

## HISTORIA, CULTURA Y ECONOMIA POLITICA: UNA ENTREVISTA A WILLIAM ROSEBERRY.

por Elena Arengo \* y Gastón Gordillo \*\*

William Roseberry es hoy en día una de las figuras centrales de la llamada "economía política", corriente de la antropología norteamericana inaugurada en los años 60 por Eric Wolf y Sidney Mintz. Dedicada originalmente a estudios socioeconómicos del campesinado en América Latina, la producción intelectual de Roseberry abarca hoy temas diversos como la relación entre antropología e historia y la posibilidad de un análisis materialista de los sistemas simbólicos. En el contexto actual de la antropología estadounidense, Roseberry se ha vuelto una figura clave en la renovación que está experimentando la disciplina; renovación que apunta a cuestionar el nihilismo académico, a poner bajo una nueva perspectiva la "crisis de representación" declarada por la antropología posmoderna y a incorporar para la antropología crítica áreas temáticas antiguamente ignoradas por el marxismo ortodoxo. Tomando elementos teóricos de Marx, de Wolf y Mintz y de los historiadores y críticos literarios marxistas de Gran Bretaña, Roseberry ha centrado su investigación en los últimos años sobre todo en el rol de la historia en la configuración de las formaciones sociales y en la crítica a la naturalización por parte de la antropología de algunos de sus conceptos claves, tales como "economía doméstica", "etnicidad" o "comunidad".

La entrevista que sigue fue realizada en los últimos días de 1993 en la *New School for Social Research*, en Nueva York, donde Roseberry es profesor.

*GG: ¿Cómo se presentaría si estuviera frente a un público que conoce poco de su trabajo?*

*WR: Mi trabajo en antropología se encuentra situado dentro de la economía política. Mis investigaciones iniciales fueron en Venezuela, donde hice trabajo de campo sobre la historia social y económica de un campesinado productor del café en los Andes venezolanos. Con ese trabajo me empecé a interesar en varias cosas. Primero, me interesaba lo que había ocurrido con ese campesinado cuando llegaron las compañías petroleras a principios de este siglo. Pero a medida que avanzaba ese trabajo, me empezó a interesar más la formación de la economía*

---

\* *Candidata Doctoral, Department of Anthropology, New School for Social Research.*

\*\* *Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Candidato Doctoral, Department of Anthropology, University of Toronto.*

cafetalera desde sus orígenes, y especialmente la formación del campesinado productor de mercancías en el siglo XIX, en relación con la economía cafetalera.

Ese proyecto original -en realidad una historia social de pequeños productores- me dirigió hacia otros trabajos. A partir de allí me empecé a interesar en varios proyectos comparativos. Uno fue la comparación de la formación de economías cafetaleras en otras partes en América Latina para tratar de entender la diversidad de las relaciones de clase y de procesos sociales y políticos en aquellas regiones que fueron afectadas por la economía del café en el siglo XIX. Ese proyecto está casi terminado, y es un trabajo en colaboración con varios historiadores y antropólogos. Se relaciona con un interés más general que tengo, que es lo que podríamos llamar la variedad de caminos o vías hacia el capitalismo agrario en América Latina, la diversidad de capitalismo latinoamericanos y las experiencias de los campesinados latinoamericanos con un mundo moderno.

La segunda dirección que mi trabajo tomó después de eso fue hacia un proyecto comparativo sobre la formación de economías domésticas. Me había impresionado, en el trabajo en Venezuela, ver cómo tantas de las características que consideramos como distintivas de campesinados, y de campesinados no-capitalistas, eran en realidad productos bastante directos de la inversión del capital en esa región de Venezuela. Así que me embarqué en un proyecto que examinaba el surgimiento de economías domésticas en otras regiones -en la Europa moderna temprana, México colonial, y otras- como parte de una crítica amplia a una serie de nociones que se tienen con respecto al campesinado: la identificación del campesinado con la economía doméstica, la presunción de que el campesinado es necesariamente no-capitalista o pre-capitalista. Esto obviamente se relaciona con ese primer proyecto en Venezuela sobre la diversidad de experiencias campesinas con el capitalismo.

Esos dos proyectos me han llevado en otra serie de direcciones. Me he interesado en perspectivas críticas más amplias en antropología y economía política, nociones críticas de las maneras en que se concibe la cultura, por ejemplo. Los caminos que me llevaron allí fueron menos directos.

*EA: Su trabajo, desde el principio, refleja un compromiso (engagement) con el marxismo. ¿Nos podría contar cómo empezó esa relación y hablar sobre su genealogía intelectual y su formación?*

WR: Yo, por supuesto, fui parte de una generación. Creo que es importante pensar en la historia de las ideas en antropología en términos de generaciones en particular, de grupos de estudiantes de posgrado y de los tipos de proyectos que ellos realizan. También es interesante pensar en las distintas crisis teóricas y políticas declaradas por esas generaciones de estudiantes de posgrado. Creo que con respecto a la antropología de los Estados Unidos se pueden pensar en tres generaciones desde la Segunda Guerra Mundial: una generación de posguerra, con Eric Wolf, Sidney Mintz y un grupo de personas que realmente percibió la

crisis en la concepción de los sujetos antropológicos en términos de sus conexiones con procesos civilizacionales más amplios.

La generación de la cual formé parte yo fue la de fines de los 60 y principios de los 70, que se formó en el contexto de la oposición a la guerra de Vietnam, y que percibió y declaró una serie de crisis -en cuanto a un público más amplio-, en términos de la antropología, en el sentido de que percibíamos un llamado -o una misión- a plantear preguntas y temas que habían sido dejados de lado en la práctica antropológica: cuestiones de colonialismo, de género, del capitalismo, etc.

Yo comencé mis estudios de posgrado en 1972, en la Universidad de Connecticut, en uno de los departamentos que se había transformado en un centro de esa corriente nueva de antropología. Había un grupo de antropólogos marxistas y un grupo ya establecido de estudiantes que tenía grupos de lectura sobre Marx. Varios de los cursos de posgrado estaban organizados alrededor de temas marxistas. Cuando llegué a Connecticut yo no tenía antecedentes particularmente radicales o marxistas. Yo venía del sur de Estados Unidos, básicamente como un blanco liberal. Había estado aprendiendo algunas cosas, a través de la oposición a la guerra de Vietnam y del movimiento por los derechos civiles. Pero ninguno de los dos me había llevado necesariamente en una dirección marxista. Eso fue algo que pasó durante mis estudios de posgrado, cuando tomé un interés ya establecido en el desarrollo y el subdesarrollo, las comunidades rurales, y un interés incipiente en América Latina; y me concentré más en esos intereses a través de mi trabajo con mis compañeros de posgrado y con ciertos profesores: Scott Cook, un especialista en antropología económica que trabajó en México y con quien realicé una serie de lecturas, como *El desarrollo del capitalismo en Rusia* de Lenin, *El Capital*, etc. Jim Faris, Ben Magubane y Norman Chance fueron las influencias principales allí en mis estudios de posgrado.

GG: *Uno podría trazar dos influencias principales en su trabajo: por un lado el trabajo de Eric Wolf y Sidney Mintz en los Estados Unidos, y la tradición británica de E.P. Thompson y Raymond Williams por otra. ¿Qué nos podría decir de estas dos influencias en su trabajo, o de cualquier otra influencia que considere importante?*

WR: Es interesante, dado lo que acabo de decir de mis antecedentes en cuanto a mis estudios de posgrado, que ninguna de esas dos corrientes fue particularmente prominente en la currícula de mis estudios de posgrado, que se centró mucho más en los debates que surgieron al final de los 60 y durante los 70, alrededor de temas como la dependencia, el subdesarrollo, y la crítica marxista a esa literatura. Yo había leído bastante a Wolf y Mintz a través de mis estudios de campesinado durante mi posgrado. Después Magubane nos dio para leer *El campo y la ciudad* de Raymond Williams, por supuesto en antropología urbana. Pero ambas líneas de trabajo -la tradición de Wolf y Mintz en estudios de

campesinado y la antropología de economía política, y la tradición marxista de estudios culturales de Gran Bretaña- fueron marginales dentro de la curricula de mis estudios de posgrado.

Creo que me volqué hacia las dos corrientes de trabajo como consecuencia de una insatisfacción con algunas líneas de trabajo que había estado siguiendo. Eran dos tipos diferentes de insatisfacciones. Yo me había sumergido en muchos de los debates marxistas sobre la articulación de modos de producción, que estaban tan en boga al principio de los 70; debates en los Estados Unidos y también en América Latina, que tuvieron amplia publicación y difusión en Venezuela cuando yo estuve allí. Realmente mi tesis de doctorado se organizó en torno a esos debates. Tanto en esa tesis como en el libro que salió después, *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes* (Roseberry, 1983), esos debates figuran con bastante prominencia. Y había dos problemas distintos pero relacionados con los dos trabajos. Por un lado, yo estaba cada vez más insatisfecho con el carácter abstracto, que me parecía vacío y esquemático, de gran parte de esa literatura, y con su tratamiento insuficiente de materiales históricos concretos. Hacían referencia a procesos históricos, pero sin tratarlos en detalle y en sus especificidades. Y encontré en la tradición antropológica de Wolf y Mintz ese tipo de tratamiento con la especificidad y la diversidad, al mismo tiempo que se estaban planteando cuestiones como la formación de sujetos antropológicos en el contexto del desarrollo del capitalismo. Me parece que dentro de la antropología había una tradición establecida de hacer ese tipo de trabajo y de plantearse ese tipo de preguntas, sin retirarse a una especie de ejercicio de "poner etiquetas". Así que empecé a apreciar ese tipo de trabajos, que prestaban atención tanto a cuestiones globales como al detalle local.

La segunda insatisfacción era con el economicismo de mucha de la literatura sobre modos de producción. Empecé a buscar maneras de encarar cuestiones de cultura y conciencia, especialmente en relación a la política, que no se retirasen simplemente a una búsqueda interpretativa o simbólica, que nunca me interesó demasiado. Y para eso, encontré muy interesante el trabajo de Raymond Williams, sobre todo *Marxismo y literatura* (1980). Lo que más me impresionó fue una parte de ese libro, en donde critica el materialismo mecánico, no por ser demasiado materialista, sino por no ser lo suficientemente materialista; esto es, por no considerar a los significados culturales mismos como productos, como fuerzas materiales. Eso se dirigía de manera muy directa a la insatisfacción que yo sentía, de que no se viera a la política y a la conciencia como fuerzas materiales, que afectan a la vida material. Así que eso me llevó de vuelta al material sobre Venezuela, y escribí un ensayo sobre la conciencia política y las imágenes del campesinado. Ese fue mi primer intento de usar a Raymond Williams en un análisis histórico y cultural.

Considero a E.P. Thompson y a Raymond Williams como figuras muy distintas. Y por supuesto que ellos mismos muchas veces estaban en desacuerdo. Williams, por ejemplo, tenía muchas críticas con respecto a la noción de la "economía moral" y a la idealización de ciertos pasados pre-capitalistas, que era

una corriente muy marcada en el trabajo de Thompson (1966). Pero había dos cosas en el trabajo de Thompson que me impresionaron en particular. Una era el extraordinario detalle, y el intento de capturar la acción política de las víctimas de la historia, siempre con el sentido de que las cosas podrían haber salido distintas. Me gusta mucho esa manera de escribir la historia. La segunda es que siempre me pareció muy útil escribir "en contra" de Thompson, si se entiende eso. Me he involucrado con su trabajo de manera crítica, especialmente con la "romantización" de tradiciones no-capitalistas, la subsunción de una variedad de formas no-capitalistas de trabajo a una especie de "tradición" dentro de una economía moral. Thompson es una de esas personas -James Scott (1976) es otra- que son muy inspiradoras, y me gusta tomar posiciones que son provocativas y estimulantes y argumentar en contra de ellos.

EA: *Usted habló un poco de su trabajo de campo en América Latina. ¿Cómo lo influyeron los debates en antropología y ciencias sociales que allí ocurrían? ¿Cuáles fueron esos debates y cuáles fueron los autores latinoamericanos que contribuyeron a formar su perspectiva?*

WR: El primero fue, obviamente, el debate sobre la dependencia y el subdesarrollo que surgió en la década de 1960. Cuando yo entré en esas discusiones, lo que se había publicado en inglés era básicamente la corriente más "catastrófica" de la teoría de la dependencia, como el trabajo de André Gunder Frank. El trabajo de Fernando Henrique Cardoso no se publicó en inglés hasta fines de los años 70 o principios de los 80, creo. Pero en 1971, el trabajo de Ernesto Laclau (1971) ya estaba traducido, así que cuando empecé mis estudios de posgrado, por lo menos esa corriente de la crítica ya estaba disponible en inglés, antes de que yo pudiera trabajar muy bien en español. Leí el ensayo de Laclau en la misma época en que leí el trabajo de Frank, y me impresionó como un crítica devastadora, que influyó bastante en mi concepción del trabajo que estaba por hacer en Venezuela. Cuando llegué a Venezuela, había una serie de debates y publicaciones sobre la articulación de los modos de producción, algunos publicados en Argentina en *Pasado y Presente*, y algunos publicados en Venezuela que trataban de modo más general esos temas. También estaban las publicaciones de la Universidad Central de Caracas, que trataban esas cuestiones en Venezuela.

Esa fue la influencia más importante. La segunda fue el trabajo que se estaba haciendo en los debates sobre la diferenciación y la cuestión de la persistencia o la desaparición del campesinado en América Latina. Yo me familiaricé con esa literatura mayormente en México, con autores como Arturo Warman, Roger Bartra y Armando Bartra. Es interesante que a Roger Bartra lo descubrí por primera vez, no por su trabajo en México, sino porque él también había hecho una tesis sobre los Andes venezolanos. Así que mi primer encuentro con su trabajo fue porque él había escrito una de las primeras tesis marxistas sobre el campesinado venezolano.

GG: *A pesar de su evaluación muy positiva de Europa y la gente sin historia de Eric Wolf (1987), usted tiene algunas críticas a este libro. Una de ellas es que le falta cierta dimensión política; que es importante ver a los pueblos no-occidentales no sólo como productos de una historia global, sino también como actores, acomodándose y resistiendo el capitalismo. Otra de sus críticas es que es importante analizar las consecuencias culturales de la expansión del capitalismo a otras partes del mundo. En algunos aspectos, creo que estas objeciones tienen un cierto paralelo con la crítica de Michael Taussig (1989) a Wolf y Mintz publicada en Critique of Anthropology. Es claro, sin embargo, que su crítica y la de Taussig provienen de perspectivas teóricas muy distintas. ¿Qué nos podría decir de estas diferencia entre su crítica y la de Taussig, con respecto al libro de Wolf?*

WR: ... Tengo que decir que es la primera vez que alguien nota alguna similitud en mis críticas de Wolf y las de Taussig; así que la pregunta me sorprende un poco (risas).

Cuando yo digo que me hubiera gustado ver en *Europa y la gente sin historia* más análisis de la política, tengo varias cosas en mente. Una es que en la parte final del libro, donde Wolf habla del capitalismo y especialmente en el capítulo sobre los "nuevos trabajadores", el carácter de la discusión allí es muy distinto al de la discusión en la mitad del libro, cuando habla sobre la expansión europea y sus consecuencias en el Nuevo Mundo, Africa, América del Norte -con el comercio de pieles- y en el sur y el este asiático. En esa parte del libro, todavía no se refiere en detalle a un lugar en particular, sino que trata de desarrollar toda una gama de consecuencias de un tipo particular de expansión, en un área ampliamente definida. El modelo para eso es, obviamente, el capítulo sobre el comercio de pieles en Norteamérica. En la última parte, sin embargo, se refiere en realidad a la expansión del capitalismo industrial y a la creación de nuevos tipos de trabajadores en todo el mundo. No discute en detalle ningún caso en particular. Así, la historia tiene una especie de carácter abstracto en esos dos últimos capítulos.

Por un lado, Taussig se burla de que (en el libro de Wolf) hay un movimiento de mercancía a mercancía, de mercancía a mercancía. Pero también hay en el libro una especie de movimiento de caso a caso, como si Wolf se contentara con demostrar que ciertos grupos conocidos por los antropólogos -que se creían aislados- necesitan ser entendidos en términos de su participación y de su posición subalterna dentro del surgimiento de una economía capitalista. Habiendo demostrado eso, ese es el fin de su historia en esa sección del libro. Hay dos aspectos de eso que yo encuentro insuficientes. Por un lado, parece que él sólo trató con un solo aspecto de la formación de un nuevo proletariado, y ese fue la creación de una fuerza de trabajo segmentada y dividida, como parte de la dinámica desigual del desarrollo capitalista. Wolf no trata las cuestiones políticas o culturales asociadas a cómo esta fuerza de trabajo segmentada y dividida llega

a verse a sí misma, en determinadas ocasiones, como una fuerza más homogénea, como una clase. Y para hacer eso -para llegar a la segunda fuente de mi insatisfacción- él hubiera tenido que recurrir a estudios de casos particulares con más profundidad. En vez de localizarlos simplemente en el mapa histórico, hubiera tenido que analizar procesos políticos en un período particular y en un lugar particular. Pero no era el tema de su libro; él estaba escribiendo una narrativa totalmente distinta.

A lo que me refiero, claro, es al proyecto de *Guerras campesinas del siglo XX*, donde Wolf (1979) no se refiere tanto al proletariado, pero en donde se presentan estudios de casos sobre México, Vietnam, o China en, digamos, 50 páginas, que abarcan la formación del campesinado, sus vínculos con otros sectores del país, etc. Son dos tipos de proyectos muy distintos, y creo que una de las formas en las que difiero mucho con Taussig es que creo que necesitamos abarcar un número de formas diferentes de escribir una historia del mundo moderno, haciendo una suerte de economía política antropológica. No tengo ningún problema en incluir dentro de ese proyecto a *Europa y los pueblos sin historia*, que es una historia global, y el proyecto de *Guerras campesinas del siglo XX*, que se concentra en casos particulares. Yo diría que para tratar estas cuestiones políticas y culturales uno tiene que hacer algo como el proyecto de *Guerras campesinas*.

Hay otras cosas en las que difiero con Taussig: él escribió esa crítica a Wolf y Mintz en un momento en el que estaba haciendo un ajuste de cuentas final con una cierta manera de hacer antropología. Escribió otro ensayo alrededor de la misma época llamado "El surgimiento y caída de la antropología marxista" (Taussig, 1987), que es incluso más sucio que su crítica a Wolf y Mintz. Hay una sensación de insatisfacción y de rechazo en el artículo, en el que sostiene que es muy poco lo que tenemos que aprender de esto, que estos tipos (Wolf y Mintz) no nos dicen nada nuevo, que la historia del capitalismo, a esta altura, es más o menos conocida, y que el verdadero proyecto es uno que se oponga política y culturalmente al mundo de las mercancías y al capitalismo.

Mi propia perspectiva es que no hay nada de obvio en esa historia, a menos que asumamos que ésta ocurre en todo el mundo de la misma forma y con los mismos efectos. Mi propia aproximación es una que enfatiza una increíble irregularidad en el desarrollo capitalista, la que ha producido - en parte por la irregularidad de la propia dinámica del capitalismo, y en parte por la diversidad de mundos sociales y culturales que la expansión capitalista encontró - una variedad extraordinaria de formas sociales, relaciones de clase, respuestas culturales, formaciones políticas de respuesta, etc. Creo que hay una gran necesidad de escribir buenas historias sociales y económicas y buenas etnografías para adquirir un sentido claro de esto si vamos a hablar en forma inteligente sobre el fetichismo de las mercancías o sobre cualquiera de los temas a los que Taussig se refiere.

Aún tenemos que hacer central en esta historia la increíble, variada y compleja historia del capitalismo en sus manifestaciones locales. Una de las

formas en las que yo he llevado a cabo esta historia es precisamente en su organización en términos de una mercancía en particular, que es el café. Esta es otra área en la que difiero de Taussig. Por ejemplo, yo siento una gran simpatía por la postura de Mintz de mirar la historia moderna a través de una mercancía particular -en su caso, el azúcar, en el caso que yo he estado analizando con otra gente, el café. Esto no quiere decir que el azúcar causó algo o que el café causó algo, sino que esa mercancía se vuelve un recurso, un medio particular a partir del cual uno puede examinar una variedad de cambios económicos, políticos y culturales. Hay otros aspectos en los que difiero de Taussig, pero aquellos que mencioné son los más relevantes en cuanto a la comprensión y apreciación de Wolf y Mintz.

EA: *La introducción de Golden Ages, Dark Ages (O'Brien & Roseberry, 1991) puede leerse como una suerte de declaración programática que señala nuevas direcciones para proyectos antropológicos. Una de las principales características de estos nuevos proyectos es ver formaciones sociales como "comunidad", "economías domésticas", "etnicidad" y "género" que han sido naturalizadas por la antropología, como resultados y construcciones históricas antes que puntos de partida de la historia. ¿Cómo se diferencia esto de la postura de la antropología posmoderna de que gran parte -o toda- la producción antropológica es una construcción, y en última instancia una ficción?*

WR: Creo que la principal diferencia es que Jay O'Brien y yo entendemos estos procesos de construcción de manera social y material. Decir que algo es una construcción no es decir que es solamente un producto de la imaginación, sino que es el producto de una historia social, material y cultural. Nosotros visualizamos en ese libro un proyecto doble: uno que examina la historia de conceptos, la historia de la comprensión intelectual de formas sociales y culturales en particular; pero también una progresiva y cada vez más compleja historia social de esas formas propiamente dichas. Creo que un buen ejemplo de este tipo de trabajo es el libro de Eric Hobsbawm *Nations and Nationalism since 1780* (1990), donde uno encuentra una historia combinada de la nación y del Estado-nación, especialmente en Europa, con una historia de las ideas sobre el nacionalismo. O sea, los dos aspectos no se tratan de forma separada, sino que se interrelacionan de manera muy efectiva. Mi problema con gran parte del trabajo posmoderno es que ha relegado la historia social y material a lo que ellos llaman el "telón de fondo".

GG: *Para seguir con el tema del posmodernismo: recientemente salió un nuevo libro llamado Rereading Cultural Anthropology (Marcus, 1992). Es una colección de artículos previamente publicados en la revista Cultural Anthropology por algunos de los antropólogos posmodernos más importantes. Lo que yo creo que es interesante -y altamente simbólico- es que este tipo de*

*colecciones generalmente son publicadas cuando movimientos intelectuales ya han pasado su pico más alto, y necesitan detenerse por un momento y mirar hacia viejas glorias. Mi pregunta es: ¿está de acuerdo con esta impresión que a mí me ha dado este libro, concretamente que el posmodernismo en la antropología norteamericana se encuentra en un momento en el que ha empezado a perder su energía inicial?*

WR: No. Creo que su observación de que estos libros aparecen después de que un movimiento ha alcanzado su cima, y de que son una suerte de mirada retrospectiva, es acertada. A mí me sorprende que este tipo de libros aparezcan tan rápido. En un sentido, creo que los movimientos intelectuales han tenido una vida media cada vez más corta en estos días. Pero por otro lado, sí siento fuertemente que necesitamos concentrarnos en la forma en que el trabajo antropológico se lleva a cabo en forma concreta. Hablé antes de la historia de la antropología norteamericana en términos de una serie de generaciones de estudiantes de posgrado y de las crisis que ellos declaran. Claramente, la más reciente de estas crisis fue declarada por los posmodernos en los 80: la crisis de la representación en primer lugar, y un llamado a escribir formas de etnografías nuevas y más experimentales. Si uno trata de pensar en el trabajo antropológico de esta manera, a través de la historia, y uno se concentra en el trabajo de generaciones particulares de estudiantes graduados, entonces uno tiene que pensar en un período bastante largo: desde las discusiones y debates en los seminarios, el trabajo de campo inspirado por esos debates, la escritura de una tesis doctoral, hasta la transformación de esas tesis en libros y artículos, etc. Es un arco de aproximadamente 10 años. Mi propia generación, que comenzó su trabajo como estudiantes de posgrado a principios de los 70, no empezó realmente a producir sino hasta fines de los años 70 y principios de los 80. Creo que si uno va a evaluar el tipo de trabajo de esa generación, no tiene que mirar los debates más "crudos" de principios de los 70, sino los libros que estaban saliendo a fines de los 70 y principios de los 80, en un momento en el que muchos recuentos retrospectivos decían que ese trabajo había muerto.

Creo que nosotros bien podríamos haber visto la cresta de una ola particular de fermento teórico, de efervescencia intelectual que estaba saliendo de los posmodernos desde el '85. Pero aún no hemos empezado a ver realmente los productos intelectuales de ese trabajo. Por supuesto hemos visto a algunos. Pero estoy realmente pensando en tesis de doctorado convertidas en libros y artículos.

EA: *En el artículo "Tristes Tropes.." usted y Nicole Polier plantean algunas cuestiones críticas sobre la antropología posmoderna (Polier & Roseberry, 1989). ¿Cuáles han sido las respuestas, si es que ha habido alguna, a ese artículo en particular? ¿Ha habido un intercambio? Y si no lo ha habido, ¿por qué cree que ha sido?*

WR: (Risas) Hubo muy pocas respuestas y ningún intercambio. Yo realmente no me esperaba un intercambio. Una de las cosas destacables sobre el hecho de publicar en antropología es la forma en que la gente trabaja en sus propios círculos cerrados, citándose entre ellos. No son muchos los ejemplos de verdaderos debates en antropología. A menudo oímos de gente que comparte la perspectiva de esas expresiones más tempranas del trabajo posmoderno, y que nos dicen que realmente les gustó nuestro artículo. Pero aparte de eso, nada más...

GG: *Una de sus críticas a Clifford Geertz está centrada en cuestionar la metáfora de la "cultura como texto", donde usted enfatiza la necesidad de ver las relaciones de poder insertas en los significados culturales, y de analizar las condiciones en las que la cultura es producida (Roseberry, 1989: cap. 1). Pero al mismo tiempo usted valora algunas de las contribuciones de Geertz, por ejemplo su noción de "inscripción": de que los significados culturales están parcialmente separados de las circunstancias inmediatas de su producción, de que ciertos significados persisten más allá de los eventos que los crean (Roseberry, 1989: 42; Geertz, 1983). Mi pregunta es: ¿hay otros elementos en Geertz que considera importantes para su propuesta de hacer un análisis marxista de la cultura?*

WR: Sí. Una cosa que siempre he apreciado de Geertz es que en su trabajo él nunca deja de ser sociólogo o historiador. La relación entre redes de significado, símbolos públicos, historia, historia social y política, nunca desaparece en la mayor parte de su producción. Geertz rara vez subsume relaciones sociales simplemente a esas redes de significado. En ese sentido, es raro encontrar en Geertz los tipos de polaridades que uno encuentra por ejemplo en *Cultura y Razón Práctica* de Marshall Sahlins (1984), o el rechazo a las aproximaciones sociológicas a la cultura que uno encuentra en el trabajo más reciente de Sahlins. También creo que gran parte del trabajo más temprano de Geertz es muy bueno. El año pasado dicté un curso de antropología e historia en el que busqué la intersección entre antropología e historia en ciertas figuras importantes. Comparé algunos de los trabajos más tempranos de Geertz con sus trabajos más recientes: *Agricultural Involution* (1963) y *Negara* (1980). *Agricultural Involution* -más allá de los desacuerdos particulares que pudiéramos tener con él- es aún una contribución muy importante para la historia cultural; es un intento de captar todo un proceso civilizacional. Creo que en un sentido más amplio, esta es una de las cosas que sigo apreciando de Geertz: cualquiera que hayan sido sus contribuciones a la teoría cultural, él es también un gran historiador.

EA: *¿Qué aspectos del marxismo usted considera importantes para la antropología y de qué forma?*

WR: Esta es una pregunta amplia. Voy a responderla en forma práctica. Varias veces dicté un curso sobre Marx, y la forma en que puedo pensar en su pregunta es pensar sobre los textos de Marx que di a la gente para que se familiarizara con ellos. Organicé ese curso en tres segmentos. El primero se refería a los abordajes del materialismo, con lecturas de *La Ideología Alemana* y de *Los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Traté de hacerle apreciar a la gente un materialismo que enfatiza lo que Raymond Williams (1980) llama el proceso social material. Es interesante, por ejemplo, ver que en *La Ideología Alemana* Marx y Engels no empiezan con la infraestructura económica; empiezan con una comunidad gente, con una forma de vida y con las formas de producción que esta gente lleva a cabo para mantener esa forma de vida. Marx y Engels también muestran una aproximación al materialismo que enfatiza la transformación constante de los seres humanos y de la naturaleza a través de la producción, en vez de una comprensión estática de lo material y lo ideal.

El segundo bloque del curso es una lectura de algunas selecciones de *El Capital*, libro que yo sigo considerando fundamental para el trabajo antropológico, en al menos dos sentidos. Un sentido es la comprensión del capitalismo propiamente dicho, de sus relaciones sociales fundamentales y de su dinámica. El segundo es la forma en que Marx aborda el estudio del capitalismo, la forma en que combina la teoría y la práctica. Me gustan mucho los capítulos del 9 al 15 del tomo I de *El Capital*, en los que Marx se refiere a la transformación del trabajo, al movimiento desde la plusvalía absoluta a la relativa como una historia de una serie de luchas entre trabajadores y capitalistas. Yo trato de enfatizar tanto una lectura teórica como una lectura metodológica de *El Capital*.

En el tercer segmento del curso, propongo una lectura de los análisis históricos, sociales y políticos de Marx, sobre todo de *El Dieciocho Brumario*, que sigue siendo mi libro preferido de Marx. Allí uno puede ver la aplicación práctica de sus ideas, su análisis de una situación concreta. Uno ve el movimiento desde las dos grandes clases de la sociedad capitalista a todas estas clases particulares, fracciones, relaciones contradictorias, individuos luchando por comprender lo que les sucede. Por ello *El Dieciocho Brumario* sigue siendo uno de las muestras más importantes de historia política materialista. Aquí también enfatizo el aspecto metodológico de la lectura, la emergencia de un proceso social material.

GG: *Una de las bases del marxismo tradicional ha sido la distinción entre infraestructura y superestructura. Algunos antropólogos marxistas han seguido este modelo, y muchas veces terminan reduciendo la cultura a un epifenómeno superestructural. Por el contrario, como se refiriera antes, siguiendo a Raymond Williams usted plantea una perspectiva diferente, en la que la cultura no es concebida meramente como parte de un dominio ideal y superestructural, sino como praxis material ¿Podría elaborar más esta noción de creación cultural como producción material?*

WR: Creo que esto sólo puede hacerse en términos de procesos políticos activos. Un libro que ha sido muy influyente en mí ha sido *Work and Revolution in France*, de Williams Sewell (1980), que es un estudio de la emergencia del concepto de proletariado en Francia, desde el Antiguo Régimen hasta 1848. En ese libro, Sewell presta atención a la transformación de la formas de trabajo, de socialización, de las asociaciones de aprendices, jornaleros y maestros en Francia desde la Revolución Francesa hasta las Revoluciones de 1830 y 1848. Es una historia que combina un análisis de formaciones económicas y sociales cambiantes, tradiciones políticas que se transforman a través de estos movimientos revolucionarios y concepciones culturales de la gente trabajadora que también cambian. Y estos cambios culturales se producen a medida que los trabajadores mismos empiezan a pensarse no sólo como parte de una rama particular del artesanado, sino como miembros de un grupo más grande de gente. En este libro, uno de los de los grandes logros de Sewell es el no reducir la formación del proletariado simplemente a un proceso de industrialización, y en cambio presta atención a las cambiantes experiencias de la gente trabajadora en términos políticos, sociales y culturales, dando cuenta de la emergencia de literaturas particulares en Francia en los años 1830 y 1840, a la emergencia de tradiciones socialistas. Uno realmente se da cuenta de la forma en la que en la década de 1830 y 1840 ciertas ideas emergentes, ideas de un lazo más común, de una identidad común entre los trabajadores, empiezan a surtir efecto, y cómo estas ideas tienen efecto primero en grupos pequeños y finalmente hacen explosión en la escena social en 1848. Este no es un ejemplo de "la Cultura", con mayúscula, determinando algo. Pero sí es un ejemplo de la fuerza material de ciertos tipos de ideas, no en aislamiento de procesos materiales o sociales sino en conjunción con ellos.

Otro ejemplo muy claro es la fuerza de la Teología de la Liberación en Nicaragua y en El Salvador en la década de 1970 y 80. Sería tonto tratar a estas ideas simplemente como parte de un "superestructura", o tratar de comprenderlas de manera simplista, en términos de una infraestructura económica concebida en forma estrecha. Uno tiene que entender lo que está pasando con estos grupos particulares de jesuitas, con la formación de comunidades de base en términos de procesos sociales más amplios, con la formación de organizaciones activas como FECCAS en El Salvador, que son los campesinos cristianos. Lo que une a ambos procesos, el surgimiento del concepto de proletariado en Francia y la importancia de la Teología de la Liberación en América Central en los 70 y 80, es que ambos son procesos políticos en los que las ideas toman una forma material de manera muy directa, inmediata y poderosa.

EA: *¿Qué direcciones está tomando a su entender la antropología en los Estados Unidos? La ausencia de paneles sobre economía política en las últimas reuniones de la American Anthropological Association (AAA) es*

*significativa. ¿Usted cree que esto es representativo de la actual dirección de la antropología norteamericana?*

WR: Espero que no. Yo no interpretaría demasiado a partir de un solo encuentro antropológico y de lo que está ausente en él. El trabajo marxista -o en forma más amplia el trabajo de economía política- nunca dominó la antropología en cuanto a presencia cuantitativa en las reuniones de la AAA o en cuanto a publicaciones en revistas de antropología. Durante la mayor parte de mi vida como antropólogo era común ir a los encuentros de la AAA y quedarse desencantado (risas).

Yo no estoy en posición de hacer predicciones fuertes respecto a la actual dirección de la antropología norteamericana. En antropología ya he dicho que no creo que el momento posmoderno se esté debilitando. Sería interesante ver qué tipo de trabajo surge de la actual generación de estudiantes de posgrado. Una de las cosas desalentadoras ha sido el desplazamiento, a partir de una apelación bastante razonable a escribir nuevas formas de etnografía, hacia un rechazo de la etnografía como tal. Recuerdo formas similares de rechazo cuando yo era un estudiante de posgrado, a menudo por razones éticas parecidas. Pero una de las cosas interesantes que surgió de mi generación fue que muchos de nosotros salimos a hacer trabajo de campo, y que en cierta forma modificamos nuestras formulaciones más crudas sobre la comprensión teórica de porqué estábamos haciendo trabajo de campo; cambiamos de opinión mientras estábamos en el campo. Los proyectos sobre los cuales terminamos escribiendo fueron bastante diferentes a los que habíamos concebido originalmente en los seminarios. Sigo teniendo la esperanza de que algo similar ocurra con la antropología posmoderna. Creo que el tipo de trabajo que hicimos y el tipo de preguntas que empezamos a plantear en nuestra generación en muchos aspectos no son muy distintos a algunas de las preguntas planteadas por los posmodernos. Por ejemplo, aunque nosotros fuimos al campo pensando sobre todo en términos de clase, es interesante que mucha gente volvió pensando mucho sobre etnicidad. Si tomamos el libro de Steve Stern (1987) -que no es sobre antropología propiamente dicha sino principalmente un libro escrito por historiadores- la mayoría de los autores en el libro provienen de esa generación marxista de historiadores y antropólogos que fueron al campo a hacer preguntas sobre relaciones de clase y formaciones de clase. Y aquí tenemos un libro que argumenta con bastante fuerza por prestar más atención a las formas de conciencia y la etnicidad, y que rechaza los análisis ciegos a lo étnico. Pero a su vez ellos no toman a la etnicidad como algo dado o como una especie de fenómeno primordial, sino que prestan una cuidadosa atención a la conformación de formas particulares de asociaciones étnicas y de identidad. Creo que en ese cuerpo de trabajo hay bastante lugar para un diálogo entre personas trabajando en economía política y aquellas trabajando en un esquema posmoderno, especialmente alrededor de temas como las construcciones sociales y culturales a las que me refería antes. La verdadera pregunta es si podemos mirar a esas construcciones en una forma amplia, incluyendo procesos sociales y materiales.

Más allá de esto, tengo que decir que no creo que la energía intelectual y política esté en la antropología. Está en otras asociaciones, en la Asociación de Estudios Latinoamericanos, en la Asociación de Estudios Africanos. El trabajo interdisciplinario más interesante que se está haciendo ahora está en estas áreas. Hace poco estuve en una reunión con la Asociación de Estudios Africanos para participar en un encuentro sobre descolonización y recolonización, y ellos están mirando tanto a la experiencia africana como las experiencias de otras áreas, e incluyendo a antropólogos, historiadores, científicos políticos, etc. Estas son preguntas que no se plantean mucho en los encuentros de antropología, pero que se plantean mucho en la Asociación de Estudios Latinoamericanos o en la Asociación de Estudios Africanos. Creo que es en estos ambientes donde los lazos reales entre cultura y cuestiones políticas pueden ser más fácilmente planteados, porque esta gente está pensando en forma más práctica.

GG: *Nuestra última pregunta se subdivide en dos. Por un lado ¿cuál es su actual programa de investigación?, y por el otro ¿cuál cree que debería ser la agenda de una antropología crítica para los años 90?*

WR: Actualmente estoy dedicado a varias cosas. En primer lugar, recién he terminado este proyecto en colaboración sobre el café y el capitalismo y la formación de clases en América Latina a fines del siglo XIX y principios del XX. Eso va a ser un libro que estoy editando con Lowell Gudmunson y Mario Samper para este año (Roseberry, Gudmunson & Samper, 1994). También estoy escribiendo un libro sobre el que he estado trabajando durante mucho tiempo, sobre el surgimiento de grupos domésticos dentro de campos particulares de poder. Éste es un libro que surge de ese proyecto histórico comparativo que mencioné al principio de nuestra conversación. No llega a ser una historia comparada, si bien trabajé mucho sobre México colonial y sobre la época moderna temprana en Inglaterra, y algo de ello va a entrar en este libro. Pero este libro se ha transformado en un largo ensayo sobre la forma en que pensamos y analizamos las formaciones de economías domésticas en campos sociales particulares. Esto estará ocupando mi atención durante el próximo año aproximadamente.

El otro gran proyecto sobre el que he estado haciendo investigaciones preliminares ha sido una historia de la antropología en el presente -sobre la que hablé antes- que es un intento de ver a esas tres generaciones en términos de las cohortes de estudiantes graduados que emergieron al final de los años 40 o al principio de los 50, al final de los 60 y principios de los 70, y a fines de los 80. Es una historia en la cual estoy tratando de revertir el énfasis: en vez de concentrarme en los principales trabajos teóricos que emergieron en estos 50 años, quiero concentrarme en las tesis de doctorado y en los libros que salieron de estas tesis en estas generaciones particulares; quiero pensar en la forma en que los proyectos antropológicos, la definición de los problemas antropológicos significativos, fueron radicalmente cambiados en cada uno de estos momentos.

He estado acumulando un gran número de tesis. Este es obviamente un proyecto a largo plazo, y no puedo tomar todas las tesis de cada generación, sino una selección. ¿La segunda parte de la pregunta es adónde veo que está yendo la antropología crítica actualmente?

GG: Sí, aunque más específicamente ¿cuál debería ser a su criterio la agenda de una antropología crítica para los próximos años?

WR: Yo no pienso tanto en términos de una agenda particular. Sí creo que una de las cosas más importantes que los antropólogos podríamos hacer en los próximos años es pensar en forma más política, en el sentido más completo posible. Lo más deprimente de las tendencias posmodernas recientes ha sido el grado en el que la gente ha estado dispuesta a replegarse a una teoría literaria y a una jerga teórica de moda. Yo quisiera ver buenos antropólogos críticos más envueltos en las vicisitudes de procesos políticos concretos.

Nueva York, diciembre de 1993.

## REFERENCIAS.

GEERTZ, Clifford 1963, *Agricultural Involution*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press.

GEERTZ, Clifford 1980, *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, Princeton University Press.

GEERTZ, Clifford 1983, *Local Knowledge*. New York, Basic Press.

GUDMUNSON, Lowell, ROSEBERRY, William & Mario SAMPER 1994, *Coffee, Society and Power in Latin America*. Baltimore, The John Hopkins University Press (en prensa).

HOBBSBAWM, E.J. 1990, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge, Cambridge University Press.

LACLAU, Ernesto 1971, "Feudalism and Capitalism in Latin America", *New Left Review* 67: 19-38.

MARCUS, George (Ed.) 1992, *Rereading Cultural Anthropology*. Durham, Duke University Press.

O'BRIEN, Jay & William ROSEBERRY (Eds.) 1991, *Golden Ages, Dark Ages. Imagining the Past in Anthropology and History*. Berkeley, University of California Press.

POLIER, Nicole & William ROSEBERRY 1989, "Tristes Tropes: Post-modern Anthropologists Encounter the Other and Discover Themselves", *Economy and Society*, 18 (2): 245-264.

ROSEBERRY William 1983, *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes*. Austin, the University of Texas Press.

ROSEBERRY, William 1989, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick and London, Rutgers University Press.

SAHLINS, Marshall 1984 (1976), *Cultura y Razón Práctica*. Barcelona, Gedisa.

SCOTT, James C. 1976, *The Moral Economy of the Peasant: Subsistence and Rebellion in Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.

SEWELL, William 1980, *Work and Revolution in France: the Language of Labour from the Old Regime to 1848*. New York, Cambridge University Press.

STERN, Steve (Ed.) 1987, *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*. Wisconsin, University of Wisconsin Press.

TAUSSIG, Michael 1987, "The Rise and Fall of Marxist Anthropology", *Social Analysis* 21: 101-113.

TAUSSIG, Michael 1989, "History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature", *Critique of Anthropology* 9 (1): 7-23.

THOMPSON, E.P. 1966 (1963), *The Making of the English Working Class*. New York, Vintage Books.

WILLIAMS, Raymond 1980 (1977), *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península.

WOLF, Eric 1979 (1968), *Las luchas campesinas del siglo XX*. México, Siglo XXI.

WOLF, Eric 1987 (1982), *Europa y la gente sin historia*. México, Fondo de Cultura Económica.