

## La antropología en América Latina

Conversación entre Néstor García Canclini y Claudio Lomnitz (Columbia University), *Voces híbridas: ciudad, juventud e interculturalidad. Releyendo a Garcia Canclini*, Rectoría General de la Universidad Autónoma Metropolitana, 27 de octubre de 2009.

**NGC:** Muchas gracias, ante todo, no sólo por esta reunión que ha sido muy productiva, y que por fortuna, no sólo está referida a mi trabajo sino a debates contemporáneos. En este contexto me parece muy estimulante continuar la conversación que ya llevamos de hace tiempo con Claudio.

Las corrientes de pensamiento más relevantes para mí –si tú me permites hacer varias reflexiones- son algunas que tienen que ver con el tránsito entre disciplinas. Me formé en filosofía, y desde la licenciatura hasta el doctorado es el único título habilitante que tengo. Mi ejercicio en la antropología es ilegal. Desde el comienzo de mi trabajo, en Argentina, fui relacionando la filosofía con otros campos, y por eso cuando me preguntan sobre los autores con los que me formé y que me influyeron, me enseñaron, o una corriente de pensamiento contra la cual quise rebelarme, se me juntan autores de disciplinas distintas.

Mi primer libro se llamó *Cortázar, una antropología poética*. No pensaba todavía dedicarme a la antropología, poco tiempo después comencé a dictar antropología filosófica y con ese motivo estudié la filosofía de los antropólogos para enseñar antropología en la Universidad de la Plata y después en la de Buenos Aires. Pero ¿por qué una antropología poética en Cortázar? En un sentido amplio buscaba la concepción del hombre en la literatura cortazariana, pero también veía una poética en su obra. Así fui vinculando lo que podría ser una concepción del hombre en sociedad en el sentido antropológico y un acceso poético a ese conocimiento, distinto del conocimiento científico. Puedo decir ahora las dos razones por las que después no quise reeditar ese libro. Una fue que Cortázar cambió mucho al año siguiente de que yo lo escribí. A

él le gustó y me envió tres cartas magníficas, incluso con debates, me decía a ese personaje yo no lo vi así; pero bueno, el lector tiene derecho a verlo de otra manera. Le gustó mucho el libro, pero él cambió después; escribió

### *Último round*

, otro tipo de obras, que me obligaban como a reescribir mi libro y yo quería hacer otras cosas. Estaba en una búsqueda que tenía que ver más con la relación de la filosofía con las artes visuales y con la epistemología, que han sido dos líneas directrices de mi trabajo hasta hoy. La otra razón por la que no quise reeditarlos fue porque era un trabajo muy sartreano. Yo estaba fascinado a los 27 años con Sartre e hice un Cortázar demasiado sartreano. No es que no hubiera afinidades entre ambos autores pero me pareció que había una identificación excesiva y poco trabajo crítico de mi parte como a veces ocurre cuando uno se entusiasma mucho con una figura. Gran parte de lo que hacíamos en Argentina en ese momento y en otros lugares de América Latina era tomar a Sartre casi como un autor latinoamericano. Entonces hasta podría decir que me había ocupado de dos autores latinoamericanos, uno era Cortázar y el otro era Sartre, los dos me influyeron mucho, y tomé a Cortázar como hoy tomo a muchos artistas visuales, como pensadores e investigadores.

Se mencionó hace un momento esta tarde, creo que fue Ana Rosas, el trabajo de antropología visual que hicimos en el programa de Cultura Urbana. Integramos a un fotógrafo como investigador, no un científico social en el sentido de lo tradicional, sino un fotógrafo que tenía ya una disciplina de investigación como Pablo Gasparini. A mí siempre me atrajeron esos escritores, artistas plásticos, o cineastas que hacen de su carrera creativa un camino cognitivo. Esas fueron dos figuras iniciales muy importantes. Me entusiasmé en Argentina también con Octavio Paz, leía a muchos autores mexicanos antes de venir a México, los que más se divulgaban internacionalmente, como Paz, Fuentes, Monsiváis y también comencé a leerlos en la Revista de la Universidad, que llegaba a la Universidad de la Plata.

Algunos antropólogos brasileños que comencé a leer en esos momentos y también algunos sociólogos de aquella época me impactaron. Para no hacer la lista muy larga, daría un salto y diría que las corrientes de pensamiento latinoamericano que han sido más relevantes para mí (y también fuera de América Latina), son precisamente las de estos autores que hacen cruces transdisciplinarios, tú decías heterodoxos. Desde el comienzo me interesaron mucho los filósofos y los antropólogos que eran filósofos en transición y antropólogos en tránsito, o sea, no tomaban la disciplina en la que uno esté -en este caso la antropología- en el sentido más común de la palabra, como algo que disciplina, que obliga a ir por un cierto camino, sino como figuras que se mueven con libertad.

Por supuesto, no fui el primero, hubo algunos muy ilustres que habían hecho esto. Lévi-Strauss estudió filosofía, después se dedicó a la antropología y se convirtió verdaderamente en un antropólogo, no tanto en el trabajo de campo, sino en su trabajo extraordinario de interpretación

de los mitos, de las estructuras de pensamiento, de parentesco. Clifford Geertz se graduó en filosofía y siguió teniendo a lo largo de toda su vida trabajos filosóficos, artículos filosóficos de primer nivel, discusiones desde la antropología pero con los filósofos. Eran pensadores en tránsito. Afortunadamente, en América Latina hemos tenido y tenemos muchos investigadores así, en esta misma sala. Lo que escuchamos de Jesús Martín Barbero esta mañana, es un testimonio del tipo de estrategia de conocimiento que se nutre en varias fuentes con versatilidad para usar recursos de disciplinas distintas. Un riesgo de esto es el enciclopedismo; el otro riesgo es el eclecticismo.

A mí no me parece malo el eclecticismo, salvo cuando no tiene autocrítica epistemológica, cuando no piensa las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino cuando toma de distintos lugares y hace lo que sería una pésima hibridación, un patchwork que puede servir a lo mejor para cubrirse un poco, como todos los patchworks, pero no para producir conocimiento nuevo.

Trabajar en las fronteras de las disciplinas fue lo que me llevó a elegir el autor en el cual me concentré como objeto de investigación de la tesis de doctorado, *Merleau-Ponty*, porque era me permitía ajustar cuentas con las tres formaciones que yo había tenido en mi carrera de estudiante, que eran fenomenología, estructuralismo y marxismo.

*Merleau-Ponty*

estaba en la intersección de estos tres y elegí para que dirigiera la tesis a Paul Ricoeur, porque fue, aún más que

*Merleau-Ponty*

, un pensador de las intersecciones. No tenía una teoría sistemática en filosofía, no es reconocido por eso, sino por haber pensado los lugares de fricción entre las teorías, entre las disciplinas, los lugares donde se tocan y hacen ruido, hacen chispas.

Pensar ahí, en las intersecciones, tiene una gran fecundidad.

CL: Doy las gracias por la invitación. Es un enorme gusto estar acá, en un evento, en estas celebraciones; es un honor, desde luego que agradezco, todo eso se suma a la fortuna, al privilegio que he tenido de ser amigo de Néstor tantos años. Hemos podido tener conversaciones menos estructuradas que esta durante casi 20 años. Hubo cierta ambigüedad en la invitación, a mí no me dijeron debate pero sí conversación, pero luego harían preguntas.

El formato es algo *a caballo* entre una conversación y una entrevista creo, la conversación es

un arte efímero como el del haikú, yo escribí mis preguntas esta mañana, temprano, pensando qué vamos a conversar con Néstor, y con la seguridad –porque lo conozco, somos amigos- de que si no le gusta lo que planteo, planteará otra cosa. Está entendido que lo que yo planteo aquí no es necesariamente de lo que vamos a hablar. Sí se nos convocó a hablar de antropología en América Latina, creo que estas reflexiones en torno a la formación filosófica son para mí sumamente interesantes.

Yo había pensado comenzar con unas preguntas en torno a los años ochentas, la época en que la mirada tuya realmente impacta fuertemente la antropología latinoamericana, la antropología mundial, y es una mirada que coincide, en general, con la transformación del pensamiento en torno a la mundialización, la globalización, etc. Había pensado una primera pregunta, un tema un poco local mexicano, pero que creo tiene ramificaciones hacia América Latina de una manera un poco diversa. Fue ese momento, un momento sobre el que escribí un ensayo hace como 15 años, que se llamaba *Descubrimiento y desilusión de la antropología mexicana*, en que el finado Alejandro Figueroa, muy recordado amigo antropólogo que fue director brevemente de la Escuela Nacional de Antropología, poco después de entrar a la dirección de la ENAH –creo que tú eras profesor de la ENAH en ese tiempo- hizo un concierto de rock para mejorar un poco la cuestión. Él había trabajado con los yaquis y trajo un curandero para hacerle una limpieza a la escuela. La escuela en ese tiempo la necesitaba –siempre la ha necesitado, lo digo con todo cariño- entonces Alejandro tenía como esa clase de chispa y creatividad, se le ocurrió traer al curandero, él vio como estaba la cosa, la escuela había dejado el museo, estaba en Cuicuilco, junto a la pirámide, entonces el curandero vio el rollo y dijo —aquí el problema está así, la Escuela la construyeron mal orientada con relación a la pirámide, entonces toda la mala vibra de la pirámide se va a la Escuela, y toda la buena vibra se va al frente, al Perisur. El diagnóstico del chaman era muy certero y muy indicativo de la crisis en la que estaba la antropología mexicana en los años ochenta. Lo interesante es que justamente en esa tensión surge tu trabajo, es decir, te fuiste a Perisur por un lado, y también a la pirámide, el eje fue más para ti la Escuela que la pirámide, la Escuela te sirvió para unir la pirámide con Perisur, y sobre todo para entrar a Perisur –bueno, todos entrábamos a Perisur- para ver Perisur, sí es una tarea del antropólogo. Quería comenzar hablando sobre ¿cómo caracterizarías tú el cambio en la antropología en los años ochenta?

**NGC:** Era un momento apasionante porque no sólo descubrí la antropología en México. Como les decía, había estudiado teóricamente a unos cuantos antropólogos para poder dictar antropología filosófica, pero no había hecho trabajo de campo en Argentina, salvo una pequeña investigación en sociología de las vanguardias artísticas de los años sesenta, pero era más sociológica que antropológica, no iba mucho más allá de entrevistas con protagonistas. En México descubrí el modo de hacer antropología, en realidad junto con los alumnos. Nos subíamos a una combi y nos íbamos a Michoacán, con viáticos y apoyo de la ENAH. Participaba mucho en los debates, que eran muy vivos en la Escuela, entre varias corrientes, había sectores marxistas más duros, menos duros, había sectores etnicistas –la línea de

Bonfil, Stavenhagen- y había otras variantes de pensamiento crítico en general que no necesariamente iban en la misma dirección .

Una anécdota que me gusta contar es que el primer año cuando comencé a dar clases en la ENAH, tenía un curso de unos 70 alumnos. Llego un día y había sólo seis. ¿Qué pasó?... Están en asamblea. ¿Por qué es la asamblea? Bueno, porque quieren cambiar el plan de estudios. ¿Y ustedes por qué no fueron? Entonces, me dice uno de ellos, que era “el Pino”, Salvador Martínez de Ila Roca, el líder del 68, porque yo ya estudié economía y quieren poner más cursos de *El Capital*, pero yo vine acá a estudiar antropología, o sea mitos, religión. Venía de economía, sigue siendo marxista, pero en realidad iba a la ENAH a hacer un cruce distinto.

Me hice amigo de muchos colegas, aprendí de gente como Bonfil, Stavenhagen, pero también de compañeros de esa época, y mucho de los estudiantes. Los primeros años de licenciatura en la ENAH fueron muy atractivos, muy motivantes, pero la gran experiencia formativa para mí en la antropología mexicana fue en la maestría, que contribuí a crear, y donde había alumnos excelentes, había un poco menos de aceptabilidad indiscriminada como había en la licenciatura de esa época en la ENAH, se seleccionaba más. Ahí conocí a muchos de los que hoy están aquí en esta sala, que después pasaron de la ENAH a la UAM, como Lalo Nivón, Raúl Nieto, Patricia Safa, Ana Rosas, y muchos otros que fueron estudiantes de la maestría. Yo les di clases pero veía como avanzaban las investigaciones de ellos, sobretodo haciendo investigaciones sobre Tijuana o sobre la Ciudad de México, incorporándolos a ellos como colegas. Me di cuenta que comenzaban a suceder algunas cosas distintas del debate que yo percibía, porque el debate, a mi manera de ver, estaba muy instalado doctrinariamente en esa época, se trataba de salir de un México para pasar a otro, salir del México indigenista, como intersectar a los etnicistas, a los críticos del 68, profesores y estudiantes. Al mismo tiempo había una adhesión masiva al marxismo, como hubo en toda América Latina en ese periodo y bastantes años más, entonces eso se traducía en hacer agendas, que hoy veo más doctrinarias que empíricas. La pregunta era si había que proletarizar a los campesinos o campesinizar a los indígenas. Había muchos conflictos acerca de cómo construir actores sociales que nos ayudaran, primero a conocer mejor la realidad, pero rápidamente, demasiado rápidamente quizá, a convertirlos para formar en ese México unipartidario, un país democrático, una sociedad participativa, la que había surgido del 68.

No tuve oportunidad de conocer México sino ocho años después del 68 cuando llegué. Pero veía que había otros colegas y sobretodo alumnos de la generación siguiente con los que no tenía tantos años de diferencia, que ya empezaban a preocuparse por nuevos campos que la antropología no había tratado, no sólo los indígenas, las artesanías (que yo mismo comencé a estudiar, por donde entré al campo en México) sino también las cuestiones obreras e industriales como Raúl Nieto, los suburbios de la ciudad, como Eduardo Nivón, las comunidades migrantes, las industrias culturales que aparecían como un tema muy novedoso.

Había muchos otros temas que irrumpían con efervescencia y que después encontré en la UAM, un poco más ordenados, más estudiados en profundidad. Ese fue el panorama en el cual me fui moviendo y yo sentí que acompañaba muy bien mi dinámica interna para pasar de la filosofía a la antropología, y de Argentina a México. Esa fue una de las razones por las cuales después de estar tres años dictando epistemología de las ciencias sociales y estética en la UNAM, decidí dejar la Facultad de Filosofía y Letras y pasar a la ENAH, y después insertarme en la UAM.

**CL:** Pero en la cuestión específica del consumo, hay dos problemas que eran un poco dificultosos para la antropología y que se habían estado enfrentando y desarrollando desde antes. Uno es el del estudio de la ciudad del que se ha hablado ya mucho, tal vez podamos hablar un poco sobre eso; otro es el tema del consumo mismo, es decir, el tema del consumo es una cosa que tiene una raigambre potencial, que se podría ver desde una genealogía antropológica honda, es decir, uno podría verlo desde el punto de vista de teoría e intercambio de Mauss en adelante, o no, y por alguna razón a los antropólogos de la época se nos dificultaba el análisis del consumo, y al mismo tiempo una vez que se hace el análisis del consumo desde un ángulo, tal vez no necesariamente tan antropológico, se dificulta también lo de la genealogía, lo de los estudios del intercambio. ¿Tú sentiste que había una resistencia disciplinaria cuando abriste tu mirada a los temas que tenían que ver con la vida urbana, del modo de mediar a través del consumo?

**NGC:** Lo veo un poco distinto, sobre todo por la manera en que yo llegué a plantearme las preguntas sobre el consumo. Tenía que ver con preguntas antropológicas porque yo empecé a preocuparme por las políticas culturales, cómo se construía la oferta cultural en México, cómo se establecían formas de selección, de discriminación, de diferenciación y desigualdad, cómo se construía la distinción simbólica, en términos de Bourdieu, a través de políticas culturales, pero no encontramos material que nos dijera que pasaba en la recepción de esas políticas culturales, en el consumo propiamente o en las políticas de apropiación y recepción como diríamos hoy. ¿Qué le sucedía a la gente cuando recibía las políticas culturales o cuando era indiferente a esas políticas y frente a las acciones mediáticas. Entonces la pregunta para mí fue antropológica, y la vinculé con dos libros, uno el de Apadurai, *La vida social de las cosas*, y el otro, el de Mary Douglas sobre consumo, donde descubrí la frase que después me atribuyen a mí, y que se ha hecho bastante repetida, de “el consumo sirve para pensar”. En realidad fue una adaptación de la frase de Mary Douglas que en su libro dice “las mercancías sirven para pensar”, así como en otros libros ella se preguntaba -es el título de otro de sus libros-

*Cómo piensan las instituciones,*

que son modos evidentes de relacionar antropología y filosofía, modos de preguntarse en el consumo cómo se piensa, cómo las personas comunes que consumen, están pensando, están discriminando, organizando su presupuesto, diciendo en esto voy a gastar, en esto no, por tales valores, por tal modo de hacer estrategias con mi vida, de dar sentido a la vida; por lo tanto, establecer una relación entre ese acto que muchos pensaban irracional, el consumo, y

formas de pensamiento subyacentes más disponibles, más permeables para una mirada antropológica que para una mirada de encuestador sociólogo o político cultural.

**CL:** Ese libro de Mary Douglas que también tiene una sección sobre la mercancía como una producción cultural, está escrito desde una tradición estructuralista con la que tú estabas muy familiarizado por tu formación como filósofo, y a demás por tu relación con la crítica de arte, con la crítica literaria. Sin embargo, el estructuralismo de la antropología mexicana de los años setenta y ochenta, no necesariamente estaba demasiado difundido o aceptado, y si estaba, lo era a través de miradas como la de Althusser, o posiblemente para algunos pocos iniciados, una mirada levemente posestructuralista como Bourdieu. ¿Encontraste resistencia? ¿Qué tanto trabajo de conversión sentiste que tuviste que hacer en la ENAH en los años ochenta para abrir diálogos incluso que estaban presentes, como dices en la antropología, o tal vez no tanto dentro de la antropología latinoamericana?. Primera sub pregunta, ¿tu nexos o conexión con la antropología brasileña te ayudó en esto, es decir, crees que el problema con el estructuralismo era más bien una bronca mexicana que no estaba tan a flor de piel en el caso brasileño, ya sea por la presencia misma de Lévi-Strauss allá durante la guerra o no pasa por ahí la cosa?

**NGC:** Para mí es más amplio. No fue sólo con el estructuralismo. Había algunos pocos buenos levistraussianos en esa época en México, incluso en la Escuela de Antropología, se enseñaba Lévi-Strauss y algunos eran fervientes, pero en general a mí me llamaba la atención que había un cierto ensimismamiento en los objetos de estudio mexicanos con las teorías endógenas generadas en México o las conceptualizaciones con que se interpretaba desde México. Entonces no había una gran permeabilidad a las grandes corrientes internacionales. Me parece que hace muy pocos años la antropología mexicana se ha vuelto más cosmopolita. En ese sentido, Brasil es otra historia, ellos han salido muchísimo a estudiar al extranjero, han invitado a muchísimos extranjeros. En México, tengo la impresión (a lo mejor me equivoco, ustedes conocen, y varios de los que están aquí conocen mejor que yo, la historia de la antropología mexicana), pero me parece que la influencia de la antropología extranjera, sobretodo estadounidense en México, tuvo que ver con antropólogos estadounidenses que vinieron a estudiar a México. Entonces dejaron su marca, de Boas en adelante, y tenían discípulos que se formaban con ellos, enseñaban a conocer las cuestiones étnicas, las relaciones interétnicas en México y se pensaba en relación con esos referentes, pero el debate internacional de la antropología era mucho más complejo.

**CL:** Pasando a otro tema relacionado todavía con la época que tiene que ver con tu trabajo en Tijuana, el tema fronterizo, que se relaciona tanto con el concepto y la discusión en torno de lo híbrido (podría ser interesante algún pequeño comentario en torno a la discusión de Jesús Martín Barbero esta mañana en torno de lo híbrido, creo que se podrían decir algunas cosas) pero la cuestión de la frontera México-Estados Unidos, en los años en que tú y Paty Safa

hicieron ese trabajo y cuando lanzaste el libro de las *Culturas híbridas*, la frontera en México se convirtió en una conceptualización internacional muy grande, en Estados Unidos ciertamente, en México ni hablar pero también en América Latina, en Europa, en fin, en una serie de lugares. Esa frontera se convirtió en un espacio conceptualmente importante. Al mismo tiempo, la verdad del asunto es que es una frontera históricamente y sociológicamente bastante rara, digamos por ejemplo, para América Latina, única, no hay otro país latinoamericano que tenga algo parecido y en el mundo en general no sé si haya una frontera —no hay una exactamente como esta— pero no sé si haya alguna ni siquiera muy parecida. Pensé que me podrías decir, tal vez dos o tres cosas sobre ¿por qué en ese momento esa frontera se convierte en un espacio etnográficamente evocativo? Porque está claro en la historia de la antropología que una buena parte de la conceptualización de la historia de la teoría antropológica pasa por etnografías ejemplares de lugares, que por laguna razón la conjunción de tema y lugar tienen un impacto grande en la conceptualización. Es así, más o menos, que marcha la teoría en la antropología, este punto nodal de Tijuana y la frontera tuvo este impacto y quería escuchar un poco qué piensas sobre eso.

**NGC:** Sí, Tijuana reconfirmó lo que veían pensando sobre la hibridación, pero para mí, la importancia de la noción de hibridación, o más que la noción, como instrumento heurístico, como modo de realizar descripciones, porque a lo mejor ahora podemos hablar un poco más de eso, para mí la hibridación es mucho más que un recurso descriptivo, comenzó a formarse para mí en Michoacán, al estudiar mucha bibliografía, —elegí en parte Michoacán porque me fascinó mucho, yo fui invitado, (te lo cuento brevemente porque si no nos vamos a disparar) pero creo que como condición de reproducción del conocimiento puede tener su interés. Yo llegué en agosto del 76 a México, di dos conferencias en Filosofía y Letras, fueron las dos primeras que di y al final de la segunda conferencia llegaron dos estudiantes y me dicen —queremos invitarlo como profesor de tiempo completo en la universidad, en Morelia. ¿Ustedes están eligiendo a los profesores de tiempo completo? Yo venía de una experiencia de autogestión estudiantil en Argentina que había sido bastante catastrófica. —No, acá tenemos una carta del rector que nos autoriza a buscar profesores de tiempo completo. Les dije, ni ustedes me conocen bien a mí, ni yo conozco Morelia, mejor me invitan, doy una conferencia, conozco el lugar y hablamos con calma. Entonces fui en uno de esos avioncitos que eran del tamaño de una combi, era una combi con alas que iba a unos 100 m de altura y no había todavía un buen aeropuerto en Morelia. Llegué, estoy dando la conferencia, había más o menos tanta gente como aquí ahora, y de pronto se apagan las luces. Era un edificio colonial maravilloso donde está la Universidad Nicolaita desde el siglo XVII, y se levantan cinco robustos señores y me dicen “no se preocupe esto lo arreglamos”. Entonces pregunto a otros qué sucede y me dicen —acá hay un choque entre dos fracciones: los marxistas y los antimarxistas y nos cortaron la luz. Ahí me di cuenta que no era un buen lugar para aterrizar después de haber pasado por la represión argentina, pero uno de los que me recibieron me dijo “te vamos a llevar a Pátzcuaro”. Así conocí la zona del lago de Pátzcuaro, visité varios pueblos, me fasciné mucho con las artesanías, y dije “yo voy a venir a acá pero a estudiar las artesanías, no a ser profesor”. Lo pensé de una manera que tuvo que ver poco con los resultados, Mi presupuesto era: estudié las sociología de las vanguardias, como se trataba de relacionar las vanguardias con la cultura popular, con la calle, en Argentina; ahora voy a hacer

al revés, voy a partir de la cultura popular y voy a ver qué pasa cuando las artesanías llegan a otros sectores de élite o se usan en las ciudades. En ese proceso (lo que quería decir más allá de esta anécdota) elegí Michoacán por estas razones de fascinación estética, cultural con ese campo, pero también porque descubrí rápidamente, me puse a leer una enorme bibliografía que daba muy buen soporte para estudiar Michoacán para alguien que era un advenedizo en antropología. Había un extraordinario libro de Victoria Novelo sobre las artesanías en Michoacán, su tesis, había otros libros no tan buenos, pero había muchas descripciones etnográficas. También un libro sobre Tzin Tzun Tzan, otros libros de grandes antropólogos estadounidenses, había libros sobre los mercados que era algo que pensé que había que estudiar más allá de las comunidades y de ahí me fui a acompañar a los turistas a las ciudades, a los artesanos que iban a vender a las ciudades, cuando se relacionaban con los turistas. Al entrevistarlos, vi qué pasaba con esas artesanías en medios urbanos, y ahí se me armó la idea de hibridación, de las mezclas que había entre culturas dentro mismo de México, que tomaban un objeto que era para ponerse en el cuerpo—un huipil- y lo convertían en un tejido para decorar una pared en un departamento moderno. Así se hace como ustedes saben, con casi todos los objetos, las máscaras rituales convertidas en objetos también escenográfico-decorativos. Ahí se formó para mí la idea de hibridación que a lo mejor se me hubiera ocurrido de otra manera también sin salir de Argentina. Pero me cuesta pensar cómo se me hubiera ocurrido la idea de hibridación si no hubiera venido a México, y no me hubiera relacionado no sólo con las artesanías y con los artesanos, sino con el proceso de transformación de la significación y de las funciones de los objetos populares y de la circulación social. Después Tijuana se me volvió una ciudad obscenamente híbrida, fascinantemente híbrida. Ahí todo estaba demasiado en la piel ya, como para confirmar la interculturalidad, desde el lenguaje cuando se empezaba una frase en castellano, se seguía en inglés y se acababa en castellano, hasta algo equivalente que ocurría en los comportamientos.

**CL:** Tal vez podamos volver a los de la frontera, pero pasemos ahorita a la descripción que creo que es bien interesante, uno de los dogmas centrales, no sé si llamarlo dogma, pero digamos, prácticas centrales de la antropología formadas a través de la etnografía como forma de generar datos y también como forma de escritura. Me parece que tu escritura tiene algo muy interesante desde el punto de vista latinoamericano porque se mezcla la etnografía con técnicas más tradicionalmente de la sociología, ya que era, probablemente la falta de eso tal vez parte del problema para que la antropología ingresara a los estudios urbanos del modo en que tú lo proponías, pero también con la ensayística, que es tal vez la tradición. La cuestión con la ensayística es que me parece que hay una cierta tensión entre la parte sociológica basada en encuestas y en la atracción hacia la ensayística es una tensión productiva sin duda, pero me parece que es una tensión porque, por un lado, la técnica sociológica de la encuesta tiende al mapeo, entonces uno tiende a decir muy literalmente, lo he visto también en algunas de las ponencias, sacan los mapas, cosa que es muy agradable para el etnógrafo, un mapa por fin, es un lugar, es una cosa, pero al mismo tiempo está peleado todo eso con el tema central del asunto, que es que la ciudad es inasible no sólo porque la ciudad crece al ritmo de realismo mágico que conocemos, no sólo crece sino que se destruye, es el hielo cuando llega Macondo, no lo puedes describir, sino porque como dicen todos los urbanistas “la ciudad es un proceso, no una cosa”. Entonces el objeto de estudio es un objeto inasible, al mismo tiempo es un objeto

que está constantemente siendo representado, como tú lo muestras en imaginarios, en narrativas, etc., y representado también por ti y por todos los demás constantemente, obsesivamente representado hoy. Entonces la tradición ensayística se presta, como una tradición justamente sintética, de una cierta elegancia, cosa que sí está peleada con la sociología a mi modo de ver, perdón, pero también de una cierta manga ancha a nivel de la representación que se puede hermanar demasiado fácilmente con esos imaginarios. ¿Has pensado en la relación entre etnografía, encuesta y ensayística en tus estrategias descriptivas?

**NGC:** Hay varias razones por las cuales le he dado mucha importancia a la forma ensayística, no sólo en la redacción sino como construcción, como organización del conocimiento. Subrayo esto porque para mí el ensayo es una vía de conocimiento, y hay grandes ensayos en México y en muchos otros países sin los cuales no sabríamos algo de lo que sabemos. El ensayo tiene una flexibilidad, es cierto, esa “manga ancha” de la que hablabas, esas imprecisiones y ahí es donde me parece que tiene utilidad la observación etnográfica minuciosa, y la parte cuantitativa, no sólo las encuestas sino las estadísticas, los censos, todos los recursos cuantitativos empleados habitualmente por la sociología.

Me cuesta un poco dar un ejemplo ilustre, pero es la experiencia que hice cuando empecé a estudiar las fiestas en Michoacán. Empecé con las artesanías, pero luego me di cuenta que no iba a entender mucho de las artesanías si no estudiaba las ferias y las ferias asociadas a las fiestas. Entonces, entre la literatura antropológica que leí, encontré ese libro que no te es nada ajeno, que es *El laberinto de la soledad*, y noté que no tenía mucho que ver lo que decía Octavio Paz con lo que yo veía en Michoacán. Estudié bastante la fiesta de muertos y esa aproximación ensayística de Paz, me parece que, como en otros aspectos, como su análisis del pachuco, estaba basada en intuiciones brillantes en su momento, a mediados de siglo, cuando él lo escribe, pero con gran despreocupación sobre los referentes empíricos, más contrastables, que ya existían en esa época en descripciones etnográficas. En general las lecturas de Paz eran bastante antiguas respecto a la antropología, y sus intereses a veces eran más literarios y teóricos, como en su libro *El festín de Esopo*, sobre Lévi-Strauss, que es muy brillante pero muy arbitrario. Ese es el riesgo del ensayo. Cuando sólo se sigue la estrategia del ensayo se puede dar una aproximación deslumbrante pero se corre el riesgo de encandilar, no iluminar, en cambio cuando uno empieza a hacerse cargo de dar datos duros, que pueden ser los de las estadísticas o los de la observación etnográfica, las conversaciones con los actores sociales, la observación continuada, reiterada, todo cambia. Fui once veces a Michoacán en periodos cortos en trabajo de campo, pero sobretodo porque me había concentrado mucho en las ferias y las fiestas, tenía que ir a muchas para comparar unas con otras y francamente ese tipo de ensayos y otros que leí, no sólo el de Paz, no me resultaban muy contrastables con lo que observaba. Sin duda hay grandes ejemplos de escritores antropólogos o de antropólogos escritores como Clifford Geertz, que no necesariamente crean discípulos (no sé si hay muchos discípulos de Geertz) pero esa fascinación que uno siente, esas iluminaciones que uno encuentra no sólo por su inteligencia

antropológica sino por la manera en que están dichos en el texto, la manera de relacionar el trabajo antropológico y la escritura antropológica con otras escrituras, el teatro, la poesía, los mitos, dicen mucho que no lo podemos adquirir de otra manera.

**CL:** Para seguir un poco en este tema que yo creo, es realmente, un espacio de innovación bien importante en tus escritos hasta la fecha, en tus escritos de hasta hoy, me gustaría abrir el contraste un poco Paz-Monsiváis respecto de tu trabajo, en el sentido de que Paz es un ensayista -bueno, Monsiváis de vez en cuando ha escrito algo que se podría llamar propiamente un ensayo, pero no es muy ensayista, Paz sí lo era- por eso Paz lo acusa de no ser un hombre de ideas sino de ocurrencias. Es raro el ensayo de Monsiváis, que es un ensayo sintético, en el sentido de que sí lo son los de Paz, en cambio los ensayos de Monsiváis son frecuentemente crónicas en que hay justamente ese enfrentamiento con el entorno que tú echabas de menos en lo de Paz. ¿Cómo valoras en relación con la etnografía al trabajo, por llamarlo cuantitativo-sociológico, de la crónica?

**NGC:** Qué bueno que dijiste la palabra porque era la que quería decir. Monsiváis no nos ofrece ni etnografías ni ensayos, yo creo que lo más maravilloso de su obra son extraordinarias crónicas, únicas sobre ciertos aspectos de la vida de México, aún de aspectos que a él no le gustaban mucho -en lo cual uno diría que casi es un etnógrafo- como al escribir sobre el fútbol por ejemplo, del que hizo observaciones muy atinadas. Demuestra que es un observador extraordinario, pero creo que él eligió otro recurso que también me parece muy legítimo y es algo que muchos antropólogos han usado, la crónica, es decir, cómo expongo lo que vi, lo que escuché, cómo lo narro. Las crónicas, las grandes crónicas, son modelos de cómo poder hacerlo, cómo poder organizar un saber.

**CL:** Yo creo que la acusación de Paz era injusta respecto de Monsiváis, por cierto, pero sí pienso que Monsiváis es más como de tipología famosa como Isaías Berlín, pese a las apariencias, pero es mucho más un erizo que un zorro, es decir, tienen una idea y esa idea tiene mucho que ver con tu trabajo; México es una sociedad de masas y tenemos una tarea descriptiva enorme enfrente porque no sabemos qué es eso ni con qué se come. No sé si esa sea una interpretación con la que coincidas respecto de Monsiváis, pero creo que hay por lo menos una idea que frecuentemente emerge cuando sí se pone más ensayístico Monsiváis, y que es ésta, la famosa cosa de Monsiváis “que en México no hay una casa de la burguesía que no tenga su colección prehispánica ni una casa pobre que no tenga una televisión”, esa es la idea de Monsiváis pero es una idea que tú has explorado y has conceptualizado antropológicamente, que eso sí no creo que haya del todo en Monsiváis.

**NGC:** El tema de Monsiváis es para hablar largo. No estoy tan seguro que sólo sea la sociedad

de masas la clave de Monsiváis. Tiene muchas claves, lo urbano me parece importantísimo, el crecimiento urbano y el crecimiento sobre todo de la ciudad de México, es una de las claves constantes de Monsiváis, y luego hay ciertas claves histórico-políticas, que tal vez tú has estudiado más que yo; él percibió ciertas líneas en la historia de México que no son las habituales ni en la historiografía oficial, ni en la historiografía alternativa que se ha hecho en los últimos 20 ó 25 años en México. Gran parte de su astucia, en el mejor sentido de la palabra, ha sido esta observación casi etnográfica. No tiene la metodología etnográfica, pero para percibir situaciones emblemáticas, especialmente significativas en un baile popular, en una manifestación política, en espacios culturales cotidianos de la ciudad, es un observador extraordinario. Ahora, efectivamente a mí me ha ocurrido, estás trabajando tal tema –cuando me dedicaba precisamente a la ciudad de México, o algunos temas de historia cultural y políticas culturales- en los libros de Monsiváis, y efectivamente no encontrar casi nada de sistematización, casi nunca una cifra, un dato duro que anclara las observaciones, pero observaciones que eran extremadamente sugerentes para volver a mirar lo que sucedía.

---