

De Bali al posmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz*

SILVIA M. HIRSCH*
PABLO G. WRIGHT***

El profesor Clifford Geertz tiene una oficina con amplios ventanales en el Institute for Advanced Study (Instituto para estudios avanzados) en Princeton, en el estado de Nueva Jersey. El Instituto está rodeado de bosques y tiene la atmósfera propicia para reflexionar después de varias décadas de trabajo de campo en Bali, Indonesia y Marruecos.

Cuando Clifford Geertz publicó en 1973 una compilación de ensayos titulada La interpretación de las culturas, no hubiera podido vislumbrar el debate, la crítica y la polarización que traerían aparejadas sus nuevas ideas e interpretaciones. Si bien Geertz ha sido criticado tanto por posmodernos como por quienes se dedican a la economía política o a la lingüística, es indudable que sus publicaciones constituyen un gran aporte a la antropología cultural, y que sus investigaciones de campo abordan una multiplicidad de temas que van desde la agricultura y la ecología hasta la política, el nacionalismo y la religión, concentrando su análisis en una lectura interpretativa y semiótica de la cultura.

La siguiente entrevista fue llevada a cabo en noviembre de 1992. Intentamos concentrar numerosas preguntas y “traducir” las opiniones del profesor Geertz, una tarea muy difícil. Nos interesaba conocer acerca de su formación intelectual, sus reflexiones sobre el trabajo de campo y sus opiniones con respecto a las críticas que se le hacen. En esta entrevista sintetizamos esto, dejando así un espacio para escuchar al autor expresar su punto de vista.

Para empezar, nos interesa saber cuál fue su formación intelectual y cómo influyó en usted haber estudiado en Harvard.

Empecé la universidad en un *college* americano muy pequeño llamado Antioch, que queda en Ohio, pero no estudié antropología. En realidad allí no se enseñaba antropología, prácticamente no estudié ciencias sociales, sólo un poco de economía. Cuando terminé de cursar las materias que tenía para elegir, empecé a estudiar filosofía, entonces me gradué en filosofía y en inglés. Yo iba a seguir estudiando filosofía, pero un amigo me convenció de que no era eso lo que yo quería hacer realmente. Quería algo más empírico y él co-

noía el programa de relaciones sociales en Harvard. El programa de relaciones sociales había comenzado hacía pocos años y éste combinaba antropología, psicología clínica, psicología social y sociología, una combinación bastante inusual en los Estados Unidos, donde *antropología* es, por lo general, antropología cultural, antropología física, lingüística y arqueología. Entonces me inscribí y fui. Y en efecto tuvo una gran influencia en mí, no solamente porque recibí una educación distinta de la que estaban recibiendo la mayoría de los antropólogos en esa época. Ahora es distinto, ese tipo de formación es común, pero en aquel tiempo era muy poco tradicional. Entonces cursé algunas materias de antropología.

En Harvard también había un departamento de antropología tradicional, pero yo aprendí mucha sociología y psicología social. Empero, más allá de eso,

* Entrevista tomada de *PUBLICAR*, núm. 1, Buenos Aires, 1993.
** Doctora en Antropología (Universidad de California, Los Angeles).
*** Candidato Doctoral (Temple University, Filadelfia), investigador del CONICET

mi primer trabajo de campo fue en Java, como parte de un proyecto organizado por Harvard y el MIT (*Massachusetts Institute of Technology*). Estuvo financiado por la Fundación Ford, en 1951. Siete u ocho de nosotros fuimos a un pequeño pueblo en Java. No teníamos un marco teórico en particular, lo que había era un ambiente intelectual, y eso tuvo un gran impacto en mí. Después regresé, fui a Bali y realicé más trabajos de campo. Posteriormente volví a los Estados Unidos y enseñé durante diez años en la Universidad de Chicago, que era un lugar muy distinto a Harvard; en ese lugar empecé a pensar mucho más por mi cuenta. No era que en Harvard no pensara por mí mismo, pero en Chicago empecé a generar mis propias ideas, acerca de la manera como debía desarrollarse la antropología. Después de esos diez años vine acá. Y aquí he estado desde entonces, hace veintidós años, en una situación en la cual soy el único antropólogo. Los demás son economistas, científicos sociales, matemáticos, historiadores. De hecho estoy escribiendo un libro titulado *After the Fact*, parte del libro, no su totalidad, es sobre esto. Un capítulo es sobre la sucesión de los tres lugares que me formaron: Harvard en el programa de Relaciones Sociales, en los años cincuenta, cómo era en ese tiempo y con esa forma experimental del trabajo multidisciplinario novedoso en antropología; después en Chicago, donde había un gran fermento intelectual y el desarrollo de la antropología simbólica e interpretativa (no creo que haya surgido allí, pero creo que era el centro de eso) y algunos de mis colegas y yo le metimos el “cucharón” a esos temas; después llegamos aquí en la época posmoderna y lidiamos con el mundo de una manera más difusa. Es algo interesante, estos tres lugares son muy distintos, creo que la gente fuera de los Estados Unidos no se da cuenta de lo diverso que es el sistema universitario americano. Hace una gran diferencia dónde estudió uno. No tanto por el status social, eso también tiene que ver, pero no es lo principal; el estudio de la antropología en las universidades de Berkeley, Michigan, Chicago, Harvard o Princeton va a tener aspectos en común, pero también diferencias.

Cuando usted estaba en Harvard, ¿fueron importantes en su formación los antropólogos de la época como Mead, Kroeber, Sapir?

Kroeber estaba en Berkeley, lo conocí un poco cuando se había retirado. A Margaret Mead la conocí bastante, estaba en Nueva York, en la Universidad de Columbia y en el *American Museum of Natural History*. En Harvard el director fue Clyde Kluckhohn en el Departamento de Relaciones Sociales. Pero hubo otras personas que influyeron en mí, en particular mi di-

rectora de tesis, Cora Dubois, una de las primeras mujeres profesoras en Harvard. Ella había hecho trabajo de campo antes de la guerra en el archipiélago oriental de Indonesia. Creo que la gente que más me influyó en antropología fueron Cora Dubois y Clyde Kluckhohn. Trabajé muy cerca de Cora. Había también gente joven, que era prácticamente colega, cinco o seis años mayor que yo, pero ya estaba enseñando y éramos buenos amigos, como David Schneider. Además, en otros campos había grandes nombres, el primer año que estuve allí fue extraordinario, no creo que haya ocurrido desde entonces. Cursé cuatro materias introductorias: Introducción a la Sociología con Talcott Parsons, Introducción a la Psicología Social con Gordon Allport y también con Jerome Bruner, Introducción a la Psicología Clínica con Harry Murray –son todos nombres famosos en sus campos pero ya están muertos casi todos– y también cursé Antropología con Clyde. No duró mucho tiempo este periodo, fue una especie de cuerno de la abundancia extraordinario. Cuando regresé ya no era así. Fue una educación fuera de lo común, no creo que haya habido un grupo de catedráticos de este nivel en las ciencias sociales. También estaban George Homans y Alex Inkeles.

Realmente, su formación es distinta de la típica formación en antropología. Cuando usted fue a hacer trabajo de campo ¿de qué manera le sirvió la formación de Harvard?

Creo que me sirvió de una manera negativa. Había cosas que hubiera podido aprender en un departamento tradicional, pero no me molesté en ellas, aunque después escribí sobre parentesco. Pero no estaba preparado en los aspectos técnicos. Cuando estudiaba filosofía estaba interesado en visiones del mundo, sistemas religiosos; entonces fui a Harvard y me interesé en religión como un sistema de ideas en sociedades no occidentales. Después fui a Java, quería hacer un trabajo sobre la ética weberiana, el equivalente a la ética protestante en el sureste asiático con la influencia del Islam. Esa era mi propuesta de tesis doctoral, que finalmente versó sobre otro tema, aunque más tarde escribiera un libro titulado *Peddlers and Princes*, que aborda esa problemática. Creo que dada mi formación sociológica y psicológica (en vez de ser exclusivamente antropológica) tuve un acercamiento más cualitativo al trabajo de campo. Mi mujer y yo vivimos dos años allí y averiguamos todo lo que pudimos sobre prácticamente todo. En mi caso estaba particularmente interesado en religión e investigué acerca del Islam y el hinduismo y su influencia en Java, y también sobre religión *folk*. Aprendí indonesio y javanés, vivimos dos años en la casa de un trabajador

del ferrocarril en un pueblo, y hablé con ellos, registré lo que decían y después regresé y escribí una tesis que se convirtió en un libro.

¿Considera usted que hacer trabajo de campo en otra cultura, en otro país, es aún importante para la antropología y para la definición de la disciplina?

Considero que es tremendamente importante. Realmente no soy un patriota de la antropología, no me preocupa mucho la definición de la antropología o mantener una fachada. Considero que es muy importante ver y participar en formas de vida distintas de las propias. Por supuesto que hay antropólogos que no hacen eso y que hacen trabajo de campo en los Estados Unidos o donde sea que vivan. Pero en mi caso he hecho mucho trabajo de campo, he pasado gran parte de mi vida como adulto haciendo trabajo de campo y esto ha sido muy formativo para mi manera de pensar las cosas, que odiaría ver que esto desapareciera. Es tremendamente importante insertarse y ver una forma de vida diferente de la propia, porque eso ofrece una perspectiva intelectual. Creo que es una buena idea ir a un lugar donde todo resulta poco familiar, donde hay que comprender a la gente que uno no cree comprender. Considero que la etnografía no ha muerto. Creo que es fundamental y que el trabajo de campo es una parte esencial de la etnografía. Pero eso no significa que no haya otro trabajo que hacer. La experiencia del trabajo de campo cambia quién eres y qué eres, y es algo que constituye a la antropología. No estoy tan preocupado por la identidad pública de la antropología, pero la identidad privada es importante. Somos transformados por el trabajo de campo y me molestaría ver a la antropología convertida en una versión diluida de la sociología, sería una pena. No digo que no haya qué hacer en antropología urbana; se ha hecho buen trabajo en ella. Pienso que se debe ir a vivir a las casas de la gente, a sus barrios. Hace poco estaba leyendo una carta de Phillippe Bourgeois que enseña en la costa oeste, y que pasó un par de años viviendo en un gueto de Harlem en situaciones difíciles, peligrosas. La antropología urbana no tiene que ser una antropología de fin de semana. Es fácil abandonar una situación cuando se torna difícil, pero cuando esto sucede se pone más interesante.

¿Entonces usted cree que aún es posible hacer etnografía?

Sí, desde luego. Es una respuesta corta a esta pregunta. ¿Por qué no? En primer lugar mucha gente la hace y continuará haciéndola, y esto no significa que no se pueda criticar, por el contrario, creo que la etnografía continuará y crecerá en importancia no sólo

en antropología sino también en las ciencias sociales: tendremos etnografía en laboratorios científicos, escuelas, y otros ámbitos. No creo que la etnografía esté en peligro; por el contrario, creo que está floreciendo. Y las críticas, las buenas críticas, van a tener que tomarse en consideración y van a conformar la dirección y el modo en el cual se lleve a cabo. Pero que se desarme la carpa y se regrese a casa me parece poco probable.

¿Cuál es la relación entre su concepto de experiencia y el de Victor Turner?

Victor y yo éramos buenos amigos, y me gusta su obra, no sé a qué se refiere la pregunta.

Es respecto de su último libro, en el que aborda la antropología como experiencia.

Bueno, yo escribí el epílogo de ese libro.

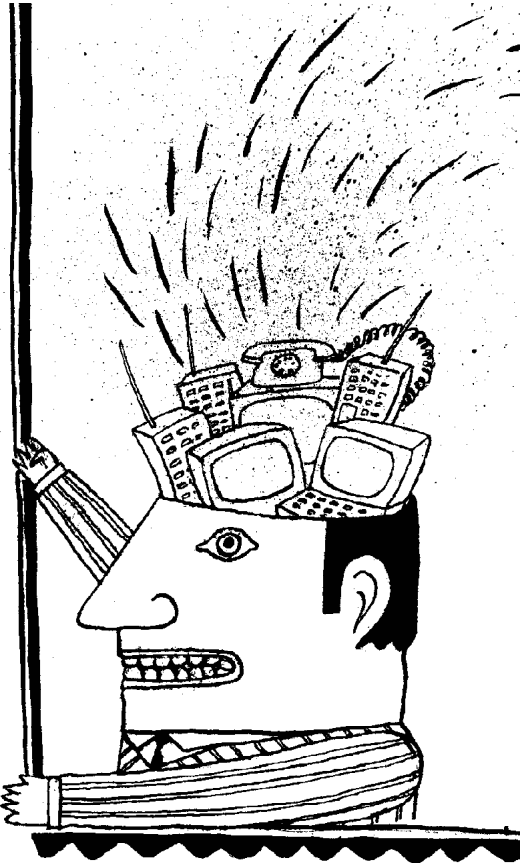
Nos referimos al libro que escribió en 1985.

Sí, cultura y experiencia. Al final de su vida Victor se estaba metiendo en las bases neurológicas de las cosas, cuestión de la cual soy un poco precavido, pero fue muy variado al final de su vida, y nunca se metió de lleno como para saber hacia dónde se dirigía. Pero su trabajo sobre ritual y liminalidad es una contribución permanente. Siempre existen diferencias, pero entre Victor y yo no había muchas. Victor estuvo aquí (en el Instituto) por un año, y también estuvo en Chicago cuando yo estaba ahí. El último trabajo sobre neurología no es que esté mal, sino que está sin terminar. Si hubiera vivido veinte años más hubiera hecho una contribución mucho mayor. Pero su trabajo sobre ritual y los Ndembu es excelente y todo el mundo lo admite, casi todo el mundo, excepto aquellos que no creen en ese tipo de cosas.

¿Qué opina usted sobre la discusión acerca del fin de las metanarrativas?

Yo nunca he sido parte de una metanarrativa, aunque depende de lo que ésta signifique, pero la crítica a las metanarrativas –ya sean metanarrativas marxistas o lo que sean– comenzó hace tiempo. Las primeras figuras que recuerdo que atacaron esa noción fueron Isaiah Berlin y Karl Popper. Y comparto eso, realmente no creo en las metanarrativas, que la historia se esté moviendo hacia una meta fija, y no fue Lyotard el primero que pensó en eso. Soy muy escéptico de las metanarrativas, yo sólo quiero narrativas por lo menos, y nada más que de un modo tentativo metanarrativas. Nunca produje una, entonces soy escéptico sobre ellas, aunque no creo que sea algo nuevo el temor y la crítica de vastos esquemas siste-

máticos que puedan explicar la totalidad de la historia o de la cultura. Siempre me han resultado un anatema y dada la tradición filosófica de la cual provengo originalmente el pragmatismo de Dewey, fuertemente influenciado por Wittgenstein no puedes creer en ellas. Si crees en Wittgenstein, no crees en las meta-narrativas.



En algunos departamentos de antropología están en aumento los estudios de economía política. ¿Considera que éstos pueden convertirse en hegemónicos dentro del campo de la antropología?

No, no creo. No creo que alguna corriente de pensamiento o escuela, sea simbólica, interpretativa, economía política o posmodernismo, pueda ser hegemónica. En ese sentido los días de la hegemonía han pasado. Hablo acerca de la diferenciación en el sistema universitario americano y no hay posibilidad de que alguien en el campo de la antropología pueda dominar todas las ramas de la antropología como lo hizo Kroeber en un tiempo, o Boas o Malinowski. Eso ha pasado. No hay nadie así ahora, ni Victor Turner, Mary Douglas, Marshall Sahlins o Eric Wolf, y definitivamente tampoco yo, ninguno es hegemónico sobre algo. Si puedes tener algunos pocos que te presten atención tienes suerte, y la diferenciación y el pluralismo de puntos de vista y experiencias es la creciente

y permanente condición de las cosas. Yo no considero que las cosas se unan en un vasto megapunto, las veo separarse más y más. Y a diferencia de otros yo soy un gran creyente en la fragmentación, soy un zorro y no un erizo¹ y a mí me gusta que haya un campo diferenciado. Así que cualquiera que sueñe una hegemonía en antropología y en las ciencias sociales hoy en día está fuera de sus cabales. Es imposible de lograr, ya no hay figuras dominantes y no las habrá.

Por otra parte, también ha habido un surgimiento del interés por los estudios culturales y la crítica literaria. ¿Considera que éstos están ocupando territorios tradicionales de la antropología?

Sí, creo que ambas cosas están ocurriendo. Creo que algunos aspectos de los estudios literarios tradicionales, de la filosofía y las humanidades están siendo ocupados por la antropología, así que es un intercambio. Lo inverso también es cierto, esto es, la influencia de la antropología en otros campos es mucho mayor de la que existía cuando yo comencé. En esa época era bastante aislada, había influencia en el psicoanálisis y en otros campos. Pero ahora ha tocado a todo, yo creo que la configuración de los estudios está cambiando y es difícil decir quién es antropólogo y quién no lo es. Y eso es algo que a mí me gusta. A mí no me parece que haya dominios fijos y que la gente esté invadiendo el dominio del otro; yo creo que todo el panorama está cambiando, y probablemente para mejor, pero tendremos que ver cuál es el resultado.

La obra de Lévi-Strauss ha tenido un gran impacto en Latinoamérica y aún lo sigue teniendo. ¿Cuál ha sido el impacto de Lévi-Strauss en la antropología en los Estados Unidos y qué opina de su obra?

He escrito mucho sobre su obra, pero para empezar con la cuestión empírica creo que la época de mayor influencia de Lévi-Strauss fue hace diez o quince años. Eso no significa que ya no tenga influencia o que haya sido olvidado, pero hubo una época en la que quizá fue el último hegemónico, o estuvo cerca de serlo, hubo algunos como yo que se resistieron, pero otros no. Creo que sí fue una figura hegemónica, y creo que será el último de los que veremos o quizá no. No puedo predecir el futuro, pero para contestar su pregunta no creo que Lévi-Strauss tenga la posición hegemónica dominante en la antropología americana que tuvo hace una o dos décadas. Todavía ejerce influencia sobre algunos, además también existe un movimiento postestructuralista que es una crítica al estructuralismo, y si hay alguna figura que puede considerarse como hegemónica es la de Foucault,

particularmente en la costa oeste de los Estados Unidos. Yo creo que Lévi-Strauss elevó el nivel intelectual de la antropología considerablemente, aunque nunca estuve de acuerdo con el racionalismo y formalismo de su obra, y he escrito acerca de eso. Siempre he estado más orientado hacia lo empírico y he sido crítico de las nociones de *mentalité*. Pero eso no significa que Lévi-Strauss no haya aportado enormemente a nuestro aparato conceptual, acerca de lo que sabemos sobre las cosas. Yo tomo otro camino partiendo de la posición pragmática, a diferencia de la posición racionalista-formalista de Lévi-Strauss.

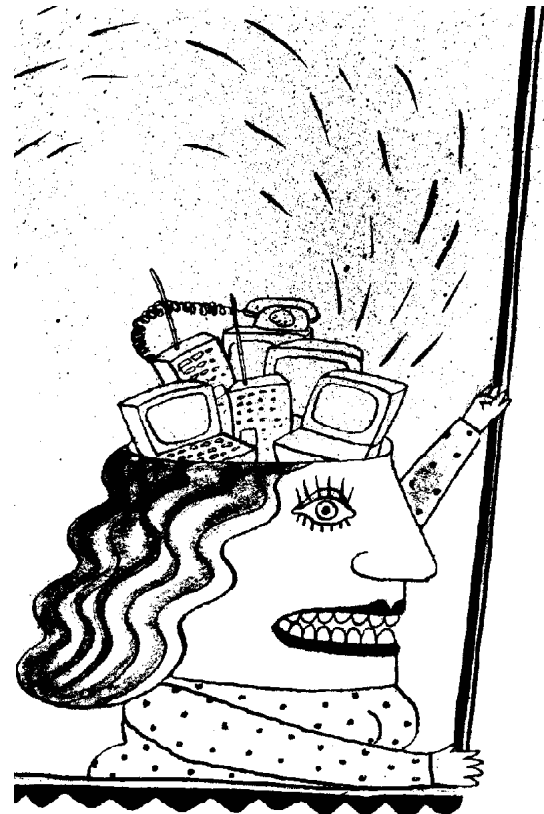
Siguiendo con los franceses, ¿la obra de Ricoeur sigue siendo importante y relevante en su trabajo?

Seguro. Creo que Ricoeur ha tenido mucha influencia no sólo en mí sino en muchos otros, y también Gadamer. Toda la tradición hermenéutica es algo de lo cual también podríamos hablar y que ha influido mucho a antropólogos y científicos sociales. Creo que el trabajo de Ricoeur sobre historia e interpretación es muy importante. Es más difícil determinar la influencia de Ricoeur en la antropología, creo que ha aumentado, y creo que tengo algo que ver con eso, ya que también lo utilicé. En este momento las figuras en boga de Francia parecen ser Foucault y Bourdieu, aunque tampoco creo que esto dure. Pero Paul Ricoeur todavía sigue escribiendo y también Gadamer aunque ya debe tener unos 90 años. La diferencia entre los antropólogos jóvenes de ahora y de cuando yo era un antropólogo, que parece hace una eternidad, es que aquéllos están leyendo a estos escritores. Hubo una época en que los antropólogos sólo leían a los antropólogos. Si usted lee la *Historia de la Teoría Etnológica* de Lowie está llena de oscuros alemanes a los cuales se les llamaba antropólogos, y por eso los leíamos. Entonces otra gente, y yo también, empezamos a hacer que se leyera a Weber, Langer y ahora a Gadamer, y creo que la batalla ha sido ganada. Creo que la mayoría de los buenos antropólogos jóvenes no se confinan solamente al canon antropológico, leen Malinowski, Evans-Pritchard, pero también leen Ricoeur, Gadamer, Wittgenstein, Foucault y Bourdieu. De hecho, creo que la antropología se ha vuelto más cosmopolita y que esto es benéfico, aunque algunos piensan que estamos perdiendo nuestra alma: yo al menos estoy a favor de la pérdida del alma.

Siguiendo con Gadamer, qué le parece a usted la idea de Gadamer de la fusión de horizontes, cree que es útil para la etnografía como analogía o método?

Sí, me parece que lo es. Sí, creo que lo que estamos tratando de hacer es fusionar nuestros horizontes

actuales con los horizontes actuales de otros. No los horizontes pasados, como menciona (Johannes) Fabian correctamente². Pero estamos tratando de mediar entre nuestro sentido de cómo son las cosas y cómo al menos imaginamos, pensamos, lo que dicen nuestros informantes. Nunca utilicé esta noción explícitamente, pero considero que la idea de horizontes que se fusionan es lo que estamos tratando de hacer.



En las últimas décadas ha habido un surgimiento de la antropología no metropolitana (aquella que surge de países fuera de los Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia). ¿Cree usted que esta antropología puede tener impacto en la antropología metropolitana?

Sí, creo que sí, y más y más. Creo que en las áreas metropolitanas muchos antropólogos son de áreas no metropolitanas. No me gusta el término metropolitano, pero cuatro o cinco de los antropólogos más importantes en los Estados Unidos son de Sri Lanka y los antropólogos mexicanos también han tenido mucha influencia. Así que la respuesta a esa pregunta es que sí, y la otra cuestión que también ha cambiado es que aquellos de nosotros que somos de países metropolitanos –y uso este término porque usted lo está utilizando pero no me gusta– vamos a países no metropolitanos y encontramos antropólogos de primer nivel. Y si uno va a la India hay excelentes

antropólogos. Cuando fui por primera vez a Indonesia o Marruecos no había antropólogos, ni buenos ni malos, simplemente o prácticamente no había, algunos se dedicaban al folklore.

¿Esos antropólogos se formaron en países europeos?

Algunos estudiaron en países europeos, otros en Marruecos, algunos en Francia. Los de Indonesia pasaron algún tiempo en los Estados Unidos. En la década de los setenta fui a Indonesia contratado por la Fundación Ford para establecer centros regionales, en los cuales se formaría a científicos sociales sin que tuvieran que ir a los Estados Unidos. Aún los antropólogos de Sri Lanka que se quedan acá mantienen vínculos con la universidad de Sri Lanka, y lo mismo ocurre con los antropólogos de la India. Probablemente la mayoría de los antropólogos de la India hayan pasado algún tiempo en Gran Bretaña, pero la mayoría se formó en la India.

¿La obra de Alfred Schutz y de los etnometodólogos fueron importantes para usted?

Sí, algo. Schutz más que los etnometodólogos. Al principio Schutz tuvo un gran impacto, hace tiempo que no leo o pienso mucho en Schutz pero sí al principio, como una forma de salir de la extrema sistematización y objetivismo de Parsons, aspectos con los cuales yo no estaba de acuerdo, y Schutz fue muy útil para mí en ese momento. Después escribí ese ensayo *Time and Conduct in Bali* que estaba basado directamente en Schutz. Aprendí mucho de él y de los otros integrantes de esa tradición, Berger y Luckman, y uno que no es etnometodólogo, Erving Goffman, era amigo mío. Yo aprendí mucho de él aunque no siempre estábamos de acuerdo o compartíamos las mismas ideas. Con los etnometodólogos no he tenido mucho contacto.

Algunos investigadores clasifican a su obra como parte de la tradición fenomenológica, ¿qué opina usted al respecto?

Nunca estoy de acuerdo con las clasificaciones que se le dan a mi obra y eso es instinto natural. Pero es justo decir que he sido influenciado por la fenomenología. El nombre que se menciona es Merleau-Ponty, y al principio fue influyente. Sí, yo diría que los fenomenólogos, ya sea Schutz o Merleau-Ponty, han sido importantes en mi trabajo, pero no me considero un fenomenólogo, y pienso que entro más en la tradición interpretativa que viene de Gadamer, Charles Taylor, Ricoeur. Esa es la tradición de la cual me considero parte. Si voy a ser miembro de algún club, pro-

bablemente sería de éste, no estoy dispuesto a ser parte de ninguno, pero éste es el que mejor me acomodaría.

¿Cómo respondería usted a la crítica que se ha hecho de que su trabajo no toma en consideración las nociones de poder, historia y política?

Bueno, me parece difícil de creer. Escribí un libro sobre el Estado balinés durante el siglo XIX, que es sobre la construcción del poder; una historia social de un pueblo de Indonesia, que es sobre política y la formación de grupos. Gran parte de mi trabajo tiene que ver con poder y política. He escrito sobre política de la India y sigo escribiendo sobre eso. No veo la base de la crítica. Creo que se refiere a que no tomo una línea, especialmente la línea postestructuralista que viene de Foucault o la tendencia neomarxista, eso es cierto. Pero eso es una crítica de otro tipo, no quiero parecer defensivo, pero sí he escrito sobre esos temas. La noción de que no me he involucrado en cuestiones políticas o de poder es empíricamente falsa. Lo que es verdad es que no he dicho sobre esos temas lo que la gente quisiera que yo dijese, pero van a seguir defraudados. Lo que ocurre es que no les gusta lo que digo sobre esos temas, pero para mí no tiene sentido que me digan que no me ocupo de ellos. En el libro *La Interpretación de las Culturas* hay un ensayo largo sobre la política de la etnicidad, podrá no gustar la manera en la que escribo, porque enfatizo el significado, la interpretación y la comprensión de estos temas.

Considera usted que algunas de las críticas del posmodernismo hacia su obra lo han malinterpretado?

Quizás sí. Algunos malinterpretan, a otros no les gusta, y algunos están de acuerdo. Es difícil decir, a menos que usted sea más específico. He resistido algunas de las interpretaciones posmodernas más exageradas. Hay cierto aire de polémica, cierta tendencia que antes no existía, al menos no hasta este punto. Creo que sí he sido mal representado y mal interpretado pero, ¿a qué se refiere específicamente su pregunta?

A las críticas del artículo de Crapanzano³, por ejemplo.

Sí creo que el trabajo de Crapanzano me malinterpreta deliberadamente. Pero es mutuo, a mí tampoco me gusta su trabajo y he escrito acerca de esto. Pero no quiero descartarlo por completo. De hecho, encuentro que parte de su trabajo es interesante, por lo tanto no es tan simple. Creo que tenemos nuestras diferencias, y también creo que Vincent Crapanzano ha malinterpretado a mucha gente.

¿Qué considera usted que es lo más perdurable de la antropología posmoderna?

Bueno, no estoy seguro de saber de que trata la antropología posmoderna. A veces se me llama a mí posmoderno, así que realmente no sé qué significa. Hace tiempo alguien mencionó que el posmodernismo iba a tener un gran impacto en la antropología pero no iba a ser duradero, y creo que eso es cierto. El posmodernismo ha generado preguntas, preguntas serias que no fueron planteadas en los años cincuenta, sesenta o setenta y ochenta sobre el método antropológico, la interpretación antropológica. Se plantearon problemas serios que algunos antropólogos como yo mismo y mis sucesores van a tener que responder. Y algunas de las obras me gustan, por ejemplo la obra de James Clifford. Pero no creo que el posmodernismo sea una actividad continuada que tenga mucho futuro porque es tan crítico, tan escéptico que es difícil saber cómo se va a sostener en el tiempo. No creo que sea una buena idea para los estudiantes empezar por el final de la historia, lo cual no significa que no deban leer acerca de eso, porque lo torna a uno tan escéptico antes de empezar que uno no se compromete en absoluto. Y por supuesto tiene todo tipo de dimensiones políticas. Pero no soy hostil porque pienso que por ejemplo lo hecho por Jim Clifford ha sido muy importante. Algunos de los trabajos de George Marcus son excelentes. No creo que el posmodernismo tenga mucha continuidad, pero creo que algunas de las ideas que ha aportado han sido importantes. Si pueden reinventar toda la antropología es cosa de ellos. Pero hasta el momento no han podido hacerlo.

¿Cuando analiza los significados o las estructuras de significado de otras personas, piensa que el significado o el nivel de comprensión que usted deriva está ubicado en un status distinto que el de la gente que usted investiga?

Si usted, por ejemplo, toma la pelea de gallos de los balineses, no es una interpretación que pueda ser dada en esos términos por un balinés monolingüe. Ellos están haciendo una pelea de gallos, no están discutiendo el simbolismo expresivo, no están haciendo eso. Es un modo discursivo distinto, es un modo discursivo que surge de la antropología y es incorporado a la antropología, que no es accesible a la gente que no está en ese marco de referencia. Hoy en día encontrará balineses que están o poseen ese marco de referencia, pero cuando yo estuve allí no era así. El trabajo de la antropología no consiste en reproducir las interpretaciones que la gente da, sino en interpretar las interpretaciones. Dar una segunda, una doble

hermenéutica, un intento de tratar de leer sus textos –como dije una vez– por encima de sus hombros. Algunos balineses hoy en día discutirían esto pero están más interesados en la pelea de gallos que en la antropología. Así que no creo que todo el enfoque del tipo *desde el punto de vista del nativo* indique que lo que se supone que hay que hacer sea representar el punto de vista de los nativos. Uno debería encontrar la manera de representarlo para gente de afuera, analizarlo, interpretarlo y comprender por qué es de esa manera y cuáles son las implicaciones. En ese sentido, no soy un mero fenomenólogo, no trato de replicar en inglés lo que dijo otra persona.

En este aspecto, ¿comparte usted la crítica de Clifford a la antropología tradicional en términos de la autoría y el poder de la autoría como una representación naturalística de otras culturas?

A mí me gusta el trabajo de Jim (Clifford) pero tenemos nuestras diferencias. Creo que es muy difícil, y esto va contra el pensamiento posmoderno, sacar la autoría por completo de la obra antropológica. Es un simple hecho actual que yo escribo libros y ellos no. Y como he dicho muchas veces, ya hemos hecho bastantes cosas malas a otra gente como para cargarlos con nuestros libros. Creo que hay una mala representación de lo que hacemos si decimos que las interpretaciones no son nuestras, creo que es más honesto y directo decir que son nuestras. Así, con lo que ya he dicho sobre el posmodernismo, creo que Jim Clifford hizo importantes cuestionamientos sobre la naturaleza de la autoría⁴ pero ni él ni yo hemos respondido a todos. Como crítica a las respuestas tradicionales, creo que su trabajo es excelente. No estoy tan convencido de que necesitemos textos multivocales. Es decir, soy escéptico, todavía estamos en el proceso de entender estas cosas. Creo que es mejor decir: éste es mi punto de vista sobre lo que está ocurriendo y, si tiene alguna queja, diríjala a mí y a nadie más. Pero creo que Clifford tiene razón cuando dice que frecuentemente hemos oscurecido las otras voces en nuestro trabajo. Creo que no nos hemos incluido en el texto como lo debiéramos haber hecho. En el libro que estoy escribiendo, estoy tratando de corregir esto. Así que las críticas, algunas de ellas, son bien recibidas y deben ser respondidas. Pero no estoy convencido de las respuestas que se han dado. Creo que el trabajo de Jim Clifford es astuto, construido como cualquier otra cosa, pero es constructivo de una manera distinta, y es innovador porque revela su posición y la de la gente sobre la cual está escribiendo, y deja que sean escuchados; yo estoy a favor de esto. Algunas de las soluciones, no de Jim pero sí de otros, son demasiado fáciles. No

considero que mi noción de la antropología implique una enorme preocupación por el estado de nuestra alma en vez de la gente de la cual estamos escribiendo.

¿Cómo llegó al Instituto de Estudios Avanzados?

Me pidieron que viniera. No había ninguna escuela de ciencias sociales en 1970, el director de entonces me preguntó si yo quería ser el primer profesor de ciencias sociales para ayudar a formar la escuela. Entonces viene en 1970 y, cuatro años más tarde, nominé a Albert Hirschman, quien fue aceptado y después a Michael Walzer, que es politólogo y, después, los tres nominamos a Joan Scott, y acá estamos. Yo estaba en Chicago, me pidieron que viniera, pero no quería porque me gustaba Chicago, aunque era una oportunidad muy grande para desaprovecharla. Hoy en día en la vida académica o intelectual uno no consigue una página en blanco en la cual escribir. A pesar de todas las dificultades, que han sido muchas, fue un gran desafío y respondimos.

Una última pregunta (para regresar al principio), ¿en qué está trabajando ahora?

Estoy escribiendo un libro que se titula *After the Fact*. Se supone que es un juego de palabras. *Tras el hecho, después del hecho*, pero también después de que la noción de *hecho* ha sido deconstruida. Y el subtítulo es algo así como “Un antropólogo, dos países, cuatro décadas, cuarenta años”. Es un intento, no una memoria –aunque suena como una memoria– de discutir mi trabajo de campo, la clase de preguntas que ustedes me han estado haciendo, pero de una manera más sistemática y colocándome en el texto. No es una autobiografía, pero es un intento de decir lo que he estado haciendo, cómo llegué a donde estoy ahora, cómo fueron estas experiencias. Dí algunas confe-

rencias sobre el tema en Jerusalén, hace cuatro años, pero el libro está atrasado y aún no lo he terminado. Consiste en una serie de capítulos sobre diferentes temas en vez de una narrativa lineal: capítulos sobre el concepto de cultura, la noción de poder, mi trabajo de campo, mi historia académica. Hablo de la modernidad, de la interpretación. Intento hacer un comentario general en términos del trabajo de campo en Marruecos e Indonesia en estas cuatro décadas.

Notas

- ¹ Se refiere a la expresión utilizada por Isaiah Berlin, “I am a fox not a bedgebog”, aludiendo a la distinción entre autores que tienen múltiples ideas que no guardan relación ni lógica ni temática una con la otra, a diferencia de aquellos autores que logran infundir una idea central en todas sus obras.
- ² Está hablando del libro de Johannes Fabian *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (Columbia University Press, 1983).
- ³ Se hace referencia al artículo de Vincent Crapanzano “Hermes Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description”, en *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, editado por James Clifford y George Marcus (University of California Press, 1986).
- ⁴ Las ideas de Clifford están contenidas en sus obras, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World* (University of California Press, 1982); “Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule’s initiation”, en *Observers Observed: Essays on ethnographic fieldwork*, editado por George W. Stoking, JR. (University of Wisconsin Press, 1983); “On Ethnographic Allegory”, en *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (*op. cit.*); y su libro *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Harvard University Press, 1988).