
Entrada libre

Una vida de estudio

Clifford Geertz

Éste es el texto de la conferencia Charles Homer Haskins de 1999. Tomado del *American Council of Learned Societies Occasional Paper*, núm. 45. Traducción de Antonio Saborit.

Obertura

Resulta desconcertante pararse ante el público hacia el final de una vida improvisada y llamarla de estudio. No sabía, al empezar, que después de una infancia solitaria habría un examen final por dedicarme a observar lo que podía estar aconteciendo en el mundo. Supongo que lo que he hecho durante todos estos años es acumular estudios. Pero a la vez me parecería que lo que traté de hacer fue averiguar lo que haría después, postergando un reconocimiento: revisando la situación, explorando posibilidades, evadiendo las consecuencias, repensándolo todo nuevamente. Así no se llega a muchas conclusiones, o no a conclusiones definitivas, de manera que resumirlo ante dios y el mundo resulta un poco demasiado. Mucha gente no sabe a dónde va, supongo; pero yo ni siquiera sé de cierto por dónde he andado. Pero está bien. He ensayado prácticamente todos los géneros literarios en uno u otro momento. Por qué no ensayar un *Bildungsroman*.

La burbuja

En el desarrollo de la conformación de una carrera académica he aprendido al menos una cosa: todo depende del sentido del tiempo. Ingresé al mundo académico en el mejor momento de toda su historia —al menos en Estados Unidos, aunque posiblemente en todas partes. En 1946, al salir de la marina de Estados Unidos, luego de que la bomba me salvara de la obligación de invadir Japón, dio comienzo la gran explosión de la educación superior en Estados Unidos, y yo he surcado todas sus aguas, de cresta en cresta, hasta el día de hoy, cuando al fin su marcha, como la mía, parece asentarse. Tenía veinte

Nosotros transformamos la composición de clase, étnica, religiosa y hasta cierto punto la composición racial de todo el cuerpo estudiantil del país.

años. Quería largarme de California, en donde tenía un exceso de parientes pero no una familia. Anhelaba ser novelista, de preferencia famoso. Y por suerte contaba con la Ley del Personal Militar.

O de manera más exacta: contábamos con la Ley del Personal Militar (*GI Bill*), millones de jóvenes como yo. Como ya tantas veces se ha contado —hasta hubo un programa especial de televisión sobre este tema hace un año o algo así, y hay un libro sobre el asunto que se llama, no mal, *Cuando los sueños se vuelven realidad*—,¹ el flujo de decididos veteranos de la guerra, casi dos millones y medio, que ingresaron a las universidades en los cinco años posteriores a 1945, alteró, de pronto y para siempre, todo el rostro de la educación superior en el país. Eramos más grandes, habíamos vivido algo que casi todos nuestros condiscípulos y maestros no habían vivido, andábamos con prisa y nos importaban muy poco los ritos y las vaciladas de la vida estudiantil. Muchos estaban casados, los demás, yo entre ellos, en breve lo estaríamos. Tal vez lo más importante fuera que nosotros transformamos la composición de clase, étnica, religiosa y hasta cierto punto la composición racial de todo el cuerpo estudiantil del país. Y a la larga, cuando esta oleada pasó a las escuelas de graduados, también transformó el posgrado. Entre 1950 y 1970, el número de doctorados por año se incrementó cinco veces, de unos seis mil a unos 30 mil. (En 1940 hubo tres mil. ¡Dónde está la sorpresa de que sucedieran los años sesenta!) Eso no era precisamente lo que tenían en mente William Randolph Hearst y la Legión Americana, quienes se encargaron de conseguir el respaldo de la gente para la Ley del Personal Militar. Pero incluso en ese momento sabíamos que éramos la vanguardia de algo amplio y trascendental: la titularización de Estados Unidos.

Criado en un medio rural durante la Gran Depresión, nunca me imaginé que iría a la universidad, por lo que no supe cómo enfrentar esta oportunidad cuando se me presentó. Tras deambular por San Francisco buena parte del verano “readaptándome” a la vida civil, también con cargo al erario, le pregunté lo que debía hacer a un profesor de literatura del bachillerato, izquierdista a la antigua y activista portuario; quien en un principio me sugirió que me hiciera escritor, digamos que al modo de John Steinbeck o de Jack London. Más o menos esto fue lo que me dijo: “Deberías irte a Antioch College. Tienen un sistema en el que trabajas medio tiempo y estudias medio tiempo.” Eso sonaba prometedor, así que envié una solicitud que casualmente tenía consigo este profesor; unas dos semanas después me aceptaron, y salí confiado para ver qué se cocinaba o qué estaba pasando o sucedía en el sur de Ohio. (Como yo digo, eran otros tiempos. Ignoraba que a veces se rechazaban las solicitudes, y no tenía un plan alternativo. De haber sido rechazado, tal vez me habría metido a trabajar a la compañía de teléfonos, habría tratado de escribir en las noches, me habría olvidado por completo del asunto y todos nos habríamos ahorrado esta situación.)

Entre 1946 y 1950, Antioch era, a primera vista, el modelo mismo de las instituciones educativas más profundamente estadounidenses, y a mis ojos el más admirable de los modelos: un instituto humanístico liberal en el poblado más pequeño, vagamente cristiano, e incluso vagamente populista. Con una matrícula menos de seis mil

alumnos, en ese tiempo apenas la mitad de ellos estaba en la escuela —la otra mitad andaba trabajando fuera, en Chicago, Nueva York, Detroit y lugares así—; setenta y cinco u ochenta miembros de fijo, ahí, en la facultad, y plantados entre los bosques y las vías del ferrocarril en Yellow Springs, Ohio —con una población de 2,500—, parecía, todo árboles cercados y chimeneas de ladrillos, como si lo hubieran puesto en un escenario de la Metro Goldwin Mayer para representar una escena de familia con Judy Garland y Mickey Rooney, o tal vez con Harold Lloyd: jugar con el sexo, beber, conducir convertibles, engañar a los profesores ingenuos, probar egos desesperados. Algo de eso había, pero el lugar era bastante más serio, por no decir solemne, que lo que sugerían su apariencia o ubicación. Utópico, experimental, inconforme, dolorosamente sincero, desesperadamente intenso y lleno de políticos radicales y de artistas de espíritu libre (¿o eran artistas radicales y políticos de espíritu libre?), el lugar era contracultural antes de tiempo —temperamento y apariencia que resultaron bien fortalecidos con el arribo de los soldados rasos, quienes no estaban dispuestos a tomar nada de nadie bajo ninguna circunstancia.

Una vez suelto en este desordenado campo moral por vocación —el *ethos* prevaleciente del sitio era cuáquero, esa celda de hierro tan interna... judía, la actitud reinante, toda ella irónica, impaciente y autocrítica... la combinación de ambos, una especie de ruidosa introspección, curiosa—, no hice más que tomar todas las materias que me interesaran, lo cual, supongo, es la definición de una formación liberal —ciertamente era la definición de Antioch. Como yo quería ser escritor, pensé, absurdamente, que debía graduarme en literatura, desde luego. Pero hasta eso lo encontré limitante, por lo que me cambié a filosofía, cuyos requisitos podía cubrir virtualmente con todas las materias en las que me había inscrito, en musicología, por ejemplo, o política fiscal. En cuanto al flanco “laboral” del programa de “trabajo-estudio”, y la alarmante pregunta que planteaba —¿qué tipo de empresa comercial existe para un aprendiz de *littérature*?—, pensé, aún más absurdamente, que debía meterme de periodista como una ocupación formativa, algo que me diera de comer en lo que encontraba mi propia voz; una idea que en breve concluyó luego de una probada como redactor en el loco y mendicante *New York Post*, entonces como hoy. El resultado de toda esta búsqueda, tanteo y libertad —aunque en el trayecto, como ya lo dije, me las arreglé para casarme— fue que, al recibirme, no tenía una idea más clara que al principio de lo que podía hacer en la vida. Seguí reajustándome. Pero como Antioch no era ni un seminario ni una escuela de oficios, no obstante su inclinación hacia la rigidez moral y la vida práctica, eso a duras penas significaba un problema. Lo que uno debía sacar de ahí, y lo que en efecto de ahí saqué, fue una idea de lo que Hopkins llamaba “todas las cosas contrarias, originales, escasas, raras”: para la irregularidad de cuanto acontece y la rareza de lo que perdura. A fin de cuentas estábamos en los “innobles años cincuenta”, durante los cuales, según dice la historia, se vació la plaza pública, todos estaban metidos en la caza de brujas y en búsquedas individuales, y todo era gris sobre gris, cuando no un technicolor suburbano. Aunque así no es como lo recuerdo. En mi recuerdo es un tiempo de una intensidad

El lugar era bastante más serio, por no decir solemne, que lo que sugerían su apariencia o ubicación. Utópico, experimental, inconforme, dolorosamente sincero, desesperadamente intenso y lleno de políticos radicales y de artistas de espíritu libre (¿o eran artistas radicales y políticos de espíritu libre?), el lugar era contracultural antes de tiempo.



Geiger había estado en contacto con Clyde Kluckhohn, profesor de antropología en Harvard, quien se había metido junto con varios colegas en el desarrollo de un departamento experimental, interdisciplinario, llamado de "Relaciones Sociales", en donde la antropología cultural no estaba atada a la arqueología ni a la antropología física como era lo más normal, y por desgracia sigue siéndolo, sino más bien a la psicología y a la sociología.

Jamesiana, una época en la cual, ante la sensación de que todo podía desaparecer en un instante termonuclear, convertirse en alguien que no había perdido nada era un asunto más apremiante que el diseñar proyectos y arreglar ambiciones. Uno podía estar perdido o inerme, o atorado en una ansiedad ontológica; pero al menos uno podía tratar de no ser obtuso.

Como fuera, toda vez que el lugar, por desgracia, me estaba dando un título, era necesario salirse de ahí y marcharse a otro lado. La pregunta era: ¿a dónde, a qué otro lado? Sin tener a la vista algo sustancial como un trabajo —ninguna de las personas con las que trabajé tenía ganas de volverme a ver—, creí conveniente refugiarme en un posgrado, y mi esposa, otra licenciada en literatura sin la preparación para "el mundo real", pensó que ella misma debía hacer lo mismo. Pero de nuevo, no sabía cómo era que lo debía hacer; y como ya me había acabado el estipendio que me daba la Ley del Personal Militar me vi... nos vimos... de nuevo sin recursos propios. Así que volví a vivir el escenario del '46 y pregunté lo que debía hacer a otro raro académico, un carismático y desencantado profesor de filosofía, de nombre George Geiger, quien fuera el suplente de Lou Gehrig en la selección de beisbol de Columbia y el último discípulo titulado de John Dewy. Dijo, también aproximadamente: "No te metas en filosofía; cayó en manos de tomistas y tecnócratas. Deberías intentar la antropología."

Como de eso Antioch no ofrecía cursos, yo no me había interesado en el asunto y ninguno de los dos sabíamos en qué consistía, y la proposición resultó intrigante. Geiger, traslucía, había estado en contacto con Clyde Kluckhohn, profesor de antropología en Harvard, quien se había metido junto con varios colegas en el desarrollo de un departamento experimental, interdisciplinario, llamado de "Relaciones Sociales", en donde la antropología cultural no estaba atada a la arqueología ni a la antropología física como era lo más normal, y por desgracia sigue siéndolo, sino más bien a la psicología y a la sociología. Ése, dijo Geiger, era el lugar indicado para mí.

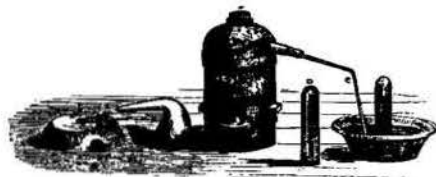
Tal vez. Yo no tenía nada en contra. Pero lo que decidió este asunto —ésta es la parte que quizá sea difícil de creer— es que el Consejo Americano de Sociedades del Saber acababa de instituir un programa de becas por cinco años, también experimental. Las becas las entregaría, una por institución, un miembro selecto de la facultad en un instituto de humanidades a su alumno o alumna más prometedores. Geiger (o "el señor Geiger", como me sigo refiriendo a él, aunque murió hace poco a los 94 años, dando clases prácticamente hasta el último día de su vida, al revés, felizmente, de lo que se estila o bien en contra del tiempo) era la persona en este consejo en Antioch. Él me consideraba, dijo, tan prometedor como cualquiera, así que si me interesaba la beca podía contar con ella. Como el estipendio era inusualmente generoso para la época, de hecho, para cualquier época, alcanzaba para que tanto yo como mi esposa viviéramos no por uno sino por dos años. Así que solicitamos nuestro ingreso a "Relaciones Sociales" (y de nuevo, esto fue lo único que solicitamos), nos aceptaron, y después de otro raro verano en San Francisco, tratando de reunir todo aquello que más nos habría valido dejar, nos fuimos a Cambridge, Massachusetts, en busca de una vocación.

En otro lugar, para un ejercicio de cuidado candor y de autoexposición pública similar a éste, escribí sobre la emoción enorme, difusa y casi milenaria que en la década de los cincuenta existía en el Departamento de Relaciones Sociales, y sobre eso que los que estábamos ahí teníamos el gusto de llamar nuestro Proyecto: la constitución de “un lenguaje común para las ciencias sociales”. Por fortuna eso estaba en sus comienzos; pero la edad dorada, como sucede en la academia con lo osado y lo inconforme, así como con lo emocionante, fue demasiado corta. Fundado en 1946 como una reunión de tránsfugas procedentes de los tradicionales departamentos universitarios y cansados de la rutina provocada por los estragos de la guerra, el departamento empezó a perder su aliento hacia la década de los sesenta cuando la rebelión dejó de tomar un rumbo menos intramuros y se disolvió en 1970, sin penas más que residuales y sin una gran ceremonia. Pero cuando estuvo a todo trote, fue un paseo loco y salvaje, si lo que a uno le interesaba era eso y se las arreglaba para salir volando en los cursos difíciles.

Mi estancia en el departamento fue en cierto modo corta: dos intensos años durante los cuales aprendí la actitud; uno, menos intenso, ya en el cuerpo de profesores, transmitiéndoles a otros la actitud (“¡Atrás de la raya que aquí comienza la ciencia!”). Pero en otro sentido, fue una estancia bastante larga, toda vez que estuve entrando y saliendo de ahí durante una década, escribí una tesis, llevé a cabo mis propias investigaciones, estudié para los exámenes orales (“¿Cómo doman los caballos en la tribu de los Pies Negros?”). Luego de un año de acostumbrarme a la velocidad, no sólo en antropología, sino también en sociología, psicología social, psicología clínica y estadística, con las figuras dominantes en esos campos (Kluckhohn, Talcott Parsons, Gordon Allport, Henry Murray, Frederick Mosteller y Samuel Stouffer), luego de pasar otra temporada con lo que tramaban los otros insurrectos que andaban por ahí (Jerome Bruner, Alex Inkeles, David Schneider, George Homans, Barrington Moore, Pitrikin Sorokin), me vi a mí mismo, en compañía de mi esposa, ante el hecho más brutal e ineludible —desde entonces, como quiera, las cosas poco han variado— de la vida antropológica: el trabajo de campo.

Y una vez más, me trepé en la ola. Se organizó un equipo interdisciplinario de investigación, debidamente financiado por la Fundación Ford con la generosidad con la que esa fundación respaldaba en sus comienzos las iniciativas ambiciosas, marginales, antes de que el tocayo del tocayo descubriera lo que pasaba; se organizó un equipo bajo los auspicios combinados, aunque inciertos, del Departamento de Relaciones Sociales, del novísimo Centro de Relaciones Internacionales del Instituto Tecnológico de Massachusetts, aún más oscuramente financiado y con fines más oscuros, y la Gadjah Mada, la tienda de la universidad revolucionaria, en el palacio de un sultán en una Indonesia recientemente independizada: enorme consorcio para lo visionario, lo ominoso y lo incoado. El equipo lo formaban dos psicólogos, un historiador, un sociólogo y cinco antropólogos, todos ellos graduados de Harvard. Ellos viajarían a Java central para realizar, con la colaboración de un equipo similar proveniente de Gadjah Mada, un estudio de larga duración sobre un pequeño poblado en el campo. A mi esposa y a mí, quienes entre el ajeteo para ponernos

En la década de los cincuenta existía en el Departamento de Relaciones Sociales, y sobre eso que los que estábamos ahí teníamos el gusto de llamar nuestro Proyecto: la constitución de “un lenguaje común para las ciencias sociales”.



Un momento de confusión y de rumbo incierto, una inesperada oportunidad que de pronto me cae, un cambio de lugar, de tarea, de yo y de ambiente cultural. Una vida fabulosa en un tiempo fabuloso. Una carrera errante, mercurial, diversa, libre, formativa y no mal pagada del todo.

al día a duras penas habíamos empezado a pensar en serio sobre el sitio en el que podríamos realizar nuestro trabajo de campo, nos preguntó una tarde el director del departamento de este equipo —quien, por cierto, desertó de la empresa aduciendo misteriosa enfermedad— si nos interesaría sumarnos al proyecto: ella para estudiar la vida en familia, yo para estudiar la religión. Nos volvimos indonesianistas con la improbabilidad y la casualidad con las que nos hicimos antropólogos, y casi con la misma inocencia.

Y así sigue: lo demás es postescrito, producto de un destino cumplido. Dos años y medio viviendo con la familia de un empleado ferrocarrilero en ese tazón del arroz rodeado de volcanes que es Java, el río Brantas, entre tanto el país se enfilaba, por la vía de unas elecciones libres, hacia la convulsión de la guerra fría y los impassibles campos de la muerte. Vuelta a Cambridge para escribir una tesis sobre la vida religiosa javanesa bajo la dirección de Cora DuBois, eminente conocedora de los asuntos del sureste de Asia a quien se colocó como la primera profesora en el departamento mientras yo andaba fuera —y— la segunda mujer, profesora, creo, en todo Harvard. Vuelta a Indonesia, esta vez a Bali y Sumatra y a otra ronda de melodramas políticos que culminarían en una revuelta y en una guerra civil. Un año recuperándome en el novísimo Centro de Estudios Superiores en Ciencias de la Conducta, con personas como Thomas Khun, Meyer Fortes, Roman Jakobson, W.V.O. Quine, Edward Shils, George Miller, Ronald Coase, Melford Spiro, David Apter, Fred Eggan y Joseph Greenberg. Un año en Berkeley, al encenderse los años sesenta. Diez en Chicago, cuando estallaron: como profesor de medio tiempo, y dirigiendo, durante la otra mitad de mi tiempo, el Comité para el Estudio Comparado de las Nuevas Naciones, un proyecto de investigación multidisciplinario dedicado a los estados post-coloniales de Asia y África, y parte del tiempo lejos, en una antigua ciudad amurallada del atlas meridional de Marruecos, estudiando bazares, mezquitas, el cultivo de los olivares y la poesía orai, y supervisando la investigación doctoral de los estudiantes. Y por último —como tengo 72 años, y no me he jubilado, con seguridad sea lo último—, casi treinta años en el Instituto de Estudios Avanzados en Princeton, luchando por mantener una Escuela de Ciencias Sociales no convencional ante —¿cómo decirlo?— cierta timidez y arrogancia institucionales. Y todo lo anterior, en mis ritmos y maneras sé que a estas alturas los ha de haber fatigado hasta el escepticismo: un momento de confusión y de rumbo incierto, una inesperada oportunidad que de pronto me cae, un cambio de lugar, de tarea, de yo y de ambiente cultural. Una vida fabulosa en un tiempo fabuloso. Una carrera errante, mercurial, diversa, libre, formativa y no mal pagada del todo.

La pregunta es: ¿una carrera y una vida como éstas son posibles en la actualidad? ¿En el Tiempo de los Adjuntos? ¿Cuando los estudiantes de posgrado se autodescriben como “pre-desempleados”? ¿Cuando pocos de ellos están dispuestos a largarse por años a la selva y vivir a base de *taro* —o de su equivalente en el Bronx o en Bavaria—, y los pocos que sí están dispuestos cuentan con pocos recursos para semejante irrelevancia? ¿Reventaría la burbuja? ¿Es que ya se aplacó la ola?

Es difícil de saber. El asunto es *sub judice*, y los viejos académicos, como los padres y los atletas entrados en años, tienden a ver el presente como si fuera el pasado: sin vitalidad, todo pérdida y falta de fe y desmoronándose. Pero en eso parece haber una buena dosis de malestar, la sensación de que las cosas son rígidas y de que están poniéndose más rígidas, de que se está formando una subclase académica, y de que no es del todo inteligente arriesgarse sin motivo ni buscar nuevos rumbos ni es prudente ofender a los poderes. Cada vez cuesta más trabajo obtener una plaza —entiendo que hoy hacen falta dos libros y sabrá dios cuantas cartas, muchas de las cuales, ¡ay!, yo soy el que las tiene que redactar—, y el proceso se ha vuelto tan largo que agota todas las energías y aplaca las ambiciones de quienes se ven involucrados en esto. Las cargas de las clases son más pesadas; los estudiantes llegan menos preparados; los administradores, creyéndose presidentes de un consejo de administración, están obsesionados con la eficiencia y con las metas. El saber se ha adelgazado y mercantilizado y está prendido del hiperespacio. Como digo, no sé si esto sea exacto, o bien, si la parte que es exacta represente un asunto pasajero, que en breve se corregirá; no sé hasta qué punto esto represente un reatrincheramiento inevitable después de una altura anormal, insostenible, la suavización de un indicador, no sé hasta dónde sea un cambio de marea, una alteración, rica y extraña, en la estructura coral de las oportunidades y de las posibilidades. Todo lo que sé es que, hasta hace unos años, cuando los estudiantes y los colegas más jóvenes me preguntaban cómo salir adelante en nuestro raro oficio, yo les solía decir gozosa y tal vez un tanto fatuamente que no debían preocuparse, que se arriesgaran, que se resistieran ante los caminos trazados, que eludieran el carrerismo, que siguieran su propia ruta, y que si hacían eso, si persistían y se conservaban alertas, optimistas y fieles a la verdad, según mi experiencia se saldrían con la suya, harían lo que les gustara, tendrían una vida valiosa y no por ello menos próspera. Eso ya no lo hago.

Cambiando de tema

Todos saben de qué trata la antropología cultural: trata la cultura. El problema consiste en que ya nadie está seguro de qué es la cultura. No sólo es un concepto esencialmente polémico, como el de la democracia, la religión, la sencillez o la justicia social, sino que es un concepto con muchas definiciones, muchos usos, irremediamente impreciso. Es fugitivo, inestable, enciclopédico y está cargado de normas, y existen las personas que creen —sobre todo aquellas para quienes sólo lo realmente real es realmente real— que creen que es algo absolutamente vacío, o hasta peligroso, y que lo erradicarían del discurso serio de las personas serias. Se trata de una idea incómoda, al parecer, alrededor de la cual se trata de construir una ciencia. Algo casi tan malo como la materia.

Llegado a la antropología con un origen humanístico, y en particular con un origen literario y filosófico, el concepto de cultura de inmediato destacó como algo amplio, al mismo tiempo una manera

Todos saben de qué trata la antropología cultural: trata la cultura. El problema consiste en que ya nadie está seguro de qué es la cultura. No sólo es un concepto esencialmente polémico, como el de la democracia, la religión, la sencillez o la justicia social, sino que es un concepto con muchas definiciones, muchos usos, irremediamente impreciso. Es fugitivo, inestable, enciclopédico y está cargado de normas.



Las vicisitudes de "cultura" —la mot no la chose... la chose no existe—, las batallas sobre su significado, su uso y su valor explicativo, eran de hecho sólo el comienzo. En sus altas y bajas, en sus desplazamientos de la claridad y de la popularidad durante los siguientes cincuenta años, se pueden observar tanto la lenta y arrítmica ruta de la antropología como mi propia ruta.

de acceder a los misterios del campo y un medio para extraviarse en él por completo. Al llegar a Harvard, Kluckhohn estaba enfrascado, junto con el rector de la disciplina, Alfred Kroeber, quien poco antes se había retirado de Berkeley, en la preparación de algo que esperaban que fuera una compilación definitiva, un comunicado-salido-del-cuartel, sobre las diversas definiciones de "cultura" aparecidas en la literatura, de Mathew Arnold y E.B Tylor en adelante, de las cuales localizaron 171, almacenables en trece categorías, y a mí, una persona que supuestamente se sentía como en su casa entre conceptos elevados, me reclutaron para leer lo que ellos habían hecho y sugerir cambios, aclaraciones, reconsideraciones y cosas así. No creo que este ejercicio condujera, para mí o para la profesión en general, a una reducción considerable de la ansiedad semántica o a un descenso en la tasa de natalidad de nuevas definiciones; más bien lo contrario, de hecho. Pero sí me sumergió, de manera brutal y sin obtener mucho en cuanto a una guía o un aviso, al corazón de algo que más adelante aprendería a llamar la problemática de mi campo.

Las vicisitudes de "cultura" —la mot no la chose... la chose no existe—, las batallas sobre su significado, su uso y su valor explicativo, eran de hecho sólo el comienzo. En sus altas y bajas, en sus desplazamientos de la claridad y de la popularidad durante los siguientes cincuenta años, se pueden observar tanto la lenta y arrítmica ruta de la antropología como mi propia ruta. Para la década de los cincuenta, la energía, la amplitud de los intereses y la brillantez absoluta de escritores como Kroeber y Kluckhohn, Ruth Benedict, Robert Redfield, Ralph Linton, Geoffrey Gorer, Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Edward Sapir y, de modo más espectacular, Margaret Mead —quien andaba por todas partes, en los periódicos, en el candelero, en los comités organizadores de los congresos, dirigiendo proyectos, fundando comisiones, emprendiendo cruzadas, asesorando a los filántropos, guiando a los perplejos y, casi nada, señalándoles errores a sus colegas—, se encargaron de volver asequible la idea de la cultura a... bueno... pues a la cultura, y así de difusa y de amplia hasta el punto de parecer una explicación buena en cualquier momento para todo lo que los seres humanos quisieran hacer, imaginar, decir, ser o creer. Todos sabían que los kwakiutl eran megalómanos, que los dobu eran paranoicos y que los zuni posaban, que los alemanes eran autoritarios, que los rusos eran violentos, que los americanos eran prácticos y optimistas, que los samoanos eran holgazanes, que los navajos eran prudentes, que los tepotztlanos eran o bien inquebrantablemente unidos o irremediabilmente divididos —había dos antropólogos que los habían estudiado, uno discípulo del otro—, y que a los japoneses los movía la vergüenza. Al parecer estábamos condenados a trabajar con una lógica y un lenguaje en los cuales el concepto, la causa, la forma y el resultado tenían el mismo nombre.

Fue entonces que asumí como una tarea mía —aunque de hecho nadie me la asignara y no sé hasta qué grado fue una decisión consciente— la de reducir de tamaño la idea de la cultura, el volverla un asunto menos expansivo. (En esta tarea, reconozco, no estuve solo. En mi generación el descontento ante la vaguedad y los manoteos era endémico.) Parecía urgente, sigue pareciéndolo, volver la noción de "cultura" algo delimitado, con una aplicación determinada, una idea

definida y un uso específico: el tema preciso de una ciencia al menos en cierto modo precisa.

Esto resultó difícil de hacer. Dejando a un lado el asunto de lo que hace falta para considerarla una ciencia, y si la antropología tiene la esperanza de llegar a calificar alguna vez como tal, asunto que a mí siempre me ha parecido artificial —llámesele estudio, si se quiere, búsqueda, pesquisa—, los materiales intelectuales para realizar semejante esfuerzo simplemente no eran asequibles, o en caso de estarlo, no eran reconocidos como tales. Que se realizara el esfuerzo, y una vez más: no sólo de mi parte, sino de parte de una amplia variedad de personas de muy diverso parecer, esto es, insatisfechas de modos muy distintos, y que esto comportara una cierta variedad de éxito, es una señal no nada más de que algunas de las ideas de “cultura” recibidas —esto es, la conducta aprendida, esto es las superorgánicas, las que moldean nuestras vidas del mismo modo que un molde pastelero moldea al pastel o le da un orden a nuestros movimientos, que se desarrolla tal y como se desarrolla el absoluto de Hegel, bajo la dirección de leyes no generadas que tienden hacia una integridad perfeccionada— habían empezado a perder su fuerza y su persuasión. Era asimismo señal de que había a la mano una abundancia de nuevas y más eficaces variedades de lo que Coleridge llamó instrumentos especulativos. Resultó que, en su mayoría, se trataba de herramientas fabricadas en cualquier otro lado, en la filosofía, la lingüística, la semiótica, la historia, la psicología, la sociología y las ciencias cognitivas, así como hasta cierto punto en la biología y en la literatura, que le permitirían a los antropólogos, conforme pasara el tiempo, producir relaciones de la cultura y de sus obras menos panópticas y menos inerciales. Al parecer, necesitábamos más que una sola idea, o que 171 versiones de la misma idea.

En mi caso, con tal acumulación de preocupaciones y seminociones previas, fue que en 1952 partí a Java, con menos de un año de preparación, y casi toda ella de tipo lingüístico, para localizar y describir, acaso hasta llegar a explicar, algo que se llamaba “religión” en un remoto y rural subdistrito a quinientas millas al sureste de Yacarta. De nueva cuenta, en otra parte detallé las dificultades prácticas que esto supuso, las cuales no sólo eran enormes —estuve a punto de morir en algún momento— sino en su mayor parte superiores. Lo importante, en lo que concierne al desarrollo de mi manera de tomar las cosas, es que la investigación de campo, lejos de acomodar todo lo anterior, lo revolvió aún más. Lo que en un salón de clases de Harvard había sido un dilema metodológico, una adivinanza por resolver, en un pueblo javanés en el recodo del camino, agitado en medio de un cambio convulsivo, resultó ser un predicamento inmediato, un mundo en el que había que involucrarse. Desconcertante como eso fue, “La vida entre los javaneses” resultó ser más que un enigma y demandó algo más que categorías y definiciones y bastante más que la sagacidad y la habilidad con las palabras que se adquiere en un salón de clases para encontrar el camino propio.

Lo que volvió al “Proyecto Modyokuto”, como decidimos llamarlo en ese empeño acostumbrado e inútil por disfrazar las identidades —*modyokuto* quiere decir “pueblo medio”, presunción de la que ya entonces dudaba y de la cual desde entonces no me ufanaba—, algo

Dejando a un lado el asunto de lo que hace falta para considerarla una ciencia, y si la antropología tiene la esperanza de llegar a calificar alguna vez como tal, asunto que a mí siempre me ha parecido artificial —llámesele estudio, si se quiere, búsqueda, pesquisa—, los materiales intelectuales para realizar semejante esfuerzo simplemente no eran asequibles, o en caso de estarlo, no eran reconocidos como tales.



Lo que empezara como una revisión de (y lo que sigue debe ir entre comillas) "el papel del ritual y de la creencia en la sociedad", una especie de mecánica comparada, se modificó, conforme la trama se fue complicando y me vi atrapado en ella, en un estudio de un ejemplo específico de la creación de sentido y de las complejidades que en él se daban.



particularmente disruptivo de las frases aceptadas y de los procedimientos de cajón, fue que se trató, si no del primero, al menos sí de uno de los primeros y más conscientes empeños de parte de los antropólogos por abordar ya no a un grupo tribal, a un asentamiento isleño, a una sociedad desaparecida, a un pueblo reliquia, ni siquiera a una comunidad marginal pequeña de pastores o campesinos, sino a toda una sociedad antigua y homogénea, urbanizada, culta y políticamente activa —una civilización, nada menos— y abordándola no en cierto "presente etnográfico" reconstruido, suavizado, en el cual se podía hacer encajar todo en una intemporalidad a la medida, sino en toda su presencia e historicidad deshecha. Un tontería, tal vez; pero de serlo, se trata de una que ha sido superada por toda una cuerda de proyectos semejantes que han mostrado lo banal y obsoleto de una visión de la cultura para los (presuntamente) reservados hopi, para los primordiales aborígenes o los marginados pigmeos. Fuera lo que fuera Java, o Indonesia, o Modyokuto, o más adelante, cuando llegué ahí, Marruecos, no fue "una totalidad de patrones de conducta... reunidos en un grupo", para citar una de esas definiciones lapidarias del volumen de Kroeber y Kluckhohn.

Los años en Modyokuto, entonces y más adelante que seguí volviendo, luchando por mantenerme al día, no consistieron en localizar la pedacería de la cultura javanesa considerada como "religiosa", en separarla de otras pedacerías a las que se llamaba, sin mayores esperanzas, "seculares", y en someter al conjunto a un análisis funcional: la "religión" es la que cohesiona a la sociedad, mantiene sus valores, la moral, conserva el orden en la conducta pública, mitifica al poder, racionaliza la desigualdad, reduce la ansiedad, justifica deserciones injustas y así por el estilo —lo cual era el paradigma reinante, entonces y ahora. Resultó ser un asunto de alcanzar un grado de familiaridad —nunca se logra algo más que eso— con los artefactos simbólicos por medio de los cuales los individuos se imaginaban a ellos mismos como personas, como actores, como víctimas, como concedores, jueces, como —para introducir la frase expositiva— participantes en una forma de vida. Fueron estos artefactos, portadores de sentido y dadores de significado —las fiestas de la comunidad, el teatro de sombras, los rezos del viernes, los arreglos matrimoniales, las manifestaciones políticas, las disciplinas místicas, el teatro popular, las danzas del cortejo, los exorcismos, el Ramadán, la siembra de arroz, los entierros, los cuentos populares, las leyes de la herencia—, los que permitieron imaginarlos y actualizarlos, los que los volvieron públicos, discutibles y, por consecuencia, susceptibles de ser criticados y discutidos, ocasionalmente revisados. Lo que empezara como una revisión de (y lo que sigue debe ir entre comillas) "el papel del ritual y de la creencia en la sociedad", una especie de mecánica comparada, se modificó, conforme la trama se fue complicando y me vi atrapado en ella, en un estudio de un ejemplo específico de la creación de sentido y de las complejidades que en él se daban.

No hay necesidad de abundar aquí sobre la sustancia o la experiencia. Escribí una tesis de setecientas páginas —la profesora DuBois se quedó impactada—, comprimidas en un libro de cuatrocientas, en la que se detalla el resultado. El asunto son las lecciones, y éstas consistieron en lo siguiente:

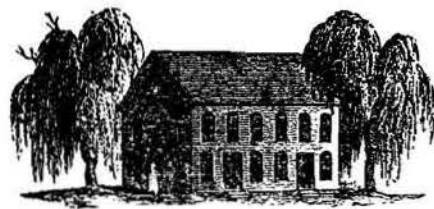
- 1) La antropología, al menos el tipo que yo profeso y practico, supone una vida seriamente dividida. Las habilidades necesarias en el salón de clase o en el escritorio y las que se necesitan en el campo son muy distintas. El éxito en una parte no asegura el éxito en la otra. Y viceversa.
- 2) El estudio de las culturas de los pueblos —y también el estudio de la cultura propia, sólo que esto trae a cuento otros asuntos— supone descubrir quiénes creen ser ellos, qué piensan de lo que hacen y con qué fin creen estarlo haciendo, algo bastante menos lineal de lo que dicen los cánones de las Notas y Pesquisas de la etnografía, o en tal caso lo que sugeriría el vago impresionismo del *pop art* de los “estudios culturales”.
- 3) Para descubrir cómo es que la gente se piensa, qué cree estar haciendo y con qué fin cree estarlo haciendo, es preciso hacerse de una familiaridad de trabajo con los marcos de sentido en los cuales la gente realiza su vida. Esto no tiene que ver con experimentar los sentimientos de quien sea, o con pensar los pensamientos de los otros, lo cual sencillamente imposible. Tampoco tiene que ver con volverse nativo, una idea impráctica, inevitablemente vaga. Tiene que ver con aprender cómo vivir con ellos, como una persona proveniente de otro lugar con un mundo propio.

El giro lingüístico, el giro hermenéutico, la revolución cognitiva, los impactos posteriores de los cuarteles de Wittgenstein y Heidegger, el constructivismo de Thomas Khun y Nelson Goodman, Benjamin, Foucault, Goffman, Lévi-Strauss, Suzanne Langer, Kenneth Burke, los desarrollos en la gramática, la semántica y la teoría de la narrativa, y lateralmente el mapeo neuronal y la somatización de la emoción, de pronto todo esto parecía convertir a la construcción de sentido en una preocupación valiosa en el acervo de un académico.

De nuevo, lo demás es postescrito. Durante los siguientes cuarenta años, o casi, más de diez me los pasé en el campo, desarrollando y especificando esta aproximación al estudio de la cultura, y los treinta restantes —no he dado muchas clases, al menos desde que me mudé al Instituto— tratando de comunicar por escrito sus encantos.

En todo caso, esto al parecer algo tiene que ver con la idea del *Zeitgeist*, o al menos con la del contagio intelectual. Uno cree emprender con valentía un rumbo sin precedentes y más adelante se da cuenta de que una gran cantidad de personas de las que jamás había oído tomaron un rumbo semejante. El giro lingüístico, el giro hermenéutico, la revolución cognitiva, los impactos posteriores de los cuarteles de Wittgenstein y Heidegger, el constructivismo de Thomas Khun y Nelson Goodman, Benjamin, Foucault, Goffman, Lévi-Strauss, Suzanne Langer, Kenneth Burke, los desarrollos en la gramática, la semántica y la teoría de la narrativa, y lateralmente el mapeo neuronal y la somatización de la emoción, de pronto todo esto parecía convertir a la construcción de sentido en una preocupación valiosa en el acervo de un académico. Estos diversos distanciamientos y novedades, por decirlo suavemente, no importaron del todo; no han resultado igualmente útiles. Pero crearon una atmósfera, y, otra vez, crearon la herramienta especulativa, todo lo cual volvió bastante más llevadera la existencia de alguien que veía a los seres humanos “suspendidos en redes de significados tejidas por ellos mismos”, para citarme a mí mismo parafraseando a Max Weber. No obstante mi decisión de seguir mi propio camino, y mi convicción de que eso había hecho, de pronto me vi a mí mismo como una extraña persona asimilada.

Después de Java vino Bali, en donde traté de mostrar que el parentesco, la forma de la villa, el estado tradicional, los calendarios, y de



Algunos, tanto en Estados Unidos como en otras partes, le llamaron a este desarrollo, a la vez teórico y metodológico, "antropología simbólica". Pero yo, que veía todo este asunto como una empresa esencialmente hermenéutica, como un hallazgo y como una definición, y no como una metafrase o una decodificación, y sintiéndome incómodo con las misteriosas y cabalísticas resonancias del "símbolo", preferí el nombre de "antropología interpretativa".

manera más increíble: la pelea de gallos, podían leerse como si fueran textos, o bien, para tranquilidad de esos intelectos que tienden a pensar literalmente, como "analogías textuales": aseveraciones puestas en escena relativas a las formas particulares de estar en el mundo, para decirlo con otra frase falible. Luego vino Marruecos y una aproximación similar a los morabitos, al diseño de la ciudad, la identidad social, la monarquía y los intercambios arabescos del mercado cíclico. En Chicago, en donde para entonces ya había empezado a dar clases y a hacer proselitismo, se interpuso y empezó a extenderse un movimiento más general en esta dirección, trastabillante y lejos de estar unido. Algunos, tanto en Estados Unidos como en otras partes, le llamaron a este desarrollo, a la vez teórico y metodológico, "antropología simbólica". Pero yo, que veía todo este asunto como una empresa esencialmente hermenéutica, como un hallazgo y como una definición, y no como una metafrase o una decodificación, y sintiéndome incómodo con las misteriosas y cabalísticas resonancias del "símbolo", preferí el nombre de "antropología interpretativa". Como quiera que fuera, "simbólica" o "interpretativa" —algunos prefirieron incluso llamarla "semiótica"—, el caso es que comenzó a surgir un compendio de términos, algunos míos, otros de otras personas, algunos reelaborados a partir de viejas prácticas, alrededor de los cuales se pudo construir una concepción revisada de lo que al menos yo seguía llamando "cultura": "descripción densa", "modelo de / modelo para", "sistema de señales", "epistème", "ethos", "paradigma", "criteria", "horizonte", "marco", "mundo", "juegos del lenguaje", "intérprete", "sinnzusammenhange", "tropo", "szuzet", "proximidad de la experiencia", "formación discursiva", "defamiliarización", "competencia / performance", "fictio", "semejanza familiar", "heteroglosia" y, desde luego, "estructura", en varios de sus innumerables y permutables sentidos. El giro hacia el significado, por denominado y expresado que fuera, modificó lo mismo al sujeto perseguido que al sujeto que lo perseguía.

No quiero decir que todo lo anterior sucediera sin la cuota habitual de miedo y odio. A los giros les siguieron las guerras: las guerras de la cultura, las guerras de la ciencia, las guerras de valores, las guerras del género, las guerras de los paleo- y de los post-. Salvo cuando me distraigo, o me veo cargado de pecados que mi falta de inteligencia me ha alejado de cometer, yo, yo mismo, eludo la polémica; les dejo la tarea sucia a aquellos a los que Lewis Namier, quien algo debía saber, tan elegantemente hacía a un lado porque los consideraba personas más interesadas en ellas mismas que en su trabajo. Pero conforme la temperatura y la retórica subían, me vi a la mitad de estridentes debates, con frecuencia como el enredado centro de ellos ("¿de veras yo dije eso?"), sobre asuntos tan apasionantes como el de si lo real es verdaderamente real y lo cierto lo verdaderamente cierto. ¿Es posible el conocimiento? ¿El bien es un asunto de opinión? ¿La objetividad es una farsa? ¿Mala fe el desinterés? ¿Están en desuso el poder, el dinero mal habido y las agendas políticas? Entre los viejos poseedores de pagarés, que andan gritando que el cielo se está cayendo porque los relativistas han tomado el camino de lo factual, y las personalidades destacadas, que han poblado el horizonte de frases, jeremiadas y raros artefactos, así como de un gran número de escritos en modo

alguno solicitados, estos últimos años en las ciencias humanas han estado llenos de producción de valores, por decir lo menos. Sea lo que sea que esté pasando con la inteligencia de Estados Unidos, lo cierto es que no se está cerrando.

Entonces ¿se está desgajando? En este momento parece haber una gran cantidad de colegas que eso es lo que piensan desde los recintos antropológicos de Estados Unidos. Por todos lados se escuchan lamentos y lamentaciones sobre la pérdida de unidad en el campo, sobre el insuficiente respeto hacia los ancianos de la tribu, sobre la falta de una agenda acordada, sobre la falta de una identidad clara y sobre un propósito común, sobre lo que la moda y la controversia están haciendo con el discurso bien articulado. Por mi parte sólo puedo decir, comprendiendo que a veces se me toma como el responsable —la palabra de moda es asociado [*complicit*]— tanto del hecho de que las cosas hayan ido demasiado lejos como de que no llegaran ni siquiera lo suficientemente lejos, que sigo tranquilo e imperturbable; no tanto porque esté por encima de la batalla, como a un lado de ella, escéptico ante sus mismos supuestos. La unidad, la identidad y el acuerdo nunca existieron, para empezar, y la idea de que sí existían es el tipo de creencia popular a la que los antropólogos, más que nadie, debiera resistirse. Y en cuanto a no haber ido lo suficientemente lejos, la rebeldía es una virtud que se suele sobrestimar, es importante decir algo y no sólo amenazar con decirlo, y hay mejores cosas que hacer, incluso con una herencia defectuosa, que botarla.

Así que ¿en dónde estoy ahora, conforme el milenio se me acerca, cicuta en mano? En fin, ya no he de volver al campo, no al menos por temporadas largas. Cumplí mis sesenta años flexionado en una letrina en “Modyokuto” —se entiende, no todo el día, pero ustedes sabrán a qué me refiero—, preguntándome qué carajos estaba haciendo ahí a mi edad, con un estómago como el mío. Disfruté una barbaridad el trabajo de campo —sí... ya lo sé... no siempre lo disfruté—, y experimentarlo hizo más por nutrir mi alma, de hecho: por creármela, que lo que la academia nunca hizo por ella. Pero cuando se acaba, se acaba. Sigo escribiendo; llevo mucho tiempo como para detenerme, y como quiera que sea tengo un par de cosas que aún no he dicho. En cuanto a la antropología, cuando veo lo que hacen o lo que quieren hacer al menos algunos de los mejores en las nuevas generaciones, ante las dificultades que enfrentan al hacerlo y la estática ideológica que en estos días rodea casi todas las aventuras académicas en las humanidades y en las ciencias sociales, me siento, para elegir cuidadosamente mis palabras, con la mente lo suficientemente irrigada. Mientras haya alguien luchando en alguna parte, como decía el grito de batalla de mi juventud obrerista, ninguna voz estará del todo perdida. Hay una anécdota sobre Samuel Beckett que resume mi estado de ánimo al acercarme al final de una improbable carrera. Beckett iba caminando con un amigo por los jardines de Trinity College, en Dublín, una cálida y soleada mañana de abril. El amigo dijo: “Ah, ¿no es un día bello y maravilloso?” A lo cual asintió Beckett; era, en efecto, un día bello y maravilloso. “Los días como éste,” siguió el amigo, “te hacen sentir feliz de haber nacido”. Y Beckett dijo: “Ay, no, yo no iría tan lejos”.

Por todos lados se escuchan lamentos y lamentaciones sobre la pérdida de unidad en el campo, sobre el insuficiente respeto hacia los ancianos de la tribu, sobre la falta de una agenda acordada, sobre la falta de una identidad clara y sobre un propósito común, sobre lo que la moda y la controversia están haciendo con el discurso bien articulado.



Nada le va tan mal a una vida académica como el luchar por no abandonarla, y —esta vez es Robert Frost, no Hopkins— “no habrá memoria del comienzo / que le quite su dureza al final”.

Tiempo de espera

Hace un par de años, en su directa y abierta aportación a esta serie de fábulas y auto-obituarios, tan distinta en tono y en objetivos a la mía, el cliométrico historiador económico, Robert Fogel, termina diciendo que en estos días trabaja sobre “la posibilidad de crear un conjunto de datos integracionales sobre el ciclo de vida” que le permitan a él y a su equipo de investigación “estudiar el impacto de la presión socioeconómica y biomédica en el comienzo de la vida sobre la tasa de la aparición de enfermedades crónicas, sobre la capacidad para trabajar en la madurez y en edades posteriores y sobre el ‘tiempo de espera’ hasta la llegada de la muerte”. (Fogel, lo he sabido por otras fuentes, en la actualidad se dedica a pesar la placenta de las ratas para llegar a ese fin.) No estoy seguro —y es curioso que el profesor Fogel olvide dar sus puntos de inflexión— si yo califico aún para lo que él llama las “edades posteriores”. Pero en todo caso, no pueden estar muy lejos la categoría del “tiempo de espera” (“Gogo: No puedo seguir así. Didi: Eso es lo que tú crees”) y el inicio de enfermedades anulantes —Felix Randall, los “cuatro desórdenes fatales / metidos en el cuerpo, aletargados” del mariscal; y como E.B. White le dijera a Thurber o como James Thurber le dijera a White, al final la calaca nos tirará el zarpazo.

No soy, como me imagino que se habrán dado cuenta por lo que he estado diciendo y por la velocidad con la que lo dije, muy bueno para esperar, y es probable que no logre manejar del todo bien el tiempo de espera. Conforme mis amigos y co-conspiradores envejecen y abandonan lo que Wallace Stevens llamó “esta vasta inelegancia”, y yo, yo mismo, me voy entmoheciendo y veo que cada vez me citan menos, me debería sentir tentado a intervenir y a aclarar una vez más las cosas. Pero eso, sin duda, además de inútil tal vez resultaría sumamente cómico. Nada le va tan mal a una vida académica como el luchar por no abandonarla, y —esta vez es Robert Frost, no Hopkins— “no habrá memoria del comienzo / que le quite su dureza al final”. Pero por ahora estoy encantado de que se me diera esta oportunidad de ofrecer mi propia fábula y de defender mi caso antes de que los necrólogos me echen el guante. Nadie ha de tomar como otra cosa lo que aquí he estado haciendo.



Notas

¹Michael J. Bennett, *When Dreams Come True: The GI Bill and the Making of Modern America*, Washington, D.C., Brassey's, 1996, 336 pp. (N. del t.)