cultura. Que lo miren “como ser humano” puede entenderse como reconocimiento de la diversidad de redes significativas y la posibilidad de interpretación entre estas.

12) Por lo que no parece satisfactorio entender la descripción densa como un mero espejismo según la referencia de Marín y del Cairo sobre Lindholm. Ellos dicen: “Pero la descripción densa es un espejismo: en efecto, la interpretación de la riña de gallos no hace evidente cómo los balineses se leen a sí mismos, sino cómo los interpreta Geertz (Lindholm, 2000).” Lo que valdría la pena considerar es un contraste entre la lectura aquí propuesta y la de Lindholm. Sí estamos de acuerdo con la otra referencia crítica de Marín y del Cairo y creemos esto debe profundizarse porque tiene que ver con no conocer casi nada de cómo opera el salto imaginativo del que habla Geertz. Comentan: “Adicionalmente, se le criticó la rigidez con la que expresó la dramaturgia de la cultura: los «guiones culturales» que orientan la acción social de los balineses envueltos en la riña parecen ser seguidos con tanta fidelidad que dejan poco espacio para la contingencia (Alexander y Mast, 2006:12).” [Carlos del Cairo y Jefferson Jaramillo. 2008. “Clifford Geertz y el ensamble de un proyecto antropológico crítico”. En: *Tabula Rasa. Núm. 8*; Enero-Junio 2008, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, p. 120.

## BIBLIOGRAFÍA

ABU-LUGHOD, L (2006) The Muslim Woman. (Online Version, consultado el 31 de enero de 2011). [Published 2006-09-01, in Eurozine (web site). Original in English First published in *Lettre Internationale* (Denmark) 12 (2006) (Danish version)] (<http://www.eurozine.com/articles/2006-09-01-abulughod-en.html>).

ABU-LUGHOD, L (2002) Why we can't save afghan women. Interview with Lila Abu-Lughod. (Online Version, consultado el 31 de enero de 2011) Published 2002-04-02, in *Asia Society* (web site). Interview conducted by Nermeen Shaikh of AsiaSource.

ABU-LUGHOD, L (2000) Locating ethnography. In: *Ethnography*. (Online version, consultado el 31 de enero de 2011). [2000 SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi) Vol. 1 (2): 261–267[1466–1381 (2000)12] 1:2; 261–267; 014921].

ABU-LUGHOD, L (1999) La interpretación de la(s) cultura(s) después de la televisión. Traducción al español de Marcos Meyer. (Versión en Internet, consultado el 31 de enero de 2011). [“The Interpretation of Culture(s) after Television”, publicado por primera vez. In: Ortner (1999) *The Fate of Culture*. Berkeley. University of California Press: pp.: 110-135].

ABU-LUGHOD, L (1991) Writing Against Culture (Online version, consultado el 31 de enero de 2011). [From: Richard G. Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe: School of American Research Press, 1991), pp. 137-54, 161-2. Copyright 1991 by the School of American Research, Santa Fe, USA.].

---

DEL CAIRO, C y JARAMILLO, J (2008) Clifford Geertz y el ensamble de un proyecto antropológico crítico. *Tabula Rasa*. Núm. 8; Enero-Junio 2008, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca,

GEERTZ, C (2003) *La interpretación de las culturas*. Traducción de Carlos Julio Reinoso. Barcelona, Gedisa.

GEERTZ, C (1993) De Bali al posmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz. *Alteridades* 3 (5); Conducida por SILVIA M. HIRSCH y PABLO G. WRIGHT.