

Conversando con Renato Rosaldo

Talking with Renato Rosaldo

Fiamma MONTEZEMOLO

Investigadora. Colegio de la Frontera Norte
Tijuana, Mexico
fiamma@dns.colef.mx

RESUMEN

Más que una estricta entrevista, este texto es una conversación con Renato Rosaldo en cuanto profesor universitario, antropólogo, chicano e individuo. Se destacan especialmente tres aspectos: su biografía, el estudio de los chicanos y la crisis de la antropología. Tuvo lugar en Palo Alto, Stanford el 15 y 16 de enero de 2001 tras un largo periodo de intenso diálogo entre los dos. El tema constante es la identidad en todas sus formas y las múltiples posibilidades de representación de esta identidad.

PALABRAS CLAVE

Antropología crítica y subjetividad
Chicanos
Identidad
autorepresentación y Writing Culture

ABSTRACT

This text goes further than an interview, is a conversation with Renato Rosaldo as a university professor, as an anthropologist, Chicano and individual. Three aspects are especially emphasized: his biography, the study of Chicanos and the crisis in anthropology. It took place in Palo Alto, Stanford, on January 15 and 16 of 2001, after a long and intense dialogue between them. The main issue in this document is Identity, in all its forms, and the multiple possibilities of its representation.

KEY WORDS

Critical Anthropology and Subjectivity
Chicanos
Identity
Selfrepresentation and Writing Culture

FIAMMA MONTEZEMOLO Te estaba diciendo que me gustaría hacer no tanto una entrevista cuanto una conversación, algo que no sea monológico... me gustaría tener una conversación en la cual hablar contigo como profesor universitario, como antropólogo, como chicano y como Renato... Tendríamos que enfrentar tres áreas, tres ámbitos de conversación: tu biografía, el chicanismo y el *Writing Culture* como momento importante para la antropología.

Entonces, empezemos con la biografía. Hemos hablado muchas veces de la posibilidad y de la importancia de hacer una autoetnografía, una autorepresentación, es por eso que te pido empezar por aquí, por tu historia, la historia de tu familia, de tu escuela, la religión, de tu barrio, de la lengua, de la clase en que naciste, del color de tu piel; me pregunto por ejemplo si tener un color más o menos oscuro, para ti o para los mexicanos que estaban en tu clase, podía representar un problema.

RENATO ROSALDO: Bueno, yo nací en el centro del país, en Illinois, donde en esa época no había chicanos... es que mi padre emigró de México en el 1932, él había nacido en Minatitlán, Veracruz, en la costa de Veracruz y a los trece años, después de la Revolución, (él nació en el 1912), a los trece años, en el 1925 se trasladaron a la Ciudad de México. Habían perdido sus terrenos que eran terrenos ganaderos en México... Así es que él, en el 32 por algo, no sé por qué, había comenzado unos estudios en la UNAM, en la Ciudad de México, y decidió emigrar a Chicago. Lo que me dijo es que tenía un vecino en la ciudad de México que había migrado a Chicago, por eso fue a Chicago donde tenía este conocido. Él trabajó unos años ahí y terminó el colegio, tuvo que regresar a hacer la preparatoria ahí, a tomar cursos de historia de Estados Unidos, de cívica del país y cosas así... Y luego al terminar la prepa fue a la universidad de Illinois en Urbana. Ahí fue donde nació yo y allá conoció a mi madre que era del sur del estado de Illinois y que había recibido una beca del condado donde vivía para asistir a la universidad, se conocieron en una clase de inglés que tomaba mi padre.

¿Ella era estadounidense?

Era estadounidense. Estadounidense estadounidense. Y yo en esa época, yo hablaba español con mi padre y hablaba inglés con mi madre... Así es que en casa hablaba dos idiomas, que es bastante raro en este país ¿no? No se da con mucha frecuencia.

¿Y entre ellos qué idioma hablaban?

Hablaban inglés, pero mi madre entendía perfectamente el español, aún así yo le decía, cuando ella trataba de hablar en español «¡no, no por favor, me duelen los oídos!» (se ríe), porque tenía un acento que yo experimentaba como dolor de oído... Así es que viví ahí hasta el 45, ahí fue cuando mi padre consiguió empleo en la universidad de Wisconsin, así es que yo hice la primaria en Wisconsin. Y en la primaria se me olvidó el español por completo. Yo creo que más que nada me dio vergüenza, me sentía muy diferente, no quería... pero yo siempre andaba muy consciente de que era mexicano y que era una cosa de orgullo. Así es que yo orgulloso de ser de descendencia mexicana, pero era yo un aislado, ¿no? No tenía comunidad, menos mi padre, cuando yo tenía trece años nos trasladamos otra vez a la universidad de Arizona, y eso cambió todo para mí porque en Arizona de repente me di cuenta de que había una comunidad mexicana; y además de eso nos íbamos todos los veranos a Guadalajara porque mi padre enseñaba en una escuela de verano en Guadalajara que era para estudiantes de Estados Unidos. En Wisconsin cuando vivía ahí... eso era territorio puramente anglo en esa época, y cuando vivíamos ahí yo era

consciente de ser más moreno que los otros y de ser diferente, de ser un tipo diferente... como exótico, ¿no? porque no había una comunidad, ni nada... No sabía nada de México. Cuando llegué a Arizona me di cuenta de que había mexicanos más morenos que yo y que había una comunidad, y enseguida entendí que todos sabían lo que era un mexicano, pero tenían otra actitud, la actitud que tenían era de desprecio, ¿no? y que los mexicanos éramos pobres, de que éramos peleoneros, de que éramos gente-basura, sin valor...

Empezaba a vivir en el territorio del estereotipo. Pero al ir a México vi a mis primos, que seguían como antes, orgullosos de ser mexicanos... Eran más o menos... Bueno ellos pensaban que eran de clase media, pero eran de clase media baja, unos; y otros más bien de clase media. Pero nadie era de esa clase media de mucha riqueza, ¿no? Pero vivían bien, estaban bien. Así que yo iba entre mis primos en la ciudad de México y luego estaba la vida en Tucson... así es que se me complicó el mundo y yo en Tucson volví a aprender el español pero lo tuve que estudiar. Yo... para mí es un crimen, pero tuve que volver a estudiarlo... y luego platicando con los amigos y todo se me... como que se me regresó el español. Yo siempre sabía que tenía el derecho del idioma, ¿no? Y el idioma era mío... Y así es que sí aprendí otra vez y empecé otra vez a hablar español con mi padre e inglés con mi madre y no había secretos porque mi madre entendía todo, no teníamos un idioma secreto mi padre y yo, sí teníamos algo como una relación especial.

Más íntima...

Más íntima sí... por el idioma.

Donde vivían en Tucson, ¿era un barrio chicano?

No. No... vivíamos... esto fue curioso...vivíamos en el este de la ciudad, que no es un barrio chicano porque el barrio chicano era en el sur de la ciudad y en el oeste, pero en esa época se vio una cosa curiosa y es que en esa época había sólo un colegio en la ciudad, había otro pero en otro distrito y también existía otro colegio católico, pero de los colegios públicos de la ciudad sólo había uno... y ahora habrá doce, catorce o quién sabe qué tantos. Pero cuando yo asistí a la Tucson High School era el único colegio y yo me metí en una *palomilla** chicana que se llama *Los Chasers*. En un ratito te voy a enseñar la chaqueta que tengo de esa época. Y *los Chasers* nos reuníamos y era curiosísimo porque llegaba un coche... había un tipo que vivía más al este que yo y él me venía a recoger y luego iba a las otras casas, ¿no? Así es que cuando nos reuníamos, que era con mucha frecuencia, nos reuníamos en coches que iban recogiendo a los chavos**... e iban, daban la vuelta por toda la ciudad, o sea, que iban del este hasta el oeste, porque en el oeste había como cuatro miembros (éramos trece) que vivían precisamente en el barrio, déjame ver...

* Pandilla, banda.

** Muchachos.

Una especie de psicogeografía... o mejor, una etnogeografía

Sí (se ríe). Ellos vivían en el barrio que se llama barrio Hollywood y se decía Hollywood porque todos llevaban lentes oscuros (se ríe).

Así es que ahí es donde terminábamos y sí había bastantes chicanos fuera del barrio... así es que tenía mucho que ver con el barrio, pero en parte por el hecho de que el colegio era el único de toda la ciudad: asistíamos al mismo colegio.

¿Cuántos mexicanos había?

Pues de los alumnos... espérate, eran, en esa época creo que eran seis mil estudiantes en el colegio, que es mucho para Estados Unidos, y creo que la tercera parte eran mexicanos. No había datos en esa época, que yo sepa, no creo... Pero yo creo que sí, la tercera parte eran mexicano americanos.

Había un grupo de africano americanos pero eran menos, habrán sido... el ocho por ciento o algo así, ¿no? Pero estoy seguro de que la tercera parte eran mexicano americanos. Vivían en barrios, o sea que después cuando se formó el «*pueblo high school*» yo creo que el ochenta por ciento habrá sido mexicano americanos, ¿no? Así es que yo asistí ahí, y siempre hablábamos español en la palomilla, o una mezcla.

¿Qué hacía la palomilla?

No hacía gran cosa (se ríe)... andábamos en coche (se ríe)...

¿Se hablaba de mujeres...?

Se hablaba de mujeres, se hablaba... se hacían chistes en el coche, se platicaba y lo que hacíamos más que nada era lo que llaman *hard assing*, es una forma de chiste, o sea que tú decías algo de la madre del compañero, pero si era la madre de veras era muy duro, pero hacían como medio insultos que no eran insultos, ¿no? Porque... Así es que era una forma de hacer chistes. Y más que nada así era... Era como un juego de palabras.

¿Pero eso llegaba a formar una conciencia étnica más fuerte?

Ah sí, claro, y mira, las chicas anglos que a veces tenían como una relación o querían conocer a alguien del grupo... nos invitaban a sus fiestas, decían: «*we'll invite you to crash*» que quiere decir que nos exhortaban a llegar sin ser invitados, o sea que cuando llegábamos casi siempre peleábamos con la gente, ¿no? porque decían: «no les invitaron» (se ríe), en verdad era una invitación no sé, para animar la fiesta tal vez... una invitación-conflicto...

A veces salíamos a bailes ahí en el casino Ballroom, que era un club de allí e íbamos a partidos de baseball o de football...

Tendrías que contarme todavía un poco de la religión, de tu casa, y de tu clase social porque me parece evidente que tu pertenecías a una clase social más alta...

Claro, voy a hablar un poco de religión antes porque hay muy poco que decir y luego un poco de clase social. En cuanto a religión mi padre era muy anticlerical, era buen revolucionario mexicano y cuando llegaban los evangélicos a la casa, él decía: «escóndete, ahí vienen los cristeros» (se ríe). Los cristeros de los años veinte en México, «ahí vienen los cristeros... ¡escóndete!» ¿no? «que no tenemos nada que ver con ellos...» El me bautizó católico pero nunca asistí a misa, nunca participé, nunca practicaba él tampoco.

¿Se trataba de algo más cultural que religioso...?

Sí. Él decía cada cosa de los curas, ¿no? porque estaba muy en contra de la iglesia institucional.

¿Y tu mamá?

Y mi mamá era protestante, pero ella tampoco practicaba mucho, casi nunca iba a la iglesia así es que yo viví en una forma muy secular.

Yo creo que en ese sentido era yo una excepción en la comunidad chicana. Y además de eso... mi padre tenía esa visión revolucionaria. Es curioso porque sus padres, sus abuelos eran terratenientes. Tenían terrenos ganaderos que mi padre iba a heredar. Y cuando yo era niño y me contaba de estos terrenos yo creía que era una mentira. O sea que era un sueño de él y que exageraba muchísimo y que no había terrenos y luego... hace como quince años hablando con él me di cuenta de que sí había esos terrenos, y que habían perdido todo...

Con la revolución...

Con la revolución. La revolución empezó en 1910, él nació en 1912, su padre su abuelo y un tío se murieron en 1914, o sea cuando tenía dos años. Así es que ese terreno para él era como un sueño. Era el terreno que él iba a heredar, pero no conoció el terreno como terrateniente... así es que él hablaba del terreno, pero él no conocía nada. Sus hermanas mayores... para ellas ese terreno tenía un poco más de realidad, ¿no? Pero para él muy poco. Muy poco, yo creo que él creció con una visión un poco romántica pero muy fuerte de la revolución y yo me acuerdo de que una vez di una conferencia aquí en San José State... y yo quedé maravillado, porque le conté que llegaba gente de la clase obrera, del barrio, algunos profesores, que había esa mezcla y yo me había quedado encantado ¿no? Y él, mi padre, me dijo: «¡así debería de ser el mundo, así debería de ser!» Así es que él siempre seguía con esa visión. Así es que tenía una visión, una aspiración muy democrática. Yo creo que sobre todo se trata de alguien que vivió los años de la revolución y la década después y luego salió... alguien que no vio lo que llegó a ser el PRI. Sí, lo vio los veranos pero ya era otra cosa para él ¿no? porque él dependía de la universidad en Estados Unidos y tenía su sueldo acá, así es que sí veía los cambios pero aún vivía en una nostalgia revolucionaria de México...

Yo cuando estaba en Tucson, con los amigos de la palomilla, los Chasers, en su mayoría eran de clase obrera, ¿no? y mi padre no se asustó con eso, ni yo tampoco, pero yo era la excepción.

Había otra excepción: el padre de uno de ellos era abogado y él era el jefe, el director de la Alianza Hispano Americana en Tucson, que era un grupo de ayuda mutua, ¿no? Que tiene bastante fama ahora en la historia de los chicanos, porque era de las primeras, pero yo no sabía eso en esa época. Sabía que había este grupo, yo creía que el padre era abogado pero también que era medio gangster, ¿no? que hacía cosas legales y a veces no tan legales... ¿no?, así veía yo este mundo y hay un... también de esa época me acuerdo que había un grupo musical, hijole, cómo se llama el tipo, es alguien que celebran, ¿no?, Los Lobos, hasta hicieron un disco especial sobre él. Creo que tengo el disco aquí. Pero él tenía mucha fama en Tucson en esa época. Fama... pues se conocía ¿no?, era un tipo ordinario y ahora es un tipo celebrado en las historias de los chicanos. Ahora me acuerdo: su nombre es Lalo Guerrero. Él tocaba en La Selva Club en varios lugares pero ahora tiene mucha fama. Y así era el padre del amigo mío, ¿no?, que para mí era un tipo ordinario un poco corrupto, un poco de poder, un abogado, y el hijo iba a ser lo mismo, ¿no?, un poco corrupto, abogado, de poder... Así es que éramos dos hijos de profesionales más o menos...

Pero en general no era así. . .

No era así. Pero por ejemplo, uno del grupo quería hacerse cirujano y sí logró hacerlo... así es que el grupo era un poco diferente de otros que eran puramente del barrio. Pero aún me dijo uno, que era del barrio, que logró hacerse maestro de primaria y luego director de una escuela de primaria y él me dijo que se inspiró conmigo porque sus padres habían terminado el cuarto grado nada más. Vivían en mi barrio. Y así yo vi que se podía hacer algo diferente: él terminó la universidad y se hizo maestro.

Háblame de tu universidad, ¿dónde la hiciste por empezar?

Ah, pues eso es un cambio muy brusco en mi vida. Yo creo que para mi vida ha sido... como un vaivén. Bicostal, o sea un periodo en el barrio y un periodo afuera. En el 59 acabé con la High School de Tucson y de ahí fui a Harvard y para mí fue una transición increíble, muy difícil.

Fue como esa primera época en que fui a... que nací en Illinois, vivía en Wisconsin, ¿no? donde no había chicanos. Cuando llegué a Harvard me pareció un mundo rarísimo. Muy fuera de lo que conocía yo; y en ciertos sentidos se puede decir que yo tenía buena preparación, como mi padre era profesor universitario era otro nivel ¿no? Pero a otro nivel no, porque la influencia más grande era de los chavos con quien andaba yo; así es que cuando llegué ahí dije: «este es un mundo que desconozco del todo» en esa época no había ni un estudiante mexicano americano en los tres años delante de mí, ni en los tres años después, ni en mi clase. Yo era el único. Había unos africano americanos y nos conocimos porque nos dieron becas, éramos de los que fuimos a escuelas públicas y la gran diferencia ahí era entre los que fueron a escuelas privadas y los que fueron a escuelas públicas; y casi todos los africano americanos fueron a escuela pública como yo. Y nos dieron becas que requerían que trabajáramos, así es que yo trabajaba en lo que llamaban *dorm crew*, debíamos limpiar los cuartos de los dormitorios. Y conocí a todos

los americano africanos de esa forma. Era una especie de segregación, ¿no? Yo creo que más bien formó una conciencia entre nosotros, y los otros miembros de la clase ni se fijaban ¿no?

¿Qué curso hacías tu?

Yo hice mi carrera en historia y literatura de España.

Qué raro...

Sí muy raro... pero no había nada sobre Latinoamérica, ¿no? Te imaginas en esa época lo que era. No había nada sobre Latinoamérica, menos sobre chicanos. No había nada sobre chicanos. Casi no había nada sobre Latinoamérica en toda la universidad. Porque es una universidad bien conservadora que se cree el ombligo del universo...

Elitista...

Sí es una universidad tradicional de pensamiento conservador. Por ejemplo haciendo un curso de historia occidental me di cuenta usando un libro de texto que se usaba ahí —que lo podía entender perfectamente, era muy claro, simplemente estaba de desacuerdo!— (se ríe) es que no creía lo que decía el libro, que no menciona nada de imperialismo, nada, nada, nada, dije: «no, ¿cómo puede ser? »

Se puede decir que en un cierto sentido era muy occidental...un típico producto occidental...

Era muy occidental sí (se ríe)... Y no pude aprender, no me entraba en la cabeza, pero no sabía por qué, ¿no? en esa época. Así es que la universidad para mí, sobre todo los primeros dos años me costó muchísimo. Luego entré en teatro y luego hacía, hice trabajo de campo, después del segundo año, en antropología, fui a Ecuador...

¿Porque había antropología?

Sí daban becas de verano, y lo que intentaban hacer era sacar gente que hacía historia, literatura, como hacía yo, hacía ciencias sociales, y otras cosas, y hacer que hicieran antropología y en mi caso lo lograron hacer.

¿Funcionó?

Funcionó, ¿no? Yo tuve dos experiencias con la antropología. La segunda fue esta de que hice el trabajo de campo en el verano, y me fascinó. En el Ecuador. Coleccioné la historia de vida de un obrero, un quechua hablante que iba a trabajar en la costa, así es que yo conviví con él todo el verano y al final del verano fuimos a la costa, y lo vi trabajar en las fincas bananeras. Y decían que los indios son muy buenos para excavar, claro que sí... Y los que vivían en la costa no podían, así que les pagaban para excavar zanjas para los plátanos. Y coleccioné la historia de vida de él, y me fascinó y dije: «ay, esto es algo que sé hacer, que me gusta, me es fácil...» y para

los que habían vivido toda la vida en la costa este no tenían idea de otra cultura, no tenían idea de lo que era vivir en el campo, y no podían con esto, en su mayoría ¿no?

¿Los otros estudiantes?

Sí, de Harvard. Sí, claro que había excepciones, pero en general era muy difícil, y para mí era muy fácil. Era lo más natural, era lo que había hecho entre los *Chasers* en la *high school*. Así es que yo quedé fascinado con esto.

¿Y acabaste la universidad?

Sí, acabé la universidad en historia y literatura de España.

¿Después tuviste un curso sobre antropología, no?

Hice el doctorado en antropología.

¿Existía el doctorado en antropología?

Sí. Regresé a Harvard porque por tonto yo creía que no me permitían entrar en un programa de doctorado si no había hecho antropología como carrera. Pero no era cierto, es que yo no sabía. Así es que hice solicitud para un programa de doctorado en literatura comparada en Princeton, y luego en antropología en Harvard y es por ignorante, porque yo en literatura hubiera querido hacer literatura latinoamericana ¿no?, no quería hacer literatura española, quería hacer literatura latinoamericana... Como preparación bien, pero como vida yo quería hacer literatura mexicana latinoamericana, pero no sabía y por ignorante solo hice solicitud a antropología en Harvard. Pero, hubo otra cosa que no te conté de la universidad, y es que en el primer año, en el segundo semestre, por algo tomé el curso de antropología, el curso de introducción, y en ese curso, la asistente del curso con la que siempre hablaba, era Laura Nader, la de Berkeley. Yo era enamorado de ella, me fascinaba, me encantaba el curso, y ella era muy simpática. Y ella también me quería a mí mucho, porque teníamos que escoger entre un nuer, un tikopia, un navajo, y lo que había que hacer cada semana —se hacía una semana parentesco, otra semana economía, otra semana política, ¿no?— lo que querían que hicieras era que leyeras los libros de texto y que entraras ahí y que hablaras en primera persona de ellos, y te imaginas lo que era esto para los del este? ... No podían, no esos que fueron a escuelas privadas no podían para nada, no tenían nada que ver con esta gente asquerosa que no sé qué, no sé cuánto. Para mí era muy fácil. Mi compañero de cuarto era otro, otro chavo de Arizona, era un navajo y su apellido era Begay, era Allen Begay. Todo el mundo entre los navajos se llama Begay, ¿no? que es un apellido muy común. Y Allen Begay era mi compañero de cuarto, así es que la noche antes de la clase con Laura Nader, mi compañero de cuarto y yo tomaba vino y platicábamos hasta no sé que hora, las dos, las tres... de su familia o de como trabajaba ¿no? Y yo llegaba a la clase diciendo que mi tío hacía esto o que dijo esto, con las historias que él me contaba... Y yo creía que iba engañando a Laura Nader ¿no? pero después me

he dado cuenta de que yo iba haciendo investigación de campo, ¿no? entrevistas (se ríe)... Pero eso, eso ahí es donde empezó, ¿no? Mi madre había dicho que conocía a antropólogos en la universidad, que ella creía que eran muy felices y tomó un curso que le fascinó, y que le gustó mucho...

Te empujó...

Me empujó un poco, sí. Tenía la idea y con esa idea hice un curso y luego el curso profundizó esa idea, ¿no?, así es que... no sé, fue eso.

En Harvard tú hiciste antropología...

Sí, él que me apoyó en todo sentido, casi diría menos intelectual, también si me indicó que debería de leer, pero me apoyó más en el sentido financiero y todo, ¿no? Hasta me buscó esposa... Era él... decimos más en el plan de vida... Era de los que te arreglaba toda la vida... (se ríe): Evon Vogt era uno que trabajó entre los navajos y luego en Chiapas. En el proyecto Harvard de Zinacantán. Y era un tipo a un cierto nivel extraordinario o sea en el sentido de que apoyaba a mucha gente en la antropología, ¿no?, los apoyaba y todo... Y es que tomaba muy en serio y... Pero a la vez no tenía muchas ideas, pero en ese sentido te apoyaba mucho. Y luego el otro que me apoyó mucho fue Maybury Lewis, el inglés. Sí, sí, sí...

¿De veras? Él trabajó entre los Xavantes en Brasil...

Sí... Y yo pensaba en un momento ir a Brasil, pero no fui.

¿Él enseñaba en Harvard?

Sí. Y él era muy buena persona, yo lo quería mucho y James Fox que trabajó en Indonesia también estuvo ahí en el año en que terminé y Roberto Da Matta también, terminamos en el mismo momento, o sea que escribíamos las tesis juntos.

¿Y a Geertz cuándo lo conociste?

Después... Yo lo descubrí después del doctorado. Hay una historia aquí. Yo empecé con Geertz a conocer la obra de él un poco antes de tomar mis exámenes de doctorado. Y es que al hacer eso leí algo de él y quedé asombradísimo y dije: «¿esto es lo que quiero hacer!», esto buscaba... Yo francamente... estaba interesado en el parentesco pero era como rompecabezas, me fascinaba solo a nivel intelectual, a un nivel muy frío, intelectual, cerebral pero no me atraía mucho ¿no? Y cuando leí los artículos de Geertz como «*Religion as a cultural system*» dije: «ah, esto es lo que quiero hacer, ¿por qué, por qué no nos enseñan esto...?» Para mí era obvio que esto era lo que había que hacer y yo me acuerdo que los primeros años que enseñé solo podía decir lo que había dicho Geertz, o sea que no tenía una actitud crítica, no podía decir se hace esto y luego este es el paso siguiente, ¿no? pero ya después de dos años de hacer esto sí podía ¿no? En un examen con Cora Dubois que era muy conocida en esa época, y era una persona que

yo quería mucho, dije que me encantaba lo de Geertz. Y ella dijo: «él es buenísimo, hay que seguir la obra de él».

¿Cuándo lo conociste?

A ¿Geertz?, fue en el 73.

¿Tú cuándo acabaste el doctorado, en qué año?

En el 70. Terminé el doctorado en el 70. Vine aquí a enseñar.

¿En Stanford?

Sí. Geertz vino aquí creo que en el otoño del 73. Y un grupo: Shelly, yo, Terence Turner, Shelly Errington, Sherry Ortner, hicimos como una plática con Geertz. ¿no? todos hicimos comentarios sobre «*Deep Play*», ¿no?, críticas, comentarios. Y Geertz quedó encantado. Todos hicimos una cosa crítica pero lo que dijo él era: «Mira en la mayoría de los casos yo llego a un lugar y me critican los positivistas y no tengo nada que decir, es un desacuerdo total, es algo que no me entusiasma, no me ayuda. Pero esto sí, sí, esto es pertinente, es interesante». Pero no respondió a las críticas. O sea que respondió de una forma muy general. Pero él, interesado, dijo: «ya puede haber diálogo aquí». El año siguiente fuimos a los ilongotes y en medio de ese año, nos llega una invitación en la selva de los ilongotes de las Filipinas para ir al Instituto en Princeton donde está Geertz por un año ¿no?, él ya no enseñaba sino que estaba en el *Institute for Advanced Studies*. Y él siempre forma un grupo o entre dos o tres formaban un grupo cada tres años creo y nos invitó a Shelly y a mí.

¿Por un año?

Sí, fue un sueño, ¿no? Yo dije: «¿cómo puede ser?» , yo feliz, era como un sueño y realmente fue un sueño y lo que pasa es que el grupo que formó era un grupo de historia social y de antropología y él nos dijo: «este va a ser el año de antropología simbólica», e invitó a Víctor Turner también y participamos en un seminario cada quince días, ¿te imaginas lo que fue eso?

¿E interrumpiste la investigación entre los ilongotes por el seminario?

No, no, terminé el año del 74 entre los ilongotes, y la invitación era para el 75-76, para ese año escolar, así es que no interrumpí nada. Y me dieron... nos dieron permiso en Stanford porque el trabajo de campo con los ilongotes eran tres años... eran tres años en total entre los Ilongotes. Fuimos primero del 67 al 69, luego regresé, escribí la tesis, Shelly escribió la tesis suya y regresamos otra vez en el año del 74. Pasamos otro año ahí, era el año tres y luego este, regresamos acá dos trimestres y después fuimos a Princeton. O sea que nos invitaron con mucho adelanto. Ese año yo hice amistades muy profundas con unos historiadores y me di cuenta que la de los ilongotes... era como una historia social. Pero yo ni sabía lo que era historia social. Porque no existía cuando yo hice la carrera. Era un campo nuevo. Ese seminario...

yo creo que fue para mí una toma de conciencia de lo que iba a hacer... allí es donde profundicé un poco lo que era mi proyecto, ¿no? Estaba interesado a una visión histórica de cambio social, a la relación entre cultura y cambio histórico y cosas así...

Una cosa curiosa ahí es que yo comía, nosotros comíamos en una sala ahí, todos los días ¿no? del lunes a viernes... y Geertz comía con mucha frecuencia con nosotros, así es que lo llegamos a conocer, pero para mí era un tipo un poco...

¿Cerrado?

Cerrado, difícil de conocer. Un tipo como un pájaro que se espanta, si te acercas se espanta... Y lo que me pasó es que después de la muerte de Shelly, yo estaba en un recorrido del verano y con Mary fuimos a Nuevo México y él me habló a Nuevo México y me dijo que lo visitara y yo tenía miedo: yo creía que me iba a preguntar: «¿Sobre qué trabajas?», y yo no trabajaba sobre nada más que el luto, ¿no? y...

Una alergia a los antropólogos...

Sí, me daban miedo, ¿no? Porque siempre me hacían la misma pregunta y yo decía: «nada, no trabajo sobre nada, carajo». Pero Geertz no era así. Llego ahí, me invita a cenar, y todo... voy a casa de él, tomamos una copa y me dice: «¿Y cómo estás, qué hay de tu vida?» ¿no? «¿qué te ha pasado?». Y yo le empecé a contar, y así hicimos una cosa mucho más íntima que no había logrado en todo el año en Princeton, ¿no?, eso cambió la relación del todo... lo cambió del todo. Y después de eso no ha cambiado. O sea que no era un momento así pasajero, sino que cambió la relación de una forma permanente.

¿Ahora tienes una relación fuerte con él?

Sí, Sí. Yo lo voy a ver donde quiera... y es curioso porque no era maestro mío pero sí...

Pero sí... lo fue, ¡fue tu verdadero maestro...!

Lo fue. Sí... lo fue.

Y dime Renato... ¿Qué ha significado para ti, a nivel personal, la experiencia entre los ilongotes? Y (te junto dos preguntas, la segunda es más difícil). ¿Cuánto, y cómo las emociones pueden ayudarnos a entender más ricamente el proceso antropológico que empieza de la etnografía y llega al texto, o mejor a los públicos que leen ese texto? o sea, por ejemplo, la muerte de Michelle Rosaldo, ¿qué ha significado para *Culture and Truth*?

Para mí la relación con los ilongotes es casi como una relación familiar. Yo sigo extrañando a los compañeros de allá, no sé, como si fueran primos o algo así. Yo creo que lo importante ahí fue el regreso de la segunda época de trabajo de campo, porque me di cuenta de varias cosas. Profundicé mi conocimiento del idioma que fue lo que hizo posible todo, y lo hice porque trabajé en esos cinco años en que estaba aquí. Por un año entero lo hacía de una forma

religiosa casi. Escribía ilongot una hora al día. O sea que transcribía textos y luego hacía traducciones. Así había aprendido latín en el colegio ¿no? Y así es que cuando regresé hablaba ilongot mucho mejor de cuando me había ido después de dos años. Así es que seguí enseñándome el idioma a través de los textos que me habían dado ellos y luego creo que me di cuenta de que en un trabajo de campo así, muy aislado, las relaciones importantes que tienes son con ellos, o sea que dependes de ellos y que son seres humanos, amigos, y que estas relaciones son fundamentales. Y tienes que buscar tu ayuda psíquica de ellos, había mucha gente que quería mucho pero eso se profundizó en el tercer año, cuando ya sabía más del idioma, cuando ya tenía un análisis de cómo funcionaba la sociedad y la cultura. Y lo que nos pasó al principio de ese año fue que pensábamos que entendíamos todo, pensábamos: «llegamos ahí y confirmamos». Era como la torre Eiffel de París ¿no? ahí está tal como tú la pensabas y... así llegué yo y dije: «ahí están los ilongotes tal como los pensaba», pero después de tres meses ahí, era como si se cayera todo y dije: «no, pero hay un nivel más profundo» y llegué a entender cosas a nivel emocional, a nivel de patrones de la manera de hablar y dije :«no, pero hay un nivel más profundo» y era como si se cambiara todo y, mientras hacía investigación de campo, yo dije: «yo siento que he llegado a otro nivel, pero ¿qué tal si esto es ilusión? ¿no? que no va a ser cierto...»

...que sea el último nivel...

Sí, que no sea el último nivel... Bueno eso está seguro de eso, con tal de que sea un nivel más profundo y estoy satisfecho, estoy seguro de que haya más niveles... estoy seguro de que hay más: siempre. Pero la ilusión que tenía era que yo no había llegado a otro nivel y yo dije: «esto se va a confirmar... lo que escribo sobre ellos...» y me di cuenta de que cuando empecé a escribir, que sí escribía a otro nivel y que estaba a un nivel de conocimiento de emociones también. Es que el tercer año fue fundamental en ese sentido, en cuanto a confirmar las relaciones personales ahí, el conocimiento del idioma, y el ver patrones en la manera de hablar, a un nivel de la cultura que no había conocido antes.

Y cuando pasó esto de la muerte de Shelly, lo que escribí sobre eso era el comienzo del libro *Cultura y Verdad*, y sí era el comienzo, o sea que viene al principio porque sí era el principio. Que yo... de la muerte de Shelly... yo tengo un diario, porque yo tenía un diario de campo y cuando regresé aquí seguí con el diario. No sé por qué, para equilibrarme tal vez, pero yo escribía todos los días lo que me pasaba. Y me acuerdo que de octubre hasta enero escribía todos los días...

¿En qué mes muere Shelly?

Octubre, el once de octubre. Y así es que escribí hasta enero, me acuerdo de que tenía un libro, se llamaba el «*Thinkbook*», libro de pensamientos, sobre proyectos, ideas... Y luego me acuerdo de que apunté: «...Si regreso a la antropología, si regreso, regreso a través de *Grief and Headhunter is rage...*» Ya tenía el título ¿no? no sabía sobre que iba a ser, pero ya tenía el título. Así es que ese fue el comienzo y yo no estaba seguro si iba a poder o querer escribir esa cosa,

pero sí me daba cuenta de que ese era el comienzo y era fundamental para mí. Yo decía, los antropólogos hablarían de este luto de esta forma, como un... como fórmulas, como patrones ya conocidos que se realizan, na na na... *Mourning rites*, ¿no? ritos del luto, del llanto. Yo al pensarlo dije: «no, la palabra no es *mourning*, es *bereavement*», *bereavement*, *grief*. esa palabra es mas fuerte ¿no? Y luego, vi... repasé mucho más de la antropología de lo que se ve en el artículo, ¿no? iba leyendo todo lo que podía encontrar sobre el luto, sobre *bereavement*, sobre *grief* y todo eso...

¿Era una forma de terapia?

Era casi terapia, pero... de rabia. Y la rabia era esta vez en contra de la antropología. Dije: «pero, que pendejos son, no puede ser que se habla de todo esto solamente de manera tan convencional...»

Formal...

Fría y formal, convencional, que no tiene nada que ver con el proceso del más afectado, y... así seguía la rabia, iba leyendo estas cosas y me decía: «no, estos son más de lo que creía que iban a ser, de lo que creía» ¿no?, yo creía que iban a ser bastante fríos, pero son mas fríos de lo que pensaba. Me quedé asombrado. Así es que ese impulso crítico y a la vez el impulso de ofrecer una alternativa, y decir: pues sí, yo creo que estas convenciones tienen su poder, pero si esto es todo... no me basta, no me basta. Así no es posible...

Entonces de una emoción muy fuerte nació una crítica muy fuerte a la antropología.

Sí, sí. Y seguía la rabia. (Se ríe).

¿Entre los ilongotes qué pasó cuando murió Shelly? ¿Tú estabas allí?

No, es que Shelly se murió entre los ifugaos. Porque pensábamos empezar un proyecto ahí, que es al otro lado del valle. Y habíamos visitado a los ilongotes... Pasamos, no sé, cuatro días ahí, cinco días... Vinimos con los hijos, para que vieran y conocieran...

¿Cuántos años tenían?

Cinco Sam. Tenía cinco y Manuel tenía catorce meses. Así es que estuvimos entre ellos con los hijos. Salimos y... teníamos una beca *Fulbright* y empezamos a enseñar en *The University of the Philippines* en Baguio. Baguio es una ciudad de la sierra. Pensamos empezar un proyecto en ese año, ver si era posible un proyecto entre los ifugaos. Así es que íbamos visitando varios lugares para conocer... Y era en ese recorrido que se cayó Shelly.

¿Y tú estabas en otro lugar con tus hijos?

Lo que pasa es que todos estábamos juntos, fuimos a un pueblo, que se llama Kiangán y luego de ahí fuimos a una aldea, nos llevó una mujer—Conchita Cumaldi se llamaba—. Nos llevó a

su aldea y luego ese día es que en Tiangan se había enfermado uno de los hijos. (yo tengo todo esto en mi diario) fue Sam, el mayor, el que tenía cinco años, se enfermó del estomago y empezó a vomitar en Tiangan, y luego fuimos a la aldea cuando se mejoró... y pensamos: «si está bien...». Pero se enfermó Manuel, el de catorce meses. Nosotros pensábamos ir a otra aldea y regresar esa misma noche, y habíamos hecho un arreglo para dejar a los niños con unas mujeres ahí... Pero dijimos: «como está enfermo Manuel no podemos, no podemos dejarlo», así es que... no sé como decidimos...

...Que te quedaras tú...

Sí. Porque me podría haber quedado yo o ella. Pero me quedé yo con los niños, y ella salió a la otra aldea. Y en el camino se cayó, se cayó a un río. Y... así es que yo estaba ahí, estaba ahí con ella...

Cerca pero no con ella en ese momento...

Sí. No en ese momento...sí.

Entonces pasemos a la parte del chicanismo. Escribiste un ensayo en el que te preguntaste: «what happens when natives talk back to anthropologists?» ¿Cómo te colocas si tu trabajas con chicanos: entre ellos, entre los antropólogos o entre los dos?

Uhm... Yo creo que me coloco entre los chicanos. Sencillamente. Y luego entre los antropólogos, ¿no?, porque no soy nada tímido de esto de ser antropólogo. Noto que ahora como poeta, si voy a un lugar, a veces me dicen: «¿puedes decir donde trabajas?», y pues: «sí, trabajo en Stanford», y lo hago así como una cosa natural pero no es lo primero que digo, ¿no?. Así es que, si hago una crítica de la antropología desde la perspectiva de los chicanos es como chicano y nada más ¿no?.

Y diría que eso que digo en *Culture and Truth* de que hay que hacer un diálogo entre los antropólogos y los chicanos, entre antropólogos y nativos, entre los antropólogos y los sujetos del análisis, lo digo por mi experiencia, ¿no?. Creo que los objetos del análisis de nosotros también son sujetos que tienen un análisis de su vida, de su mundo y tenemos que pensar que ellos pueden criticar la obra y el análisis de nosotros. Entre las primeras cosas que hice, lo hice con los chicanos en mente. Hubo un artículo que escribí sobre la retórica del control —tú conoces ese artículo—. Y eso tenía que ver con la experiencia chicana. O sea que salió de eso y yo quería armar conceptos que serían útiles para el movimiento chicano. Pero lo hice de una forma tan tácita e implícita que tuve que *explicitarlo* con los chicanos para que se dieran cuenta que todo esto tiene que ver con nosotros, no es solamente cosa de las Filipinas. Pero quedé un poco disatisfecho con eso porque vi que si no lo mostrara no se darían cuenta. Y además de eso los antropólogos no se darían cuenta de que la experiencia que informé mi análisis era una experiencia chicana. Así es que esa forma indirecta de hacer las cosas me dejó un poco insatisfecho. Y el libro sobre los Ilongotes, la visión histórica que tenía, el proyecto ético dentro de las Filipinas

era de decir que esta gente son iguales a cualquier grupo de las Filipinas, porque una de las cosas que suelen decirse de las tribus es que no tienen historia, y yo quería demostrar que sí, tienen historia. Que no se podía decir lo contrario. Pero sí, decían que no tienen historia: porque así funciona la ideología. Pero algunos quedan convencidos, ¿no? que sí, tienen historia. Y yo creo que en ese sentido el libro era como una crítica de una formación ideológica dentro de la antropología en general. En que decíamos que un grupo así no puede tener su historia... Y el proyecto era dentro de la antropología: quería indicar que algunas cosas que suponemos ciertas... como que un grupo así no tiene historia, son formas de pensar ideológicas mas que nada, y deberíamos de repensarlas esas cosas ¿no? deberíamos también repensar las capacidades de análisis, de memoria que tienen estos grupos ¿no? Algunos historiadores decían: «pues no, no tienen historia», y yo decía: «¿cómo?», y ellos decían: «pues no, no tienen documentos...», claro que no tienen documentos, eso es imposible, ¿cómo vas a pensar que un grupo que no escribe tenga documentos, ¿no? eso es un criterio de lo que es tener una conciencia histórica, es un imposible. Es un criterio demasiado estrecho de pensar en las posibilidades de conciencia histórica.

Es etnocéntrico...

Etnocéntrico, claro. Tenían que ampliar un poco su visión de lo que es posible.

¿Pero tú dices que a eso tu llegaste porque tenías un perspectiva de chicano, de chicano en parte discriminado por Occidente?

Sí. Yo llegué a eso porque entendía como funcionaba el prejuicio, ¿no? Y la discriminación y las formas de descalificar a un grupo. Y lo que quería yo hacer en mi mente, porque... No tenía ilusión ¿no?, en mi mente y tal vez para los antropólogos más que nada, era de convencerlos de que funcionaba un prejuicio ahí en que se podría reabrir una pregunta que se pensaba cerrada. Reabrir un campo. Una cuestión sobre una diferente posibilidad de conciencia histórica, donde se pensaba que no era posible. Pero fue bien duro encontrar esa visión histórica, ¿no? o sea que tomó mas de dos años la investigación de campo para convencerme a mí de que había una cronología...yo sabía desde el principio que ellos tenían una cronología escrita en el espacio. O sea que sabían que cuando vivían ahí pasó tal cosa, y que vivían ahí antes de vivirse acá... y otro lugar... Pero lo difícil para mí era de aprender toda esa cronología escrita en el espacio, ¿no?, en los lugares donde habían vivido. Y es complicadísimo aprender todo eso...requiere mucha paciencia. Yo, después de los primeros dos años no pude, dije: «pues que se va a hacer, podría hacer algo sobre estructura social...», porque no salía la historia que quería hacer...pero siempre tenía yo ese proyecto en mente en contra de lo que veía yo como un prejuicio.

Tú contaste también... ahora me recuerdo porque lo leí en Clifford, en *Predicament of Culture*... que tu etnografía fue en un cierto sentido una etnografía orientada decimos,

¿no?, que tú querías hacer una investigación sobre algo pero ellos te llevaron a hacer algo diferente...

(Se ríe). Me llevaron.... a otro campo... Sí, me llevaron a otro campo.

Pero esto es importante según mi opinión porque da dignidad de sujetos a los otros, ¿no? Porque ellos interactúan contigo y te obligan a tomarlos en cuenta, en consideración...

Sí. Sí... Mucho... Mira yo escribí un libro después de la tesis, reescribí la tesis, hice un libro que se llama *Estructura social de los Ilongotes* y ese libro se puede excavar en una forma arqueológica dentro del libro sobre los ilongotes. Yo estaba convencido de que esto no era la vida de ellos como la conocía yo. O sea que la vida de ellos no era dentro de unas estructuras fijas sino de cosas más improvisadas. Se trataba de procesos, y yo quería incluir la estructura social pero ir también más allá de la estructura. O sea decir que esto sí, explica algo, pero no explica todo: hay que tomar en cuenta esto como a veces algo que condiciona, pero no explica todo.

¿Es posible que como chicano, o sea con un punto de vista «interno» (entre comillas) a un «grupo étnico» (también entre comillas) tu puedas tener un punto de vista más rico respecto a una mirada «otra» como la occidental? Pienso por ejemplo en la crítica chicana de los sesenta contra la representación racista hecha por los antropólogos estadounidenses. O sea ¿cuál puede ser la ventaja, lo mejor de una autorrepresentación contra una heterorrepresentación?, tú como chicano si hablas de los chicanos ¿qué llevas más a la interpretación de aquel grupo respecto al análisis de un estadounidense? ¿Una mirada interna, una autorrepresentación puede ser más rica que una heterorrepresentación?, un *black* que estudia los *blacks* ¿qué lleva más frente a un estadounidense que estudia los *blacks*?

Mira, el riesgo que siempre lleva un chicano que estudia los chicanos es de que... toma como algo dado, algo de sentido común, lo que no lo es, y no lo investiga porque es demasiado natural, demasiado adentro aquella cosa. Y además a veces en el proceso de investigación te prohíben ir a ciertos lugares si eras chicano mientras que si fueras alguien de fuera podrías ir, ¿no?. Por ejemplo te pueden decir: «pues no, tú eres una muchacha decente no puedes ir allá», pero si eres una extranjera puedes ir... Así es que yo creo que esas son las desventajas. Pero las ventajas son muy fuertes o sea que entiendes más a fondo el idioma, casi siempre si se trata de un grupo subordinado, tienes que entender el punto de vista de aquel grupo y del grupo dominante; así es que tienes esa ventaja de una doble visión. Yo creo que desde fuera con los Ilongotes yo siempre buscaba, casi rebasándome sobre la experiencia chicana, el análisis de ellos sobre ellos. Yo confiaba mucho en lo que me decían. Lo iba probando como antropólogo. O sea que iba probando que si el análisis de ellos tenía sentido y buscaba formas de chequear pero yo buscaba la forma que tenían ellos de entender sus procesos sociales y siempre pensaba que tenía

algo de aprender, primero al nivel de los datos, de qué pasó primero, quién hizo tal cosa, que ellos lo sabían ¿no? Y luego, segundo, al nivel de los conceptos que manejaban en su auto interpretación de esos procesos, porque esos conceptos siempre a la vez reflejaban y creaban su realidad social. Así es que buscaba los conceptos que manejaban ellos. En ese sentido yo buscaba algo que va un poco mas allá del punto de vista del nativo, como decía Geertz. Yo buscaba el análisis desde el punto de vista del nativo. Que es otra cosa, que va mas allá... La interpretación que lleva el nativo de su realidad social... yo creo que eso me viene mucho de la experiencia chicana y que tiene muchísimo valor: la forma de entender los procesos sociales del mismo nativo y no siempre buscar conceptos desde fuera para imponerse sobre los suyos. O sea a la vez, si se usan conceptos desde fuera se tiene que hacer con un poco de cuidado para que no vayan a maltratar los conceptos desde dentro ¿no?. Deberíamos tener conceptos desde fuera más flexibles, que no vayan a destrozar la forma en que ellos mismos entienden esos procesos. Yo creo que eso es algo que aprendí en el movimiento chicano y al vivir esa vida.

Porque el movimiento chicano en los sesenta –Romano, Vaca, después Paredes– ¿da una visión muy diferente de lo que es el chicano comparado con la visión que dio un estadounidense que estudió aquel mismo chicano?

Si mira, en cierto sentido, yo creo que se podría decir que las ideas que llevo en *Cultura y verdad* son una generalización de lo que dijeron Romano, Vaca y Paredes y a la vez son una elaboración, ¿no?, una extensión de esas ideas, hasta en ciertos momentos una crítica de esas ideas, pero esas ideas son el ímpetu del libro. Es una crítica de lo que es la antropología, de lo que son las ciencias sociales, a veces yo creo que en el primer momento, en el momento pionero, como es común y corriente las ideas eran...

Radicales...

Radicales. Y no eran suficientemente sutiles ¿no? No eran suficientemente flexibles. Pero yo creo que si eran radicales y deberían de ser radicales, ¿no?

La crítica necesitaba ser fuerte...

Sí, necesitaba ser fuerte.

Acabo de hacerte esta pregunta, pero ahora voy a contradecirla de inmediato

Ok (sonríe irónico).

Si nos colocamos en una visión no purista de la identidad, no auténtica pero híbrida, y tomamos la metáfora de la frontera como posibilidad más porosa de ser, de estar entre las culturas, ni aquí ni allá pero entre las culturas, ¿se puede todavía hacer una distinción entre hetero y auto representación? ¿Dónde acabas tú como «nativo» (siempre entre comillas) chicano en este momento entrevistado por mí? Y ¿dónde empiezo yo como

antropóloga blanca que te está entrevistando? ¿cuál es el límite entre las culturas? Y ¿quién tiene el poder de representar a quién después de la crisis de la objetividad occidental, de la esencialización, crisis a la cual tu contribuiste con el seminario de *Writing Culture* en Santa Fe. Te pongo un ejemplo: Stuart Hall dice que hoy ser moreno no autoriza a hablar por los morenos.

Yo creo que la idea de las zonas híbridas, de las zonas fronterizas, zonas entre idiomas problematiza una idea rígida de culturas como identidades cerradas, ¿no? donde cada uno vive dentro de una sola cultura. Siempre vivimos entre culturas y creo que se puede decir que también un tipo monolingüe siempre vive entre culturas porque en el idioma hay niveles, registros diferentes y uno puede hablar como en la calle o como en una aula de clase o en un nivel más formal, mas ceremonial, y esos niveles siempre existen, siempre vivimos entre niveles y siempre sabemos andar de un nivel a otro y cambiar en medio de una frase, a veces como chiste, a veces como broma, a veces de una forma muy seria. Yo creo que esto rompe con una idea de pureza, de una cultura pura y creo que en ciertos sentidos, el problema de la antropología, dentro de las etnografías, era que había un proyecto que nunca se ha realizado (y ni voy a realizar yo) en el cual la pregunta es: «¿quién es la cultura que ve a las otras culturas?» o «¿cuál es la cultura implícita?», si decimos: «esto es raro», o «esto es diferente» ¿con qué se compara?. La etnografía crea una visión demasiado coherente, demasiado estereotipada del mismo Occidente, o sea que crea un Occidente a la vez que crea un Argonauta, un Nuer, un grupo así, ¿no? Es siempre la visión de alguien que dice: «esto es notable, esto se debe apuntar, esto hay que registrar en los libros de Oxford o *The Bureau of Indian Affairs*», ¿no? «que esto es notable, hay que conservarlo, hay que ponerlo en un museo porque es diferente» y ¿diferente a qué? Creo que con estas nuevas ideas de zonas fronterizas, zonas híbridas, se crea una posibilidad de un diálogo más rico, de un entendimiento más profundo donde se buscan semejanzas y diferencias a la vez, ¿no? Y no sólo diferencias, porque yo creo que la cultura se suponía siempre diferente, pero diferente en referencia a algunas normas supuestas occidentales que producían cosas demasiado rígidas. Y sobre todo nuestro mundo hoy día...

Globalizado...

Globalizado sí, donde es obvio que, que estas mezclas ocurren en cada momento.

Entonces el concepto de hibridismo no anula, el concepto de diferencia. Porque decimos que podemos multiplicar las diferencias entre una igualdad, en el sentido de Todorov por entendernos... Porque lo que te preguntaba era: si está el concepto de híbrido ¿cómo podemos todavía decir que tú que eres chicano te representas mejor de como te representaría yo como occidental?

Mira yo...yo diría que tú no me representas mejor o peor de como yo me representaría a mi. Pero la aspiración, la utopía que tengo es que si tu me representas a mi, me tienes que dar chan-

ce de contestarte (se ríe), ¿no...? o sea, que seas tú la que tenga la última palabra. Es un proceso mas dialéctico, dialógico y es eso que buscaría: que tú no eres el experto, ni yo tampoco. Pero y... yo creo que es obvio que, si vamos con la mente abierta, tu puedes fijarte en cosas que no hubiera pensado yo, ¿no? pero a la vez, yo tal vez te podría decir: "todo, todo bien, correcto... pero en este detalle no". Luego decirte: "pues sí, sí, va bien te fijaste en algo muy importante pero hay un detalle..." y así seguir el diálogo...

¿Entonces tú confirmas que la cultura la construimos dos, antropólogo y nativo?!

Sí. Sí.

Si no existen los chicanos como grupo homogéneo ¿por qué tenemos que considerar sus pluralidades internas, como clase, género, sexualidad, generación etc. ¿se puede todavía decir que existe el blanco? El Blanco. Yo, antropóloga blanca italiana no me siento igual a una mujer anglosajona por ejemplo del campo. Pero tengo una duda, mientras te pregunto lo que te estoy preguntando, o sea no es que... decir que también Occidente es una identidad inventada, construida construyendo al otro (pienso por ejemplo en el Orientalismo de Said, aquella construcción) sea todavía una manera de decir que tampoco el Occidente existe y así escapar del peligro de una pérdida de un poder que Occidente todavía tiene —entre construcciones y deconstrucciones— y que así busca mantener?

No sé si entendí todo, pero te digo como entiendo este asunto. En cuanto al blanco, para mi el blanco es una construcción ideológica: no existe tal blanco, se trata de una construcción ideológica que se da sobretodo en la escuela, en la primaria, en la secundaria. Yo digo con mucha frecuencia, y creo que con verdad, que hay una gran diferencia entre los mexicanos que han llegado a Estados Unidos para hacer la universidad y los que llegaron antes...

¿Quiénes son los que llegaron antes?

Los que llegan antes o después aquí se refiere a la edad de la persona, no a la época. Los que llegan después digamos de los 18 años y hacen la universidad en Estados Unidos no tienen idea de como funciona la supremacía blanca, mientras los que hacen la primaria, la secundaria, la preparatoria en Estados Unidos, sí, lo entienden. En ese sentido es una formación ideológica que se da en las escuelas y en otras instituciones. El sentido en que entiendo lo que es la blancura en este país es como una síntesis imaginaria y la síntesis dice que todos son iguales, todos son lo mismo, todos son blancos, y es un grupo hegemónico, pero a la vez es un grupo muy diferenciado menos en el sentido ideológico, o sea que en ese sentido esa blancura excluye. O sea que un chicano no puede ser blanco. Un negro no puede ser blanco. Un asiático no puede ser blanco. Un indígena de Estados Unidos no puede ser blanco, lo que define para mi más que nada esa blancura son las líneas de exclusión. Yo creo que la síntesis blanca en Estados Unidos funciona casi como la síntesis mestiza en

México, donde ¿quien es el no mestizo?!, el indio. El indio es no mestizo. En cierto sentido el criollo podría ser el no mestizo, pero casi siempre ellos dicen que son mestizos, los criollos, los que son de pura descendencia europea, sea lo que sea eso, y sobretodo los de la oligarquía se esconden, ¿no?, se meten dentro del mestizaje aunque no sea verdad, no se excluyen del mestizo dominante ideológicamente en la formación del Estado Nación. Yo creo que se da lo mismo con la blancura en Estados Unidos. Una vez hicimos un experimento, un seminario, no un experimento. Un seminario con doce personas en una reunión de profesores de inglés en el estado de Wyoming y allí les hicimos una pregunta que habíamos aprendido de una lingüista en San José State, aquí cerca. Y les preguntamos: «¿Qué idioma hablan tus papás?, ¿qué idioma hablaban los papas de tus papas y los papas de esos papás?» —o sea los bisabuelos...— y lo que pasó en la clase fue impresionante: se rompió la síntesis blanca y empezaron a decir: «mis padres hablaban... mis abuelos hablaban italiano y yo no lo hablo y...», llorando al hablar de eso. O una mujer, que parecía rubia, que parecía una gringa anglosajona clásica, contó que su abuelo era mexicano y además de eso que ella había vivido los primeros quince años de su vida en México. Así es que hablaba un español perfecto, hablaba un inglés perfecto, entonces todos, en la clase, se habían unido como blancos y luego rompieron esa síntesis al hablar del idioma, de los abuelos y los bisabuelos o tatarabuelos...

¿Podemos entonces mantener una idea de Blanco a nivel ideológico pero distinguirla de los blancos a un nivel efectivo, de los blancos que se diferencian entre ellos mismos? Eso te lo digo porque tú me aconsejaste leer *The White Scourge*. Y ahí es muy claro que el blanco no es homogéneo, que hay diferenciaciones de clase, de género, de edad...

Hay diferencias de género, de clase, de sexualidad y de origen nacional, y de idioma ¿no?, de idioma de los abuelos.

Ok.

Ok?

La pregunta anterior se relaciona a un debate que hay actualmente en Europa: Amselle que escribió «Logiques Métisses» (Lógicas Mestizas) —ya te hablé de esto...— dice que el Occidente colonial construyó las etnias africanas que antes no existían y se reconocían en identidades menos fijadas, menos rígidas y delimitadas. Pero su deconstrucción a mí me parece válida hasta cierto punto, porque si esas identidades étnicas fueron construidas por Occidente, hoy existen. ¿Cómo se le puede decir, por ejemplo a un maya que él no existe porque Occidente antes lo ha construido y ahora lo deconstruye? En ese proceso ¿cuál es la voz nativa, en que se reconoce el nativo, en cuál identidad? ¿No tendríamos a pesar de todo que tomar en consideración la que es la reapropiación nativa de la identidad?

Para mí hay un paso más que hacer; existe una manera de ver lo que son las etnias... y es que las etnias se definen cuando se confrontan con otros grupos. Esa es la teoría de F. Barth, ¿no? que se utiliza mucho en la antropología. Bajo esa teoría, la etnicidad más fuerte sería en la frontera, en los márgenes del grupo. Pero yo no creo que sea así; en un sentido sí: se ponen sus trajes, sus vestidos y se marcan como diferentes en esas zonas fronterizas... pero yo creo que también hay una etnicidad en el centro y esa etnicidad tiene otros componentes, por ejemplo tenemos historias en común, historias de vida, participamos en ciertos eventos y eso es algo que no considera por ejemplo Durkheim cuando habla de la solidaridad social. Esa solidaridad tiene ritos, pero los ritos no tienen historias. Pero yo creo que esas historias, que son profundamente importantes para un sentido de etnicidad de historia en común, esas historias se cuentan cuando se reúne la gente en los ritos de solidaridad. Yo creo que esa visión de lo que es la etnicidad no se toma en cuenta por los historiadores que dicen pues... o los científicos sociales que dicen que la etnicidad se dio solo bajo el colonialismo. Que antes de ese momento no había conciencia de etnicidad. Yo creo que sí, había un sentido de etnicidad... tal vez de idioma en común, de historia en común. No precisamente la misma historia sino que participamos en los mismos eventos de diferentes formas. Hay un ejemplo, lo de los mexicano americanos en los años cincuenta en Tucson, donde estaba yo, que teníamos un sentido de etnicidad muy fuerte pero no existía el movimiento chicano todavía. Y esa confrontación con el pueblo anglo nos daba conciencia... No es algo que solo se inventó... bajo el colonialismo o durante el movimiento chicano, ¿no? Yo creo que sí cambió el sentido de etnicidad pero no se inventó del todo. Se construyó de una nueva forma pero a base de algo que ya existía. Y además de eso, a veces hay una visión tal vez demasiado estrecha de lo que es el colonialismo. O sea que el impacto del europeo llegó antes que el europeo en África, o sea con la esclavitud por ejemplo, con todo esto... Para tener un impacto no tenían que llegar con sus colonias. Ya tenían un impacto. Yo creo que la gente tenía esa conciencia de antemano. Pero además de eso yo creo que sí tenían conciencia de sí como grupo. Y yo creo que esto reduce algo más complejo, algo que sirve mucho a los colonizadores. Además de eso creo que es una manera para mí... es un truco ideológico, porque es una manera de quitar la voz a los grupos y precisamente en el momento en que pueden tener voz para contestar a los grupos europeos. Ahora dicen: «ustedes no son legítimos, ustedes son una creación del colonialismo», yo digo: «no, esto es un imposible». Yo creo que pasó lo mismo bajo el nombre de deconstrucción en Estados Unidos; decían: «no, lo que hay que hacer es deconstruir la voz del poder y las voces de todos...», y nosotros dijimos: «no, apenas ahora tenemos voz, no nos vayan a deconstruir la voz en este momento en que nos es posible contestar a los más altos niveles...» Eso no se vale. Así es que yo creo que es un truco.

Estoy plenamente de acuerdo. ¿Se puede decir que la voz chicana con la africano-americana y la de otros, haya adelantado *Writing Culture*? Romano y Vaca a los finales de los sesenta, ya hablaban de la imposibilidad de una objetividad, de poder de la

representación, de escritura... ¿Es posible decir que de alguna manera las así dichas minorías, los grupos étnicos como los chicanos... de alguna manera anticiparon *Writing Culture*... Que hayan sido la premisa de *Writing Culture*...?

Sí, claro. Yo creo que sí adelantaron muchísimo. Hay una diferencia yo creo en *Writing Culture*, hay una división entre los que piensan que llegó un momento experimental en la etnografía por amor al experimento y otros que dijimos que no, llegó este momento porque las técnicas de representación que utilizábamos antes ya no funcionan. Ya no funcionan porque cambiamos de proyecto. Y si el proyecto de antes era demostrar el equilibrio de las sociedades en las periferias ahora el proyecto es demostrar los procesos históricos dentro de un contexto social de desigualdad, y de demostrar algo de la ciencia de los grupos subordinados y de las percepciones que vienen de esos grupos. Yo creo que es bajo ese proyecto que al menos yo decía que hay que cambiar la manera de escribir, de escribir las culturas. Tenemos que cambiar las formas de la escritura porque cambió el proyecto analítico. Los movimientos sociales en general anticiparon mucho la escritura de *Writing Culture* ¿no? Fueron, en el caso de Estados Unidos, los movimientos de minorías o de derechos civiles, porque eso fue fundamental en este país, el movimiento de derechos civiles que incluyó también muchos blancos, que participaron en esos movimientos. Así es que yo creo que sí, que se da el caso de que esos movimientos anticiparon la crítica de la objetividad y que la objetividad escondía intereses de dominación... Así es que siempre tenemos que preguntarnos: «¿desde el punto de vista de quién, o de qué grupo es objetivo o es obvio esto?» ¿no? Yo... yo creo que la crítica fue que la objetividad esconde intereses de clase, raciales o de género, intereses de dominar casi inconscientemente. Muchos de los que hacían el análisis tomaban el punto de vista del grupo dominante sin pensarlo, sin problematizarlo y decían por ejemplo: «El alcalde es el que más sabe del pueblo»; yo diría: «no, el pueblo es el que más sabe del pueblo» (se ríe). Y así es que yo creo que sí...

***Writing culture* es el resultado también de una toma en consideración mas fuerte del otro, ¿no? El otro entra en libro ahora. En el libro sobre los nuer no tenemos un nuer que habla, en el libro sobre los ilongotes tenemos un ilongot con su pensamiento...**

Sí.

¿Cómo se llega al seminario de Santa Fe? ¿Cuáles son las diferenciaciones internas y cuáles las críticas posteriores? Por ejemplo acusas de postmodernismo de un lado o, por ejemplo, críticas de género. Porque no hay mucha voz desde un punto de vista de género en *Writing Culture* ¿no?

Las críticas internas, yo creo que dentro del grupo había una división, pero no diría quien fue quien, pero una división entre los que creían que el problema de *Writing Culture* era un problema estético y los que pensábamos que era un problema ético. Yo creo que esa división duró mucho. También antes de la reunión hicimos la crítica de género y lo que pasó es que

ellos tenían una lista de invitados, así es que no podían quitar gente que ya habían invitado, era un grupo pequeño, y luego decidieron no invitar a mujeres menos a Mary, ¿no? Sólo Mary. Y eso no es suficiente. En ese caso, como ya se había planteado el problema de antemano, Clifford habló de eso en su introducción al libro, y en ese sentido invitó la crítica que vino después, ¿no? Y yo creo que era acertado y estuvo bien que lo dijese en la introducción y que se escribiera el libro *Women Writing Culture*. Esa fue la respuesta más adecuada.

O sea el punto de vista femenino sobre 'Writing Culture' —que en Italia no está traducido—.

Sí. Hubo otra crítica que se armó con un grupo... ¿Cómo se llamaba el libro...? Que también salió como algo de un seminario de Santa Fe. Hicieron un libro de *Recapturing Anthropology*... Algo así. Que es una crítica de *Writing Culture*. Y ese grupo hizo la crítica porque querían rescatar lo que es la etnografía. Para mí fue un absurdo desde el comienzo al final porque, por lo menos mi proyecto, no era destruir la etnografía, todo lo contrario: era reinventar la etnografía de una forma más adecuada y no destruirla... Y algunos hicieron la crítica de que el grupo de Santa Fe, de *Writing Culture*, no habíamos escrito etnografía, así es que no sabíamos de qué se trataba y por eso podíamos hacer algo tan literario, tan crítico, porque no conocíamos a fondo lo que era la etnografía y yo dije: «pero yo lo hice» —y dije: «¿cómo es posible que digan eso» —¿no?— «de todos» . En algunos casos sí, no habían hecho etnografía; Clifford, por ejemplo, no es antropólogo. En otros casos también. Pero yo creo que hubo un malentendido ahí, muy profundo... en cuanto a lo que era el proyecto de *Writing Culture*. El proyecto para mí era de reinventar lo que era la etnografía, deconstruir lo que se había hecho antes para hacer algo nuevo. No creo que fuera decir que no se debería hacer etnografía. Y yo decía que bajo los códigos de lo que era la objetividad a veces se producían falsedades. Y el ejemplo que siempre daba era que si alguien me venía, después de la muerte de Shelly, me venía a hablar de una forma muy objetiva, muy distanciada, yo diría: «esto no es objetividad, es indiferencia». Para ti, lo que me pasa a mí no tiene importancia si te portas así, esto no es objetivo, es...

Protección.

Sí, es una forma de protegerse, de esconderse, de alejarse, de ser indiferente a lo que me pasa a mí. Pero objetivo no lo es. Al contrario, produce una falsedad. Produce una falsa impresión del proceso que me pasa a mí en este momento, y para mí lo que había que buscarse era algo como una verdad, o sea, ¿qué es lo que le pasa a este señor y cómo lo vamos a averiguar?

Una búsqueda de verdades parciales...

Sí. Creo que ser objetivo no quiere decir «hoy caminé seis millas», pues sí es objetivo, pero no tiene que ver con el proceso que me pasa a mí en ese momento. Así es que yo creo

que la idea no era producir mentiras, sino criticar las falsedades que se habían producido bajo el nombre de objetividad. Y no se pensaba tampoco en la posición social del interlocutor y que bajo diferentes posiciones sociales se ve el mundo de distintas formas, así es que creo que la crítica que se hizo a base de que esto destruye la antropología o la etnografía pues no, no lo tomo muy en serio. De que esto es demasiado literario, tampoco lo tomo muy en serio porque al menos en Estados Unidos se prestó mucha atención metodológica al coleccionar los datos. Pero el error metodológico aquí ha estado en que se prestaba mucha atención a lo que se hacía en la investigación de campo y no se prestaba atención a la forma de escribir la realidad social, a la manera de representar. Y yo creo que eso hacía falta. A veces, dentro del grupo hubo una crítica que se hacía. Algunos decían pues... «si representamos la realidad cultural, las formas de representar esa realidad distorsionan un poco esa realidad» pero para mí... yo no estaba de acuerdo con eso, porque para mí eso es como decir que las palabras que usamos para hablar un poco forman una realidad social pero yo diría: «claro que sí, pero esto es obvio». El discurso un poco forma la realidad y eso quiere decir que tenemos que tener cuidado de las palabras que usamos, de las formas de escribir, de las maneras de representar; algunas formas son mejores que otras y si se busca la perfección, una realidad transparente, no se va a encontrar. Pero se puede decir que hay formas de representar la realidad mejores que otras. Esa es una búsqueda muy importante y algo a que deberíamos prestar atención metodológica ¿no?

Te olvidaste de las acusaciones de posmodernismo que han sido muy fuertes, ¿no? ¿Te sientes muy posmoderno? (me río)

(Se ríe). Yo creo que se habla mucho de posmodernismo. Sí, se me olvidó eso. Y me acusan mucho de ser posmoderno. Yo no me nombro postmoderno, ¿no? A veces creo que lo curioso de la palabra posmoderno es que se usa de muchas formas muy malpensadas. Doy dos ejemplos. Un ejemplo es que creo que el posmoderno es alguien que tiene quince años menos que el que habla y que hace algo diferente y le acusan de ser posmoderno y luego... o treinta años menos, ¿no? Es una forma de conservar la hegemonía de los viejos, de los que tienen más experiencia. Otra manera de usar la palabra posmoderno es decir: «esto es algo que no me gusta, es algo nuevo, es una forma diferente de hacer las cosas y a mí no me gusta, le voy a decir que es posmoderno». A veces para mí la palabra introduce muchos estereotipos, por ejemplo dicen: «los posmodernos no tienen ética». Yo digo: «no, es en base de la ética que hago lo que hago» ¿no? Una visión de la justicia social, una visión de los derechos de los grupos subordinados y yo creo que lo que deberían de hacer es usar la palabra posmoderno un poco menos y nombrar a los autores y decir este autor dice tal cosa, y no producir un estereotipo de lo que es el posmodernismo. Para mí el posmodernismo ha producido mucho, mucho que es muy válido y útil, así como la deconstrucción de Derrida. Para mí, yo no soy amante de Derrida en el sentido de que no todo lo que hace me fascina, pero en un momento dado yo creo que todo el mundo tomaba algo de ese punto de vista. No de una forma muy exagerada, pero aún así yo digo:

«sí, es un movimiento que introduce nuevas ideas y necesitamos los más exagerados y luego casi todos tomamos algo de ese momento» ¿no? Así es que yo creo que el peligro del posmodernismo es muy exagerado, no creo que se cae el cielo en unos momentos por el posmodernismo. Es una palabra que se usa en formas muy mal pensadas.

Originalmente publicado como apéndice en la edición italiana de Culture and Truth, (Cultura e verità) Renato Rosaldo, Roma, Meltemi, 2001.