

This file is part of [HyperGeertz@WorldCatalogue\(HTM\)](#)

Clifford Geertz, Richard Handler

Entrevista con Clifford Geertz. In memoriam

in: AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 3, no. 1 (Enero-Abril 2008), pp. 17-45.

online source: <https://www.aibr.org/antropologia/03v01/entrevistas/030101.pdf>

Using this text is subject to the general [HyperGeertz-Copyright](#)-regulations based on the Austrian copyright-law ("Urheberrechtsgesetz 1936", version 2018, par. 40h, par. 42), which - in short - allow a personal, nonprofit & educational (all must apply) use of material stored in data bases, including a restricted redistribution of such material, if this is also for nonprofit purposes and restricted to a specific scientific community (both must apply), and if full and accurate attribution to the author, original source and date of publication, web location(s) or originating list(s) is given ("fair-use-restriction"). Any other use transgressing this restriction is subject to a direct agreement between a subsequent user and the holder of the original copyright(s) as indicated by the source(s). HyperGeertz@WorldCatalogue cannot be held responsible for any neglect of these regulations and will impose such a responsibility on any unlawful user.

Each copy of any part of a transmission of a HyperGeertz-Text must therefore contain this same copyright notice as it appears on the screen or printed page of such transmission, including any specific copyright notice as indicated above by the original copyright holder and/ or the previous online source(s).



ENTREVISTA CON CLIFFORD GEERTZ ¹

In Memoriam

Entrevista: Richard Handler

University of Virginia

Traducción: Lydia Rodríguez Cuevas, Sergio Daniel López



En la primavera de 1991, Adam Kuper, por entonces director de *Current Anthropology*, y por derecho propio destacado historiador de la disciplina antropológica, me pidió realizar una entrevista a Clifford Geertz. Acepté encantado y ese mismo verano viajé a Princeton, Nueva Jersey, donde transcurrió aproximadamente tres horas con Geertz en su oficina, en el Instituto de Estudios Avanzados. Geertz me dio una cordial bienvenida y habló conmigo sin tapujos, dándome (como podrá comprobar el lector) un claro y completo relato de su carrera (para una completa y exacta versión, los lectores pueden consultar ahora su autobiografía en *After the Fact: Two Countries, Four Decades, one Anthropologist*, Harvard University Press, 1995). De la transcripción de la entrevista realicé un manuscrito, donde limpié las repeticiones y dubitaciones de la conversación, pero manteniendo fielmente la charla, tal y como tuvo lugar. Se lo mandé a Geertz, que

propuso algunas correcciones pero que por lo demás aceptó todo.

Desde mi punto de vista los antropólogos están más preocupados que los académicos de otras especialidades por la historia de su disciplina. Esto es en parte porque somos extremadamente conscientes de la relación entre la antropología y el contexto histórico donde se genera. Pero también es una costumbre disciplinar el disfrutar de los relatos de nuestros mayores. La entrevista a partir de las historias de vida con distinguidos antropólogos se ha convertido en un género al que muchas de nuestras revistas profesionales dedican hoy importantes espacios. Por ello quiero agradecer a los editores de AIBR, REVISTA DE ANTROPOLOGÍA IBEROAMERICANA el haber desarrollado un ejemplo de este género y ponerlo a disposición de sus lectores. Me gustaría dedicar esta entrevista, en su versión traducida, a la memoria de Clifford Geertz, que creó un atractivo cuerpo de trabajo intelectual que nos ha hecho aprender y disfrutar a muchos, tanto dentro como fuera de la antropología.

R.H. Quisiera comenzar por preguntarte qué te llevó a interesarte por la antropología

C.G. Bueno, es una historia algo extraña, ya que yo no tenía estudios de antropología hasta que comencé mi postgrado. Estuve en el *Antioch College* en Ohio. Como combatí en la Segunda Guerra Mundial pude ingresar en calidad de veterano. Si no hubiera sido por el programa de veteranos probablemente jamás habría entrado en la universidad. En Antioch no se enseñaba antropología. Había algunos cursos con ese nombre, pero no se trataba de antropología. Era filosofía

¹ Texto traducido del original en Handler (1992). AIBR quiere agradecer a los editores de *Current Anthropology*, así como a Karen Blu, viuda del profesor Geertz y al profesor Richard Handler, la cesión de los permisos de la traducción y publicación de esta entrevista.

oriental o algo parecido. De cualquier forma, no los tomé. Allí se impartía muy poca ciencia social y muy poca ciencia política. Estudié un montón de economía; y salvo eso, no hice nada de ciencias sociales. Tenía una licenciatura en lengua inglesa. Quería ser novelista, algo que probablemente no le hubiera sorprendido a nadie. Escribía novelas, historias cortas y también poesía, y estuve haciendo esto durante un tiempo. Así que comencé con la lengua inglesa y con una cierta idea de seguir en periodismo. Sin embargo esa idea se vino a pique cuando comencé a trabajar en el *New York Post* como chico de las fotocopias, a través del programa de colaboración de Antioch. Ser periodista por el día y novelista por la noche no era una buena solución.

Después de un tiempo, ya había hecho todos los cursos de lengua inglesa y cambié mi trayectoria debido a la influencia y al poder intelectual de un extraordinario profesor llamado George Greiger. Él había sido estudiante de (John) Dewey. No es muy conocido, pero era un extraordinario, un maravilloso profesor. De cualquier forma, obtuve mi licenciatura en filosofía. El caso era que yo no había hecho nada de antropología. Pensé en hacer mi postgrado en filosofía, pero no estaba del todo convencido ya que era algo demasiado abstracto y nada empírico. Geiger, que tenía esa misma idea y que además se había graduado en plena época de la depresión, mientras tuvo que trabajar como taxista por un tiempo, me dijo; “¡no te metas en filosofía! Él conocía a Clyde Kluckhohn – no sé bien cómo- y conocía el departamento de Relaciones Sociales, que se había fundado hacía poco en Harvard. Así que me dijo: “¿Por qué no vais tú y Hilly (mi mujer por aquel entonces, que aunque creo que tenía una licenciatura en lengua inglesa, estaba interesada en arte y también quería hacer algo empírico) y pensáis en hacer Relaciones Sociales, en concreto antropología”. Así que esa fue la primera cosa que nos hizo pasar por la cabeza, a mí y a Hilly, y pensamos sobre ello. Después pasó algo muy gracioso. Creo que escribí sobre ello en la muerte de Margaret Mead (Geertz, 1989:340). Margaret solía subir mucho a la torre del Museo Americano de Historia Natural, y allí se rodeaba de muchas chicas jóvenes –era como una especie de “harem”- que trabajaban con ella. Las que yo conocía pensaban que ella era genial. Una de ellas estuvo en Antioch. También estaba con un acuerdo de colaboración, y una vez allí conoció a Margaret. Esa chica no estaba interesada en estudiar antropología, pero me dijo: “Te puedo conseguir una entrevista con Margaret Mead”. Así que nos

fuimos a la torre a ver a Margaret. Todo lo que sabía sobre nosotros era que éramos dos chavales jóvenes de un colegio del Medio Oeste y que pensaban hacer antropología. Y estuvo, creo, cinco horas con nosotros, enseñándonos sus notas de campo en Bali, todo tipo de notas de campo, animándonos a ir. Cuando nos fuimos nos había convencido de que aquello era una oportunidad para nosotros. Ella comprendió que lo que buscábamos era ese tipo de libertad que daba la antropología – hacer algo y llamarlo antropología (¡algo que todavía se puede hacer!). Así que nos quedamos convencidos y solicitamos la entrada en Relaciones Sociales. Por aquellos días había muy pocos alumnos de doctorado en antropología dentro de Relaciones Sociales. Había algunos en Peabody, pero sólo se admitían cinco o seis en Relaciones Sociales. Nos cogieron a Hilly y a mí, y así es como acabé siendo antropólogo.

Hay otra historia graciosa. Yo me dije “¡No sé qué demonios es este campo!” Así que me fui a la biblioteca de Widener, que tiene enormes libros centenarios en la sección de antropología. Anduve por ahí y cogí un libro de la estantería que parecía poder decirme algo sobre lo que era aquello. Me lo llevé a casa y lo leí. Se trataba de *Social Structure*, de Murdock (1949). Entonces le dije a Hilly: “Hemos cometido un gran error, esto no es para nosotros. No la voy a tomar con el libro, pero desde luego no tiene que ver conmigo”. Le conté esta historia años más tarde a Pete (Murdock). No pareció verla divertida, pero yo creo que es para troncharse. De cualquier forma descubrí que ese no era el tipo de antropología que se hacía en Relaciones Sociales.

¿Cuándo empezaste en Relaciones Sociales?

En 1950. Fue extraordinario. El primer año había cuatro cursos introductorios sobre las cuatro ramas. Estudié sociología, con Talcott Parsons, también estaba Frank Sutton. Tomé antropología con Clyde Kluckhohn, psicología clínica con Harry Murray y psicología social con Gordon Allport. Después tenía dos seminarios, uno de metodología con Ben Paul y otro de teoría de la antropología con Evon Vogt. También tomé un curso de psicología social con Jerome Bruner y David Krech y, uno o dos años años después, cursos de sociología con Alex Inkeles. Fue increíblemente fructífero en cuanto a enseñanza y trabajo. Había también personas como David Schneider y, por supuesto George Homans. Tomé un curso que

impartían él y David justo cuando estaban preparando su libro sobre Lévi-Strauss (Homans y Schneider, 1955).

Era un programa extraordinario. No se ha hecho nada así desde entonces. Nunca pude saber porqué ese programa no continuó. Era algo que aglutinó esencialmente a una generación –una o una y media. Hay muchos que salieron de ahí, que fueron creados ahí –yo mismo, Bob Bellah, Neil Smelser, y la lista podría seguir- y no volvió a funcionar. De alguna manera se disolvió. Pero durante aquellos años fue algo extraordinariamente vivo. Y debido a mi temperamento era precisamente el lugar para mí. Tomé algo de arqueología de Hal Mivius, en laboratorio, lo hice disciplinadamente, y me vino bien, pero no me sedujo. Tomé algunos cursos de etnografía –de Oceanía, con Douglas Oliver- pero no tuve que estudiar demasiado sobre piedras y huesos.

Así que estuve dos años empapándome en esto y trabajando muy duro, pues nos gustaba –a los dos. Después Clyde me dio un trabajo en lo que se llamaba entonces el proyecto Ramah, más tarde el proyecto Rimrock, en el Sudeste. No llegué a ir nunca allí, era sólo un trabajo de verano para trabajar sobre las notas de campo que se habían tomado- se estaban recopilando a la manera del HRAF, en grandes archivos, por toda la gente que estaba trabajando allí y haciendo un estudio de las sequías, la muerte y el alcohol en las cinco culturas que estaban siendo estudiadas. De ahí salió mi primer escrito, aunque nunca ha sido publicado. Hacia el final del verano, Doug Oliver vino al despacho de Clyde, donde yo estaba trabajando, y me dijo: “¿Qué os parecería a ti y a Hilly ir a Indonesia?” Aquí debo decir que el día que yo llegué, John Pelzel, un antropólogo que trabajaba en Japón, y bastante bueno, me había preguntado: “¿Qué lugar quieres estudiar?” Y lo recuerdo como algo traumático porque no tenía ni idea. Había pensado vagamente en Latinoamérica, pero sólo vagamente. Así que cuando Oliver vino y dijo: “Tenemos un lugar para ti y para Hilly. Necesitamos a alguien que estudie la religión y a alguien que estudie el parentesco y la familia. ¿Te gustaría ir?” Yo respondí algo tal que: “Sí, ¿Dónde está eso?”

¿Y de dónde vino la financiación?

Fue un proyecto conjunto de Harvard y el M.I.T., pero por entonces estaba organizado al estilo de Harvard. La financiación era de la Fundación Ford. El Centro

de Estudios Internacionales del M.I.T. estaba creándose –estaba en su fase de diseño- pero este proyecto se señaló como el primer proyecto que llevaban a cabo. Cuando salimos, no había aún nada construido. Cuando volvimos, ya estaba establecido, era una organización funcionando y con mucha gente trabajando.

Así que cuando saliste a investigar ya estabas en un proyecto como parte de un equipo, ¿qué supuso eso como entrenamiento?

Fue un entrenamiento estupendo. En primer lugar, tenía mucha financiación por aquel entonces. ¡Clyde era muy bueno consiguiendo dinero! Durante un año entero, antes de que fuéramos allí, tuvimos un entrenamiento intensivo de la lengua, primero con Isidore Dyen, que en aquel tiempo era el lingüista malayo-polinesiano más famoso. Después Rufus Hendon le reemplazó por un tiempo, y Rufus era también extraordinario. Tuvimos uno o dos informantes indonesios también y disponíamos de los patrones de las frases que Dyen utilizó para estudiar indonesio. El país se había independizado al final de 1950, y esto fue en 1951. Nos reuníamos todos los fines de semana, mientras éramos todavía doctorandos. Así que pudimos conocernos muy bien antes de irnos allí. Éramos un grupo, aunque cuando llegamos al campo decidimos no funcionar como un grupo. Algunas de las personas nunca fueron allí. Rufus Hendon era el cabecilla. Hizo algo de investigación sobre la lengua pero finalmente no se implicó en la etnografía. Estábamos Hilly y yo, Bob Jay, que trabajó en organización de aldeas, Don Fagg, un sociólogo que trabajó la organización burocrática, Alice Dewey, que trabajaba en el sistema de mercado y Ed Ryan, que estudiaba la minoría china. Comenzamos con idea de intercambiar notas de campo, haciéndolo todo colectivamente, como proyecto de grupo, pero decidimos hacer cada uno nuestro propio trabajo. Pero no porque fallásemos como grupo. Nos llevábamos muy bien, pero decidimos hacer nuestro propio trabajo y luego vernos y hablar entre nosotros, y eso fue lo que hicimos. Se suponía que Douglas Oliver sería el coordinador, pero en el último minuto dijo que estaba enfermo y que no podía acudir. Así que nos tuvimos que ir -fuimos a Jogjakarta, un lugar muy grande con una universidad- pero sin tener un líder. Esto hizo las cosas extremadamente difíciles porque el proyecto había sido planeado como un proyecto cooperativo, no sólo entre Harvard y el M.I.T., sino entre Harvard-M.I.T. y la Universidad de Gadjah Mada en Jogjakarta. La idea era que habría un estudiante indonesio emparejado con

cada joven estadounidense. Esto fue justo después de la independencia y los indonesios eran bastante suspicaces. Estaban decepcionados porque había tres profesores en su lado y nosotros no teníamos a nadie que pudiera asumir el liderazgo. Todos éramos doctorandos, ninguno era profesor y ellos tenían a tres profesores. Además eran nacionalistas feroces. Eso creó una tensión extrema.

La otra cosa que pasaba era que no sabíamos a qué acuerdos se había llegado. Y los acuerdos eran que nosotros iríamos a un área turística, ¡Al único sitio en el centro de Java donde no crecía arroz! Era en lo alto de las motañas y se suponía que todos tendríamos que llamar a la gente, que vinieran a vernos y hacerles allí las preguntas, como habían hecho los holandeses. Sin embargo, ¡habíamos sido entrenados para hacer todo lo contrario! Así que dijimos que no queríamos hacer eso y todo se vino abajo. Entonces Ed, Hilly, Don y yo hicimos una gira a través del este de Java y escogimos el lugar donde finalmente queríamos estudiar. Por aquel entonces los indonesios ya habían decidido que no querían tener nada que ver con todo aquello, así que cuando vino Rufus la cuestión estaba en saber si el proyecto continuaría o no. Entonces se fue a Jakarta y recibió una regañina de dos horas por parte del ministerio de cultura, pero nos dejaron quedarnos. Así que fuimos a Pare y trabajamos independientemente de Gadjah Mada, aunque después de un tiempo reestablecimos las buenas relaciones con ellos.

Hicimos dos años y medio de trabajo en Pare y luego volvimos para escribir nuestras tesis. En todas las publicaciones le pusimos al lugar el nombre de Modiokuto, pero ahora ya escribo Pare –todo el mundo en Indonesia conoce su nombre. La gente de Pare sabe que estudiamos allí, tienen los libros traducidos y los leen. La última vez que estuve allí, en 1986, uno de mis antiguos informantes había leído la traducción de la historia social del pueblo que yo escribí (Geertz, 1965). Yo había cambiado los nombres de las personas y del pueblo, pero él lo reescribió con los nombres reales, hizo fotocopias y se lo mandó a todo el mundo.

¿Fuiste simplemente para estudiar la aldea, con Hilly estudiando el parentesco y tú estudiando la religión?

Yo estaba interesado en la sociología de la religión. Por eso Clyde nos recomendó a Oliver –recomendó que Hilly trabajase con parentesco y familia, y yo en religión.

Querían a alguien para cubrir esos aspectos. Pero yo lo hacía porque tenía que tener una propuesta de tesis, con su hipótesis (algo en lo que no creo ni tampoco creía entonces, pero que había que tener), un test para comprobar la hipótesis weberiana de que el sector musulmán más establecido sería el equivalente funcional al protestantismo de la Reforma.

Cuando llegué allí me interesé por tantas otras cosas acerca de la religión que no hice mucho sobre eso, aunque sí un poco, y de ahí salió la obra *Peddlers and Princes* (Geertz: 1963b). De hecho la parte de los vendedores ambulantes es un intento de hacer esa equivalencia. No escribí la tesis sobre eso y no gasté mucho de mi tiempo en ello. Y la hipótesis, como la mayoría de las hipótesis, resultó ser mitad verdad y mitad no. Pero no fue la primera cosa que escribí. Lo primero fue la tesis sobre la religión javanesa, que fue publicada casi sin ningún cambio (Geertz, 1960), salvo el último capítulo. Estudié todo, como siempre se suele hacer y como a mi se me enseñó –ese era el criterio de Clyde– pero se suponía que yo escribiría sobre religión y la tesis de Hilly resultó ser el libro sobre la familia javanesa (Geertz, H. 1961).

¿Qué te condujo a escribir *Agricultural Involution* (Geertz 1963b)?

Como he dicho, mientras estábamos fuera el Centro de Estudios Internacionales del M.I.T. tomó forma. Cuando volvimos había todo tipo de economistas ahí. Algunos de ellos por entonces estaban comenzando a trabajar en Indonesia, y me dieron una beca de investigación al segundo año de regresar (durante el primer año me dediqué sólo a escribir la tesis). Estaba intrigado por los problemas locales de la involución agrícola en Pare, porque quería saber si la antropología podía hablar desde los problemas pequeños a los más grandes. Los economistas estaban interesados en el desarrollo, y yo también. Así que dejé la religión por un momento y escribí *Agricultural Involution* durante ese año, mientras estaba rodeado de economistas y pensando sobre problemas económicos. Por eso el libro de historia social (Geertz, 1965) es al menos en parte la primera mitad de –o un intento de– volver la mirada para ver cómo funcionaban esos problemas a nivel local. Realmente me había ocurrido justo lo contrario de lo que suele ocurrir. Trabajé en una hipótesis relativa a Pare y luego traté de utilizar material histórico de Java para ver si aquello se cumplía en Java de manera general.

Escribir sobre desarrollo está claramente en línea con la idea weberiana del programa.

Sí, era totalmente weberiano por aquella época.

Pero, ¿no te sentiste extraño rodeado de todos los economistas de desarrollo?

No particularmente. Eran buena gente. Estaban poniendo públicamente en marcha sus conocimientos. Primero usaban una perspectiva muy técnica hacia las cosas. Después, de repente descubrían que “bueno, la política en este sitio no es como la política en nuestro país, así que uno tiene que saber algo sobre el sistema político”. Luego veían que el sistema político está encajado en una sociedad y que necesitaban saber algo de esa sociedad. Así que después se interesaban algo más por nuestro trabajo – y veían que había ideas culturales allí, diferentes nociones sobre lo que pasaba. Eran gente de mente abierta en ese sentido. Casi estaban obligados a ello, porque estaban ahí como consejeros y no estaban llegando a ningún sitio en los consejos que le daban al gobierno de Sulzanro. A menudo se sentían frustrados por las “actitudes culturales” que no entendían –y tampoco nosotros las entendíamos, pero no nos sorprendíamos de que hubiera tal disparidad. Así que en ese sentido, mi misión constante era intentar abrirles la mente –y también aprender algo de economía de ellos. Nos llevábamos bien, aunque teníamos muchas discusiones. De cualquier forma, lo que me llevó a *Agricultural Involution* y más tarde a *Social History. Peddlers and Princes* vino de mis ideas originales, después de estudiar Bali. Estas obras las escribí algo más tarde, cuando estaba en el centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento de Palo Alto.

¿Qué hiciste después de dejar el Centro de Estudios Internacionales?

Estuve un año enseñando en Harvard, ya que Vogt estaba fuera por un año, entonces impartí sus cursos. Luego Hilly y yo volvimos a Bali. Todavía estaba interesado en las dimensiones culturales y no sólo en el desarrollo pero también en cambio social en todos sus aspectos. Había estudiado Java, que es una mezcla de hinduismo, algo de budismo, algo de islam (estos son términos que no me gusta usar con respecto a Indonesia, pero ya me entiendes, es una especie de mezcla).

Así que pensé que el próximo movimiento estratégico, metodológicamente, sería ir a Bali, que es hindú, por cuatro meses, ir a Minangkabau, en el este de Sumatra, que es islámica y matrilineal y luego ir al norte de Celebes, a Minahassa, donde son cristianos y tener así esta triangulación de todo el problema sobre lo que la cultura significa para el desarrollo y el cambio.

Fuimos a Bali estuvimos allí los cuatro meses y después fuimos a Minangkabau. Pero cuando llegamos allí estalló la guerra civil y nos pilló dentro de las fronteras. Esa es una larga historia –acabo de escribir sobre ella- pero contada en pocas palabras, atravesamos Sumatra hasta llegar un campo de petróleo. El campo estaba capturado por una invasión de paracaidistas y volvimos a Bali. Así que finalmente estuvimos un año en Bali, sin poder llegar a Minahassa. En ese sentido nuestro plan falló, aunque creo que fuimos afortunados, no sé si hubiera funcionado en realidad. Era muy irreal. Mi trabajo en Bali habría estado incompleto si sólo hubiera estado cuatro meses y después me hubiera ido.

¿El trabajo con los balineses implicó un nuevo aprendizaje de la lengua?

No, nunca llegué a aprender balinés correctamente. Trabajé principalmente en el indonesio. Sabía javanés, ya que durante el tiempo en el que nos quedamos en Jogjakarta, antes de ir a Pare, Hilly y yo estábamos estudiando javanés de manera intensiva. Para cuando nos fuimos a Pare, hablábamos bien el javanés. No lo hicimos para Bali en parte porque pensamos que sólo íbamos a estar cuatro meses. Trabajé mucho en el indonesio aunque me hubiera gustado aprender balinés. Pero después de un año más o menos vas enterándote de muchas cosas y te haces una idea de qué es lo que la gente dice. En un par de ocasiones trabajé de manera triangular, con un hablante de indonesio y balinés y con un hablante monolingüe de balinés. Ya sabes, te las arreglas como puedes.

Volví al Centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento en Stanford en 1958-69. Por entonces tenía un trabajo en Berkeley, que supongo que me preparó Clyde. Estaba en Berkeley en 1959-60. Después fui a la Universidad de Chicago por diez años, de 1960 a 1970.

¿Por qué cambiaste de Berkeley a Chicago?

No es que estuviera particularmente a disgusto en Berkeley, aunque tenía mucho trabajo como profesor asistente. Pero el año que estuvimos en Palo Alto, Edward Shils, un sociólogo, y David Apter, un politólogo, estaban planificando el programa para el Estudio Comparativo de Nuevas Naciones y me preguntaron si estaría interesado en meterme en ello. Así que a mitad de año estando en Berkeley me llegó esta oferta para ir a Chicago, donde en dos o tres años ya no estaría dando clases sino dedicándome a la investigación, algo que me gustaba de verdad. Estaría la mitad del tiempo en el departamento de antropología y luego enseñando. Así que era relativamente atractivo y por eso me fui.

Cuando miras mi carrera, ves que la cantidad de tiempo que he trascendido en un entorno completamente antropológico es mínima. Las relaciones sociales no lo eran ni tampoco el año en Palo Alto. Sí lo era el año en Berkeley, cuando de verdad me sumergí en el departamento de antropología. Lo que no me gustaba de Berkeley era que aquello era inmenso, ¡que el departamento de antropología era tan grande como Antioch! Nunca tuve la oportunidad de ver a nadie más. Entonces en el Estudio Comparativo de Nuevas Naciones estaba de nuevo Tom Fallers, que era antropólogo y McKim Marriott. Pero había un profesor de derecho, Max Rheinstein y por supuesto Shils y Apter, así como Aristide Zolberg y Leonard Binder, científicos políticos y Harry Johnson, un economista que tenía una gran influencia. Aprendí mucho de él. Era de alguna forma un economista de Chicago en el más puro sentido, aunque no era tan conservador como muchos de ellos. Pero tenía una mente maravillosa, así que teníamos mucho que hacer los unos con los otros.

El programa no otorgaba títulos, pero teníamos discípulos. Una cosa magnífica que ocurrió el año que estuve en Berkeley es que di un curso sobre Indonesia y a raíz de ello hubo mucha gente que se cambió de disciplina –Nancy Tanner, Jim Siegel, Al Hudson. Nunca he tenido tanta eficacia con mis charlas como tuve aquel año. Trabajaba muy duro, era joven y entusiasta. Así que con el tiempo me llevé a algunos de ellos a Chicago. Cada año llegaban cinco o seis discípulos. Teníamos un seminario a la semana y de ahí salió un libro editado por mi *Old Societies and New States* (Geertz, 1957).

Antes de que dejemos Berkeley, quiero preguntarte si conociste a Kroeber cuando estuviste allí.

Le conocí. Había oído hablar de él anteriormente. El primer artículo que publiqué – no el primero estrictamente, pero sí el primero en una revista de antropología- fue el relativo al rito funerario en el *American Anthropologist* (Geertz, 1957) y de pronto recibí una respuesta muy amable de él, sólo unas tres líneas, diciendo que había leído el artículo y que le había gustado mucho. Por supuesto, Kroeber estaba ya jubilado por entonces, pero tenía su casa en las colinas de Berkeley. No le vi muchas veces, hasta que decidí marcharme. Entonces me pidió que fuera a verle. Tuvimos una larga conversación acerca de porqué me marchaba. Él tenía muchas sensaciones de abatimiento sobre el departamento, pero yo traté de dejarle claro que si me iba era sólo debido a la oferta de Chicago. Y él había enseñado en Chicago durante la primavera, cuando el clima era agradable, así que me dijo “Vale, me parece que te vendrá bien”. Fue una conversación muy cálida. Le había visto una vez más, cuando era estudiante y Clyde me llevó a Harvard a dar una conferencia. Pero durante el tiempo que yo estuve en Berkeley, era alguien ya muy distanciado.

¿Tuviste mucha relación con David Schneider en Berkeley?

Sí, ya que conocía a David de Harvard. David estuvo en mi tribunal, en mi defensa de tesis. Así que le veía bastante. A quien también descubrí en Berkeley fue a Tom Fallers. Tom y yo teníamos mucha cercanía, igual que con David.

La experiencia de Chicago fue extraordinaria. Fred Eggan era el jefe benevolente de todos –junto con Robert Braidwood, Norman McQuown, Milton Singer y Sol Tax. Nunca en toda mi vida he visto o encontrado a un grupo de antropólogos maduros y expertos tan abiertos a un joven antropólogo. Su actitud conmigo era la de decir: “De acuerdo, ¿quieres revolucionar todo esto? ¡Pues revolucionalo!” Había un grupo de gente joven -además de David, Tom y yo mismo- como McKim Marriott, Manning Nash, Robert Adams, Clark Howell, que tenían mucha vitalidad y siempre hablaban entre sí. Así que cada semana, a lo largo de un año, nos juntábamos jóvenes y viejos y cambiábamos por completo el programa del departamento de antropología. Incorporamos nuevas asignaturas troncales, que

todavía se siguen impartiendo. Introdujimos la idea de que hay más historia en la antropología de lo que aparece en el libro de “La historia de la teoría etnológica” (Lowie, 1937), una idea referida a que había otros predecesores además de los que sólo se llamaban antropólogos. El caso es que no podían haber tenido mejor ayuda para que los inquilinos nos hiciéramos cargo del “asilo”. No sólo nos dejaron hacerlo, sino que estaban entusiasmados con ello.

¿Y contra qué os estabais revolucionando?

Todo estaba establecido dentro de las cuatro ramas, incluidos los requisitos propios de la distribución –era un lógico sistema antropológico. Pero con toda su lógica, la lógica en la que se había preparado a través gente como Singer y Redfield, que ya había fallecido cuando yo llegué y tenía aún una fuerte influencia allí. Fred era muy abierto, pero pertenecía a la tradición socio-estructuralista. Radcliffe-Brown había estado allí y su influencia era muy fuerte. Y no creo que ninguno de nosotros estuviéramos muy entusiasmados con Radcliffe-Brown, con la estructura social y todo eso. Mi impresión es que de todos los departamentos punteros de antropología en Estados Unidos, Chicago era el más británico, el más socio-estructuralista.

¿Por qué no te parecía importante Radcliffe-Brown? ¿No se enseñaba en Harvard?

Se enseñaba en Harvard pero de una forma algo descuidada, porque a Clyde no le agradaba. Pero eso no era la razón por la que a mi no me gustaba. No me gustaba porque aquello era ciencia social positivista. Yo simplemente no creía en ella. Creo que hay algo interesante de Radcliffe-Brown pero no es mi concepto de ciencia social. Milton Singer y yo hemos discutido amigablemente esto durante años. Radcliffe-Brown, dice Milton y probablemente tenga razón, estaba intentando meter el programa racionalista empiricista de Bertrand Russell en la antropología. Yo vine de una formación no científica y nunca me ligué a esto. Encontraba la tradición británica como algo restringido y la sigo encontrando así.

Entonces estudiaste a Weber en el doctorado...

Sí, Talcott Parsons estaba enseñando *The Structure of Social Action* (Parsons, 1937) y fue cuando descubrí por vez primera a Weber.

¿Se enseñaba también a Durkheim?

Claro, también debido a *The Structure of Social Action*. Clyde siempre decía que la mayor contribución de Radcliffe-Brown a la antropología fue su capacidad para leer francés, lo cual quería decir que lo había robado todo de Durkheim. Esto es algo injusto. Pero había gente entre los estudiantes de Relaciones Sociales –sobre todo la gente de Peabody- que estaban enamorados de Radcliffe-Brown. Así que recuerdo discusiones, incluso entonces, sobre si era la ciencia del futuro –ya sabes, esa famosa afirmación de que la estructura social es tan real como un caparazón, ese tipo de cosas. ¡Es una mentalidad en la que yo no entro! Algunos de los estudiantes partidarios de Radcliffe-Brown en Harvard habían hecho su licenciatura en Chicago. Chicago era el principal lugar de difusión de la antropología social británica y ese magnífico libro de Fred, *The Social Organization of the Western Pueblos* (Eggan, 1950) entró en la profesión de manera generalizada.

David Schneider una vez me dijo que en sus años de juventud la postura científica era ciertamente tiránica –esta expresión es mía- por lo que a poder respecta.

¿A qué lugar se refería?

Creo que quería decir en general.

Creo que posiblemente lo era. Tal vez no “tiránicamente” pero ese sueño estaba muy vivo incluso en Talcott Parsons, que iba a ser el Newton de las ciencias sociales. Me llevaba muy bien con Talcott, sencillamente me absorbía de alguna forma en su sistema de hacer las cosas e incluso impartí un curso con él. Y le quise mucho, pero nunca pensé igual que él y nunca me vi forzado a hacerlo. El asunto científico estaba también, de alguna manera, en Homans. Y yo tomé cursos con él, y escribí ensayos atacando su postura, y él estaba de acuerdo. Así que tampoco era “tiránico”, sino más bien algo muy vivo. Teníamos elección. Nunca sentí que no tuviera elección pero sí que tenía que luchar contra ello. No había tantos modelos a

seguir como hay ahora e incluso sentí por aquel tiempo que posiblemente tenía algo que ver con eso, que posiblemente podríamos construir una ciencia de la sociedad. Nunca defendí esa idea pero me entretenía pensando en ello –incluso lo intenté en cierta ocasión, por un tiempo, tanto con el sistema de Homans como con el de Parsons, pero lo abandoné por imposible, al menos imposible para mi.

El recuerdo que tengo tanto de Harvard como de Chicago es que eran lugares abiertos al pensamiento. ¡Por lo que a mí respecta quedan absueltos! No estaba presionado por ningún molde, a menos que yo lo quisiera y se me permitía más o menos hacer lo que quisiera y a influir con lo que hacía. Hablamos de que nos revolucionábamos contra algo, ¡pero pienso que es difícil hablar de una revolución cuando la gente que se supone que custodia la ortodoxia te da tanta ayuda para rebelarte!

La conferencia de Cambridge fue un gran punto de inflexión. Ahora me viene a la mente hasta qué punto era británica la vieja guardia, especialmente Fred. Era el único antropólogo americano al que todos los británicos querían, porque sentían que estaba trayendo su mensaje por aquí. Entonces él y Max Gluckman organizaron esa tremenda conferencia en el verano de 1963 (*Conference on New Approaches in Social Anthropology*, 1965a, b, 1966a, b). De la parte americana estaban Marshall Sahlins, Eric Wolf, Tom Fallers, David Schneider, Mel Spiro y otros. De la parte británica estaban Michael Banton, Gluckman, Meyer Fortes y otros. Todos enviamos ponencias, la de David era “*Some Muddles in the Models*”² (Schneider, 1965), mi “*Religion as a Cultural System*” (Geertz, 1966) y muchos otros. Ese fue el primer momento en el que realmente hubo esa interacción entre ellos y nosotros. Había algo de tensión, ¡pero más tensión había entre Oxford y Cambridge! La nariz de E-P³ no husmeó mucho el asunto y la gente de Oxford no tomó demasiada participación. De cualquier forma fue una buena conferencia. Me las arreglé para incordiar a Max Gluckman con bastante maestría, pero Fred se puso entre medias para moderar. Creo que esos artículos –esos cuatro libros- fueron muy importantes. Acabaron limando las diferencias entre la antropología social británica y la antropología cultural americana

² “Algunas confusiones en los modelos”, la expresión inglesa incorpora el juego fonético (N. del T.)

³ Evans Pritchard.

¿Llegasteis a tomar conciencia tú y tus colegas de Chicago de que estabais desarrollando una nueva o una renovada antropología simbólica?

Creo que los primeros en llamarlo así eran de fuera, pero nosotros lo adoptamos. La manera en la que casi todos pensaban en aquella época era, de nuevo, en términos de oposición entre cultura y estructura social. Nosotros sin embargo queríamos volver a definir la cultura en ese esquema.

Teníamos perspectivas diferentes acerca de lo que significaba cultura, pero teníamos en común que realmente sentíamos intensamente que la dimensión de las cosas necesitaba revitalizarse.

¿De dónde sacaba la gente sus nociones de cultura? Por ejemplo, ¿lo tomaste de Weber?

Y de Talcott, y de Clyde.

¿Había alguien que fuese estrictamente boasiano?

No.

¿Dónde estaba la figura de Ruth Benedict en todo esto?

Benedict era importante para David y para mí, pero no creo que lo fuera para nadie más. Tom Fallers era muy weberiano. Nos habíamos implicado con Reinhard Bendix en Berkeley pero él ya había leído a Weber cuando estuvo en Chicago, de la mano de gente como Frank Knight. Y él mismo representaba un cruce de caminos, porque había trabajado en Uganda con Audrey Richards. Así que estaba muy metido en la antropología británica, más que todos nosotros, tenía una actitud más positiva hacia la antropología británica, pero también quería revisarla y culturalizarla. No es cierto eso de que un buen día llegáramos, nos sentáramos y dijésemos: “vamos a crear la antropología simbólica”. Y no se debe subestimar la capacidad para organizar y enseñar los principales cursos sobre ello. Uno se llamaba “El recorrido Humano”, y trataba de antropología física y arqueología. Luego, también estaba la parte sociocultural y psicológica, que se llamaba “Sistemas”. Esto consistía en la noción parsoniana de sistemas. Discutimos mucho y durante varios años sobre los cursos. Una vez organizados y cuando empezamos a impartirlos, comenzamos a pensar en los estudiantes y a diseñar el tipo de exámenes adecuados para estos cursos.

Creo que el resultado fue la creación de un cuerpo discursivo, pero no una escuela de pensamiento.

Yo siempre me he considerado a mí mismo como antropólogo simbólico o interpretativo, pero me identifico claramente con la tradición boasiana. Es fácil ver el nexo entre Weber y los boasianos, ambos vienen de la tradición historicista alemana. Pero en tu relato de cómo se intentaba revitalizar la noción de cultura, excepto por la mención a Ruth Benedict, la tradición boasiana está bastante ausente.

Había otra figura a la que todos prestábamos mucha atención—y esto viene de Clyde y de su manera de ver las cosas—, Sapir. Sapir era importante para todos nosotros. Por aquel entonces salió el volumen de Sapir (Mandelbaum 1949), cuando yo estaba en Harvard. Y por ahí viene la conexión entre los de la vieja escuela y la nueva escuela, pues él era una figura importante para Fred y también para Milton. A veces es difícil citar a Sapir, pues su estilo era muy ensayístico, pero era muy importante. Benedict era más o menos importante, Kroeber tenía alguna influencia. Pero era un sentimiento general que el cuerpo central de la tradición boasiana no estaba lo suficientemente teorizado —aunque ahora empiezo a pensar que Boas no era tan malo como yo pensaba. Si acaso, nosotros mismos estábamos demasiado preocupados por la teoría, especialmente los que salimos de Harvard. La imagen que había de Boas es la de alguien que colecciona recetas de pescado. El sentimiento general era que tenía buenas intenciones, pero no pensaba demasiado.

¿Y Margaret Mead?

No, Mead no era demasiado importante. Más tarde si empezó a ser importante para mí por lo de Bali, y todavía la recuerdo con cariño. Su trabajo se leía —se leía a todo el mundo—, pero no era importante.

Ahora que hablas sobre el historicismo alemán, una de las cosas que intenté hacer cuando me tocó dar clase en una sección de la troncal de Historia de la Antropología era explicar el trabajo de George Stocking, diciendo que deberíamos estudiar el historicismo alemán, y no sólo a los utilitaristas Británicos. Así que empecé con Herder. Di una serie de seis o siete clases en las que hablaba de una genealogía diferente, criticando dos ideas fundamentales: la primera, la idea de que la antropología viene principalmente de los utilitaristas británicos, con lo que yo no

estoy de acuerdo —al menos, no es mi caso, aunque quizás sea cierto en el caso de la antropología británica; la otra idea que atacé es que los únicos antepasados de los antropólogos son los propios antropólogos. Yo quería desmontar ambas ideas. Así que en mis clases hablaba de Herder, Humboldt, Dilthey, toda esa tradición, que en aquel momento era desconocida, sobre todo para los antropólogos americanos, aunque probablemente a nivel general. Esto era así porque yo había estudiado bastante filosofía y conocía el historicismo alemán, el idealismo alemán, y el movimiento neo-kantiano. Este también era el caso de Kroeber, así que también había alguna influencia de Kroeber.

¿Qué impacto tuvo Lévi-Strauss en Chicago? Yo estaba haciendo la carrera en Columbia, de 1968 a 1972, y recuerdo que Lévi-Strauss hizo sensación en aquel momento.

Ese también era el caso de Harvard. Clyde fue uno de los primeros que tuvo la oportunidad de conocerle y conocer su trabajo, pues le había conocido durante la guerra. Y Schneider y Homans estaban muy interesados en él, de hecho escribieron un libro (Homans y Schneider, 1955) que tuvo como resultado la famosa disputa con Needham (Needham, 1962). Yo estaba presente en el seminario en el que se gestó aquello. Pero en Chicago no recuerdo demasiado interés por Lévi-Strauss. Creo que la mayor parte de la gente que estábamos allí queríamos ir por otro camino. Todos le leíamos, conocíamos su trabajo, pero no recuerdo que hubiera ninguna figura lévi-straussiana fuerte por allí en aquel momento. Más tarde vino Nur Yalman, quien sí estaba interesado en Lévi-Strauss y en Dumont.

Es interesante que ese resurgimiento de la antropología simbólica esté basado en Weber, algunos Boasianos y Talcott Parsons. ¿El interés de Lévi-Strauss por los mitos no encajaría también ahí?

Su interés por la mitología vino más tarde. *Totemism* (Lévi-Strauss, 1963) tuvo algún impacto, pero durante la mayor parte del tiempo que yo estuve en Chicago Lévi-Strauss era conocido por su trabajo en parentesco. *La pensée sauvage* (Lévi-Strauss 1962) era complejo, a la gente le llevó un par de años llegar a entenderlo. Mi propia oposición a Lévi-Strauss es la oposición general que tengo hacia el racionalismo, pero sigo pensando que probablemente Lévi-Strauss sea una de las

personas que más ha hecho por el tipo de trabajo que hacemos. Así que en ese sentido, también forma parte de esto, aunque quizás él no quisiera. Pero a nivel histórico no creo que fuera importante en Chicago. Después de que yo me marchara, a lo mejor sí lo fue.

¿Qué tal si lo expresamos así: que él abrió las fronteras de la antropología al dar una alternativa a la teoría británica?

Creo que es cierto. La cosa más positiva que puedo decir sobre él —y puedo decir muchas cosas positivas — es que hizo posible lo que yo deseaba que ocurriera. Hizo de la antropología una disciplina intelectual. Hizo que la antropología fuera teórica, intelectual, filosófica; la hizo relacionarse con otras corrientes intelectuales de ámbito más general. La sacó de sus moldes. La hizo salir del negocio empiricista de recolección de datos e introdujo un toque de intelectualidad francesa —intelectualidad en general. Esto no había ocurrido antes. No quiero decir que no se hiciera, pero que la antropología fuera una disciplina intelectualmente compleja, que tuviera conexiones más amplias con otras corrientes de pensamiento, que su *rayonnement* fuera excelente, todo esto viene de Lévi-Strauss, mucho más que de cualquier otra figura. Que a él le guste o no lo que consiguió... ¡es otra cuestión!

A Lévi-Strauss se le había concedido una mención honoraria, justo antes de que yo me marchara de Chicago. Yo fui designado para escribir una reseña sobre esto. Le conocí en el aeropuerto con Fred. Esa fue la primera vez que le vi. Nos sentamos y hablamos largo y tendido. Yo acababa de escribir *The Cerebral Savage* (Geertz 1967) y estaba algo nervioso, porque en general no es que fuera un artículo muy halagüeño hacia él. Él fue muy cordial. Hablamos de todo tipo de cosas. Acababa de haber un ciclón, y la primera cosa que preguntó nada más bajarse del avión fue de dónde venía el viento, porque estaba relacionado con algo de los ojibwa —fue muy divertido. Pero no dijo nada sobre mi artículo. Después, justo al final de una conversación de tres horas, me dijo “Leí tu artículo en *Encounter*”. Yo dije algo así como “¿Sí...?”. Y él respondió “Muy interesante— un poco desagradable, pero interesante” y no volvió a sacar el tema. Así que fue muy simpático.

Por aquella época empezaste a trabajar en Marruecos. ¿Qué te hizo interesarte por Marruecos?

En 1965, Indonesia estallaba. Hubo varias masacres de gran escala. Por aquel entonces, yo tenía dos niños pequeños. Ya en 1963 las cosas se habían puesto feas en Indonesia, y yo ya había decidido que no iba a volver hasta dentro de algún tiempo. Llegué a pensar en irme a Bengal, ¡cosa que hubiera sido incluso peor! Yo iba a trabajar a ambos lados de la frontera, en el Bengal Pakstani y en el Bengal indio, en mi incontrolable estilo comparativo. Así que empecé a aprender bengalí.

Pero cuando estaba en aquel famoso congreso de Cambridge, le comenté a alguien “estoy buscando un sitio para trabajar que se pueda igualar a Indonesia”. Yo también quería trabajar en dos sitios, pues si trabajas en solo un sitio, acabas teniendo una perspectiva demasiado restringida y no quería que me ocurriera. Y, como digo, había empezado a contemplar la posibilidad de Bengal, pero finalmente decidí no ir allí, pues me di cuenta de que no iba a ser bueno para mis hijos. Así que empecé a contarle todo esto a alguien —alguien de allí, del congreso, pero ahora no hay manera de que recuerde quién era. Y quienquiera que fuera me dijo: “Deberías ir a Marruecos. Está políticamente tranquilo. Es dictatorial, pero tranquilo. No hay mucho riesgo de enfermedades, es un país seco. Es un país musulmán, está al otro extremo del mundo musulmán, y podrías compararlo con Indonesia”. ¡Y en ese momento me di cuenta de que eso era exactamente lo que quería hacer! Así que inmediatamente después de que el congreso terminara, me fui Rabat, en vez de volver a casa. Alquilé un Peugeot y viajé en coche por todo el país —cosa que es perfectamente posible en Marruecos— corriendo como a 145 kilómetros por hora, durante un mes o unas seis semanas, pasé por casi todas las ciudades pequeñas del país. Quería conseguir otra ciudad pequeña para poder compararla con el sitio donde había trabajado en Indonesia. Y finalmente elegí Sefrou. Estaba plenamente convencido de ello. Y volví a casa y le dije a Hilly, “Esto es una gran idea para nosotros”, y ella estuvo de acuerdo.

Estudié árabe clásico en Chicago, donde estaba dando clases. Además también había algunos marroquíes en la escuela de negocios estudiando estadística, de quienes aprendimos árabe coloquial. Luego volvimos y pasamos unos seis meses en Rabat aprendiendo árabe, de la misma forma que habíamos aprendido indonesio en Jogjakarta— usando los mismos patrones de frases con los que aprendimos indonesio. Trabajamos con estudiantes universitarios, que se iban

turnando, así que estudiábamos la lengua desde la mañana hasta la noche. Es una forma muy buena para aprender una lengua.

Luego volvimos. Yo no quería hacer de nuevo el tipo de proyecto de grupo que habíamos hecho en Indonesia. Tenía una nueva idea en la cabeza, una especie de proceso encadenado: Hilly y yo fuimos en primer lugar, luego Larry Rosen llegó unos dos meses antes de que nosotros nos marcháramos, y se quedó allí. Nosotros volvimos más o menos un mes o dos antes de que él se fuera, y nos quedamos allí otro año más, también coincidimos con Paul Rabinow, y luego con Tom Dichter. Así que cubrimos gran parte del sitio. Hilly y yo fuimos, creo, tres veces, y luego volvimos otra vez hace unos dos años. Desde 1965 hasta los primeros años de los setenta, siempre había uno de nosotros allí, durante todo el tiempo. Como decía, no trabajábamos en grupo, cada uno de nosotros hacía su propio trabajo. Así que era una especie de grupo diferente. Nunca había allí más de dos o tres de nosotros, y la mayor parte del tiempo sólo había una persona allí. Dale Eickelman también vino. Él no trabajó en Sefrou, era una persona de Chicago que había intentado meterse en Siria o en Iraq y no pudo, así que vino a Marruecos. Yo le vi, y luego él se metió en otra ciudad. Teníamos esa relación habitual entre estudiante y profesor de universidad.

¿Qué tipo de problemáticas te inquietaban en el trabajo de Marruecos, y cómo los abordaste?

Estaba interesadísimo en esta idea de los dos extremos del mundo islámico —la diferencia entre una sociedad que había sido índica durante mil años y luego se había vuelto musulmana, y otra que había sido musulmana casi desde sus orígenes. Ese era el planteamiento inicial, y dio como resultado *Islam Observed* (Geertz 1968), que también impartí en forma de clases en Yale. Y se trataba de otro lugar, y yo quería comparar, estudiar en Marruecos el mismo tipo de cosas que había estudiado en Java y Bali. Así que trabajé también en temática de mercado —probablemente este es el tema al que más tiempo dediqué y que estudié de manera más constante durante toda la investigación que llevé a cabo—. Hilly trabajó de nuevo en parentesco, y yo también volví a trabajar en religión y economía. El ángulo comparativo estuvo en mi cabeza desde el primer momento, y el libro en el que estoy trabajando ahora es el resultado de esa comparativa.

¿Por qué te fuiste de Chicago en 1970?

Dos años antes de que ocurriera todo esto me ofrecieron un trabajo aquí, en el Instituto [de Estudios Avanzados] y lo rechacé, porque me gustaba muchísimo Chicago. Pero finalmente, yo estaba en Marruecos, y me escribía con Carl Kaysen —un economista que ahora está en el MIT y que por aquel entonces era el director del instituto, y era él quien me había hecho la oferta de trabajo— y le mencioné que a veces me preguntaba si había tomado la decisión correcta. Él me respondió ofreciéndome de nuevo trabajar aquí. Era una oportunidad demasiado buena para rechazarla. Lo que se me pedía era que fundara una escuela de ciencias sociales —yo era la primera persona a la que le ofrecían algo así— y que más o menos la diseñara según mis propios objetivos. Fundamentalmente iba a estar haciendo investigación, cosa que me gusta mucho. Y como digo, yo realmente quería quedarme en Chicago, así que fue una decisión muy agonizante. Pero yo tenía mucho trabajo que hacer en Marruecos, y si volvía a dar clases otra vez hubiera tardado años en terminarlo. Si venía aquí, podría hacerlo. Pero por encima de todo eso, normalmente sólo ocurre una vez en la vida, si es que ocurre, que a uno le dan carta blanca para hacer que algo se materialice. Así que vine aquí, y con mucho trabajo, lo conseguí, ¡ahora existe!

Háblame del programa que has creado aquí.

El Instituto tiene cuatro facultades —Matemáticas, Física, Estudios Históricos, y Ciencias Sociales. La Facultad de Ciencias Sociales no puede representar a todas las ciencias sociales —y tampoco tenemos porqué hacerlo. La perspectiva que adoptamos estaba muy relacionada con Chicago, era ampliamente interpretativa. La primera persona a la que llamé fue Bob Bellah, pero fue una gran batalla —algunas personas aquí eran muy hostiles a las ciencias sociales. Kaysen introdujo las ciencias sociales en contra de su opinión. Y todavía queda algo de aquella tensión, aunque no es tan malo como antes. Finalmente ganamos nosotros, y Bellah vino, pero no se quedó, volvió a Berkeley. Luego vino Albert Hirschman. Él y yo trajimos a Michael Walzer, y los tres nos decidimos por Joan Scott. Todavía podemos designar a otra persona más.

Decidimos desde el primer momento que no íbamos a intentar hacer una réplica en pequeñito de todas las ciencias sociales. En vez de eso, intentaríamos trazar una línea ortogonal y crear una escuela de ciencias sociales interpretativa —que en realidad no era una escuela de pensamiento, pues todos hacemos cosas bastante distintas y no siempre estamos todos de acuerdo en todo. También invitamos a colegas nuevos cada año. Cuando pones en marcha un lugar como este, puedes tener, por ejemplo, a Lévi-Strauss trabajando en una oficina, y a Keneth Arrow en la siguiente, y a algún otro “semidios” en la siguiente —y probablemente no tendrían mucho que decirse los unos a los otros. Yo decidí no hacer eso, y tenemos aquí a gente de distintos niveles. Sólo tenemos unas 15 o 20 personas al año, así que intentamos darle algún tipo de forma reclutando a gente que trabaja en temas parecidos. Cada año tenemos un tema, en el que trabajan más o menos la mitad de la gente que viene cada año, y tenemos seminarios de forma regular durante todo el año. Este son el tipo de cosas que hacemos aquí.

¿Puedes hablar sobre el desarrollo de la antropología en las últimas dos décadas? Mi idea es que la antropología simbólica o interpretativa, que viene en cierta medida de Chicago, hacia la mitad de la década de los setenta, si bien no era la corriente dominante en antropología americana, ciertamente estaba bien establecida. Después en los ochenta, no vemos tanto una crítica de la antropología simbólica, como una nueva variedad de direcciones que se desarrollan a partir de ella.

Tienes razón con respecto a que hubo ese desarrollo, pero yo no veo que la transición fuera demasiado brusca. George Marcus estaba allí cuando empezó la nueva corriente. Yo estaba pensando en escribir *Works and Lives* (Geertz 1988), e invité a Marcus en 1982-83 porque él estaba interesado en ese tipo de cosas. Él había escrito, aunque todavía no lo había publicado, un artículo sobre Bateson (Marcus 1985). Ese año hablamos mucho sobre ese tipo de temas. James Clifford es un poco distinto, porque ya venía con cierta perspectiva de historia y literatura en Harvard. Yo le conocí antes de que saliera su libro sobre [Maurice] Leenhardt (Clifford 1982), libro que no fue tan original como yo esperaba que fuera. Era un buen estudio, pero no tenía nada atrevidamente arriesgado. Pero desde entonces él ha escrito cosas muy interesantes, desde mi punto de vista, si tenemos en cuenta que es alguien que no se ha centrado en la práctica. Creo que la ausencia de

práctica de la historia es muy importante en antropología, y tanto George Stocking como Clifford, de formas muy distintas, se dedican a ello.

Con respecto a la reciente apertura de la antropología, yo diría algo como lo que David Schneider te dijo a ti: lo que vosotros, los antropólogos de las nuevas generaciones no entendéis, es lo hermética que era la antropología. “Hermética” quizás no sea la palabra adecuada, pero los antropólogos leían a otros antropólogos, y costó muchísimo que se leyera a estas otras figuras colaterales como Ricoeur, Cassirer, Langer. Otra gente introducía a otras figuras, ¡hasta Weber! Eso no era nada fácil en aquellos tiempos. Había mucha resistencia. Los antropólogos leían a autores como Boas, Kroeber, y Lowie. Ahora la disciplina está muchísimo más abierta.

Los propios boasianos, y en particular Benedict y Sapir, no sólo leían a otros antropólogos.

No, pero eso es lo que ocurrió después de ellos. Y Sapir estaba ya en un extremo para mucha gente. En Harvard no era el caso, porque Clyde le apreciaba, y Clyde también venía con la perspectiva clásica, así que él era un poquito diferente. Pero la cuestión es que en aquellos tiempos los antropólogos leían a otros antropólogos. La idea de que deberíamos leer a filósofos, de que Wittgenstein tuviera algo que pudiera interesar a los antropólogos, estaba totalmente fuera de lugar. Ahora, por supuesto, ocurre casi lo contrario. Y eso es lo que ocurrió en los ochenta, que finalmente esa apertura pagó un precio, y así llegó el impacto del construccionismo social, del deconstruccionismo, del postmodernismo, de Foucault, todas esas cosas. Eso es lo que ha llevado a cierta inestabilidad que todavía está presente. Pero como yo he dedicado gran parte de mi vida a crear esa incertidumbre e inestabilidad, ¡no me puedo quejar de ello! No quiero decir que sea únicamente fruto de mi pensamiento, pero es parte de ese movimiento hacer de la antropología una disciplina intelectualmente amplia.

Siempre había algunas influencias del exterior, Freud, por ejemplo, a él siempre era posible incluirlo. Había algunos otros, más bien pocos. Pero era muy difícil convencer a la gente de que leyeran, con la posible excepción de Freud, a otra gente fuera de la antropología. Incluso Freud encontraba oposición en muchos sitios. No leían a los filósofos. Ciertamente, no leían a la gente de crítica literaria —aquello

hubiera sido absurdo por aquellos tiempos. Yo había estado interesado en Kenneth Burke desde que hice la carrera, pues me licencié en literatura inglesa, y yo intentaba decir “Este hombre tiene cosas interesantes que aportar”. Debo decir que Talcott se interesó por Burke, pero en antropología era muy difícil conseguir esto. La antropología tenía miedo de perder su identidad constantemente, y así es como se ha creado esta ideología de la antropología como disciplina.

¿Este miedo de la antropología es mayor que el de otras disciplinas?

Sí, porque la antropología no tiene una tradición intelectual propia demasiado clara. Estoy seguro de que te han preguntado miles de veces: “En qué se diferencia la antropología de la sociología?” Y la cosa de las cuatro ramas hace de la antropología una especie de *holding*, para empezar. La idea de las cuatro ramas tiene algo de mito, y tienes que seguir manteniendo los mitos, porque los hechos continúan rompiendo ese tipo de ideas. Luego también está la enorme variedad de cosas que hace la gente. ¡Pero yo estoy a favor de esa pérdida de identidad! Cada cierto tiempo, aparece alguien que quiere que nos volvamos a unir todos otra vez, pero yo soy un pluralista convencido, y no creo que eso sea una buena idea.

**¿Esta corriente actual amenaza la institucionalización de la antropología?
¿Van a quedar departamentos de antropología dentro de unos 50 años?**

Creo que a largo plazo esta corriente amenazaré algunas cosas que han mantenido unida a la antropología. Creo que la idea de las cuatro ramas está bajo muchísima presión. Los antropólogos biológicos, los arqueólogos... la gente quiere conectar con otras cosas. Algunos quieren engancharse a la biología, a la arqueología, o a la lingüística, pero otros quieren conectar simplemente con algo distinto, como la literatura o la historia. Este *holding* ciertamente se ha debilitado mucho, como yo escribí hace algunos años (Geertz 1985). Ahora ya hay bastantes departamentos que no hacen mucho más que dar tributo, pero de boquilla, a la idea de las cuatro ramas. E incluso donde se practica, es un poco irreal —simplemente hay cuatro pequeños departamentos dentro de uno más grande.

La otra cuestión es que, al principio, nos dedicábamos a estudiar “a los primitivos”. Y no solamente ya no es ese el caso, porque ya no quedan, sino que

además hay un movimiento hacia el estudio de sociedades complejas. El estudio de Java fue uno de los primeros de este tipo. Estamos estudiando sociedades complejas, sociedades modernas, así que esa pieza de identidad se perdió, la imagen Trobriand ya no funciona demasiado. La mayor parte de los antropólogos trabaja en otro sitio, en América, en Europa, en India, en China, en Japón. Nosotros hicimos un poco de eso, pero ahora se ha convertido en la tendencia dominante.

Eso es lo que ocurre. Y hay esta ruptura de líneas intelectuales. Hablar de un solo paradigma para toda la antropología me parece un chiste, y no me parece que fuera ninguna buena idea. Entonces, ¿cuál es el futuro de la institucionalización de la antropología? No creo que la antropología esté en un peligro inmediato de desaparecer del panorama académico. Pero, si me preguntas dentro de 50 o 75 años, creo que la antropología va a evolucionar hacia algo distinto —estudios culturales o algo así—, hacia otro tipo de especialidad, como fue el caso de la filología. Durante un tiempo, la filología era el campo donde la mayor parte de la historia de la literatura se desarrolló. Después, se dividió —sus descendientes son lengua inglesa y literatura comparada, con algunas partes de lingüística. Pero ya no quedan demasiados departamentos de filología. Ni siquiera queda demasiado de la disciplina llamada filología. Otra forma de decir esto es que la antropología tendrá un estatus parecido al de la biología. Cubre todo, pero las disciplinas que la gente practicará serán en realidad más específicas. Yo no sé si eso es lo que le va a ocurrir a la antropología, y de cualquier forma, no me gusta hacer previsiones sobre el futuro. Pero ya ha cambiado hasta el punto de que resulta difícil reconocerla. Simplemente, ya no es como el tipo de antropología como la que se hacía cuando aquella conferencia de la que hablábamos antes. Así que, si va a haber o no departamentos de antropología en el año 2050, no lo sé, pero si los hay, no se parecerán a los departamentos de antropología de hoy. Yo supongo que ni siquiera serán llamados departamentos de antropología, aunque la inercia de la nomenclatura académica es bastante fuerte. Pero la analogía con la filología me parece bastante acertada. ¡Y la filología todavía continúa existiendo! Hizo una contribución excelente, que no se ha perdido. Incluso se han vuelto a reconsiderar algunos de los problemas centrales de la disciplina. Pero aparecen en literatura comparada, en filosofía, en lingüística, en teoría literaria.

¿En qué estás trabajando ahora?

Estoy transformando algunas conferencias que he impartido recientemente en un libro, que se llama *After the Fact*. El libro intenta explicar, mediante la comparación de Marruecos e Indonesia, el estado presente de la antropología, qué es una explicación antropológica, qué es la etnografía, qué es la cultura. Consiste en una serie de capítulos con títulos de una sola palabra: “Países”, “Culturas”, “Hegemonías”, “Disciplinas”. Es un intento por expresar lo que pienso sobre la antropología a fecha de hoy, no en términos abstractos, sino a través del trabajo que he realizado. Todos los temas que son importantes para mí en antropología serán tratados en el libro. No es un libro autobiográfico ni una memoria, pero es auto-reflexivo en el sentido de que hablo de algunas de mis experiencias de investigación. La primera persona está muy presente en este libro. Es el “observador situado” de Renato Rosaldo. Intento situarme a mí mismo, la propia revisarme históricamente a mí mismo.

¿Qué te parecen los trabajos recientes sobre cultura “objetivada”, exhibiciones, museos, etcétera?

Creo que es interesante. El año pasado di una charla en el Museo Americano de Historia Natural en New York durante el *Indonesian Festival of the Arts*. En este contexto, estoy interesado en el cambio entre una época donde la cultura era apropiada y se traía aquí, y ahora, que se envía fuera. El Festival es fundamentalmente una iniciativa de Indonesia. Estoy interesado en su conexión con luchas de identidad internas, entre grupos en Indonesia. A mí me parece que es como el sucesor de las ferias y exposiciones pero con una tonalidad diferente.

Yo me interesé por este tipo de temas porque, cuando trabajaba en Quebec, me di cuenta de que, dado que la gente de Quebec estaba muy interesada en saber cómo fue su cultura, y en escribir sobre ello en términos científico-sociales, ya no era suficiente simplemente tratar de hablar de “la cultura”, pues eso ya lo estaban haciendo ellos mismos, utilizando los mismos conceptos. Así es como yo me metí en este tipo de temas, pero nunca llegué a finalizarlo. Quizás hubiera sido distinto para mí si yo hubiera trabajado en sitios no occidentales. Pero el mundo entero parece haberse enamorado de esta ideología de cultura.

Es una cuestión de autorepresentación. Lo que me parece más interesante de Indonesia es la lucha interna por la autorepresentación. Hay tres temas generales de división. Uno es Java frente a las Islas del Exterior. Dos tercios de la población viven en Java, es un estado dominado por javaneses, y hay mucho resentimiento de las otras islas contra Java. Esta es una de las divisiones que emergen en las exposiciones del Festival. La segunda es la oposición de “cultura superior” frente a “cultura inferior” —los que piensan que el arte índico y borobudur debería ser representado, frente a los que piensan que lo que debería ser representado son objetos de la casa, textiles, taparrabos, cualquier cosa. La tercera oposición es la de lo moderno frente a lo tradicional: hay gente que dice “Borobudur no tiene nada que ver con nosotros, queremos ser artistas como cualquier otros artistas”, y que prefieren el teatro moderno, la literatura moderna, frente a las cosas tradicionales. El “primitivismo” juega un papel aquí —no quieren ser vistos como una sociedad tribal, así que no se sienten muy felices con respecto al arte “tribal”.

Estos tres ejes —que aparecen en las políticas culturales Indonesias y en la política Indonesia— interactúan y se solapan, y esos conflictos de representación se reflejan en la exhibición. Y en todas las presentaciones, tanto en la prensa, como las que hace la gente en general, quieren que la gente entienda lo que es “la Indonesia real”. Este es el problema de la autenticidad. Y yo lo cuestiono. No es posible. Es evidente que no es posible que alguien que visita un museo un domingo por la tarde responda a imágenes javanesas de la misma manera que los javaneses responden a ellas. ¡No tiene sentido! Eso no puede ser lo que ocurra. Ni siquiera estoy seguro que puedas tener algún tipo de sentimiento hacia el arte javanés si no eres javanés, quizás es posible si has vivido durante diez años allí, pero no puedes hacerlo simplemente mirando un teatro de *wayang*. Luego está la cuestión de las pequeñas explicaciones escritas en los carteles y el tratar de decir cómo entender lo que de verdad ocurre. Hay mucha preocupación sobre eso.

Has escrito ampliamente sobre otras nociones de persona y de identidad. Hace unos minutos utilizaste el término “autorepresentación”. ¿Crees que eso es lo que están intentando hacer?

En ese caso, no individualmente, pero sí —están interesados en la representación de Indonesia como una identidad colectiva.

¿Piensan en ello en esos términos?

Sí, explícitamente. De eso va todo esto. Quieren establecer ante los ojos extranjeros, y también en los suyos propios, una identidad cultural oficial.

¿Es el deseo de tener una identidad cultural oficial algo que se ha absorbido de formas de pensamiento occidental?

Supongo que hasta cierto grado lo es, pero es algo que está muy vivo en Indonesia, porque ahora hay una religión civil que se llama Pancasila, que es un intento por hacer exactamente eso: crear una versión bastante javanizada de toda la cultura Indonesia. Ha habido debates sobre esto desde las décadas de los veinte y los treinta, entre tradicionalistas extremos, que defienden que la nueva Indonesia debería ser representada en términos de una tradición cultural de dos mil años, y los cosmopolitas extremos, que quieren unirse al mundo de las sociedades modernas lo antes posible. El debate continúa. Java, por supuesto, ha tenido sus doscientos años de colonialismo, más de lo que muchos otros sitios han tenido. Para las islas del exterior fue un poco menos. El problema es que no hay ni una sola cosa a la que ellos se remitan como el pasado común. A algunos javaneses les gustaría volver a Majapahit, ¡pero los de Sumatra no están demasiado contentos con esa idea!

Referencias

- Clifford, J. (1982). Person and Myth: Maurice Leenhardt. En *The Melanesian World*. Berkeley: University of California Press.
- Conference on New Approaches in Social Anthropology (1965a). *The Relevance of Models for Social Anthropology*. New York: Praeger.
- Conference on New Approaches in Social Anthropology (1965b). *Political Systems and the Distribution of Power*. New York: Praeger.
- Conference on New Approaches in Social Anthropology (1966a). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. New York: Praeger.
- Eggan, F. (1950). *Social Organization of the Western Pueblos*. Chicago. University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1957). Ritual and Social Change: A Javanese Example. *American Anthropologist* 59: 32-54.

- Geertz, C. (1960). *The Religion of Java*. Glencoe: Free Press.
- Geertz, H. (1961). *The Javanese Family*. New York. Free Press.
- Geertz, C. (1963a). *Peddlers and Princes*. Chicago. University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1963b). *Agricultural Involution*. Berkeley. University of California Press.
- Geertz, C. (1963c)(Ed.). *Old Societies and New States*. New York, Free Press.
- Geertz, C. (1965). *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge. M.I.T. Press.
- Geertz, C. (1966). Religion as a Cultural System. En *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Conference on New Approaches in Social Anthropology, pp. 1-46. New York, Praeger.
- Geertz, C. (1967). The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss. *Encounter* 28(4):25-32.
- Geertz, C. (1968). *Islam Observed*. New Haven: Yale University Press.
- Geertz, C. (1985). Waddling. En *Times Literary Supplement*, nº 4288 (June 7), pp. 23-24.
- Geertz, C. (1988). *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford. Stanford University Press.
- Geertz, C. (1989). Margaret Mead, 1901-1978. *Biographical Memoirs* (National Academy of Sciences) 58: 329-41-
- Geertz, H. (1995). *After the Fact: Two Countries, Four Decades, one Anthropologist*. Harvard University Press.
- Handler, R. (1992). An Interview with Clifford Geertz. *Current Anthropology*, Vol. 32, No. 5. (Dec., 1991), pp. 603-613.
- Homans, G. and Schneider, D.M. (1955). *Marriage, Authority and Final Causes*. Glencoe. Free Press.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris. Plon
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Totemism*. Translated by R. Needham. Boston: Beacon Press.
- Lowie, R. (1937). *The History of Ethnological Theory*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Madelbaum, D. (1949)(Ed.). *Selected writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Berkeley, University of California Press.
- Marcus, G. (1985). A Timely Rereading of Naven: Gregory Bateson as Oracular Essayist. *Representations* 12:66-82.
- Murdock, G.P. (1949). *Social Structure*. New York. Macmillan.
- Needham, R. (1962). *Structure and Sentiment*. Chicago. University of Chicago Press.
- Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action*. New York. McGraw-Hill.
- Schneider, D. (1965). Some Muddles in the Models, or How the System Really Works. En *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Conference on New Approaches in Social Anthropology, pp. 25-84. New York: Praeger.