

Estimado lector/a:

Gracias por descargar este artículo. El texto que está a punto de consultar es de acceso libre y gratuito gracias al trabajo y la colaboración desinteresada de un amplio colectivo de profesionales de nuestra disciplina.

Usted puede ayudarnos a incrementar la calidad y a mantener la libre difusión de los contenidos de esta revista a través de su afiliación a la asociación AIBR:

<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/socios.php>

La asociación a AIBR le proporcionará una serie de ventajas y privilegios, entre otros:

- 1 *Recibir en su domicilio la revista impresa, en Europa y América (tres números anuales).*
- 2 *Derecho a voto en las asambleas de socios, así como a presentarse como candidato a la elección de su Junta Directiva.*
- 3 *Acceso al boletín de socios (tres números anuales), así como la información económica relativa a cuentas anuales de la asociación.*
- 4 *Beneficiarse de las reducciones de precio en congresos, cursos, libros y todos aquellos convenios a los que a nivel corporativo AIBR llegue con otras entidades (incluidos los congresos trianuales de la FAAEE).*
- 5 *Promoción gratuita, tanto a través de la revista electrónica como de la revista impresa, de aquellas publicaciones de las que sea autor y que estén registradas con ISBN. La difusión se realiza entre más de 6.000 antropólogos suscritos a la revista.*
- 6 *Cuenta de correo electrónico ilimitada de la forma socio@aibr.org, para consultar a través de webmail o cualquier programa externo.*
- 7 *Promoción de los eventos que organice usted o su institución.*
- 8 *Opción a formar parte como miembro evaluador del consejo de la revista.*

IMPORTE DE LA CUOTA ANUAL: Actualmente, la cuota anual es de 33 euros para miembros y 75 euros para instituciones.

Su validez es de un año a partir del pago de la cuota. Por favor, revise la actualización de cuotas en nuestra web.

<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/socios.php>

ENTREVISTA A EDITH TURNER

Entrevista: George Mentore

University of Virginia

Traducción y montaje: Lydia Rodríguez Cuevas



Edith Turner es una de las leyendas de la antropología de nuestro tiempo. El antropólogo que entra en su casa no puede evitar sentir una mezcla de admiración, respeto y excitación al contemplar las máscaras ndembu que cubren sus paredes. Hay también varios artefactos de otros lugares del mundo, como Alaska. Son testigos silenciosos de los más de 60 años de trabajo de campo, inicialmente en colaboración con su esposo Víctor Turner y posteriormente por sí misma.

Edith Turner ha dedicado su vida al estudio del ritual y el simbolismo. Durante sus años de trabajo de campo ha trabajado en países como Zambia, Alaska e Irlanda. Se considera a sí misma como una practicante de la antropología humanística y de la antropología de la experiencia. Ha publicado varios libros, docenas de artículos y es la actual directora de la revista *Anthropology and Humanism*. A sus 87 años continúa enseñando cursos de Metodología de Campo y Etnografía, Antropología de la Religión y Chamanismo y Curación, entre otros, en la Universidad de Virginia; siendo una de las más queridas y respetadas profesoras entre sus

colegas y alumnos.

George Mentore es profesor de antropología en el mismo departamento, y un buen amigo de Edith Turner. Ha trabajado durante más de veinte años en el Caribe y en Sudamérica. Ha sido un honor para AIBR tener la oportunidad de pedirle que realizara esta entrevista. Se han hecho cambios menores sobre la transcripción, pero en general se ha decidido mantenerla de la manera más parecida al diálogo original, con el fin de que el lector disfrute de la informalidad y la cordialidad que tuvo la conversación entre estos dos grandes antropólogos.

INTERVIEW WITH EDITH TURNER

Edith Turner is one of the legends of anthropology of our times. The anthropologist who enters her home can't help feeling a mixture of awe, respect, and excitement contemplating the Ndembu masks that cover the walls. There are also very different artifacts from other places of the world, like Alaska. These are silent witnesses of the more than 60 years of research that Edith Turner has conducted, formerly in collaboration with Victor Turner, and later by herself.

Edith Turner has devoted her life to the study of ritual and symbolism. During her more than 60 years of research she has worked in places as different as Zambia, Alaska, and Ireland. She considers herself a practitioner of humanistic anthropology and the anthropology of experience. She has published several books, dozens of articles, and she is the current Editor of the journal *Anthropology and Humanism*. At her 87 years she continues teaching her courses on Fieldwork and Ethnography, The Anthropology of Religion, and Shamanism and Healing, among others, at the University of Virginia, being one of the most beloved and respected teachers both by her students and colleagues.

George Mentore is a Professor of Anthropology at the same department and a good friend of Edith Turner. He has worked for more than twenty years in the Caribbean and Lowland Southamerica. It was an honor for AIBR having the chance of asking him to conduct this interview. We have done some minor edits to the original transcript of the interview but in general we have decided to keep it as close to the original as possible, so that our readers could enjoy the informality and cheerfulness of the original conversation between these two great anthropologists.

Edie, háblanos acerca de cómo empezaste en la antropología. Mientras criabas a tus hijos en los años cincuenta, Víctor y tú habíais tenido contacto con la antropología a través de Daryll Forde, Meyer Fortes, y Edmund Leach, entre otros. ¿Qué recuerdas de esta época, y cuál de estos antropólogos ha tenido más influencia en tu visión de la antropología?

Daryll Forde era el Director del Departamento de Antropología Social en *University College London* en aquel momento. Vic Turner y yo aprendimos mucho de su interés en el sistema de agricultura yoruba (me refiero a mí y no sólo a Vic porque, aunque casi nunca pude estudiar antropología a nivel formal, Vic me enseñaba todo lo que él aprendía). Daryll Forde era un marxista temprano, muy honesto, y una persona muy práctica. En sus clases explicaba cómo los medios de producción habían condicionado la forma particular de estructura social yoruba, y era muy fácil ver cómo esto cobraba sentido. Él enseñaba antropología tal y como ahora la conocemos y la enseñamos en las aulas, basada en lo que encontramos en el trabajo de campo. Quienes dan clase así me recuerdan al buen pastor de una iglesia, enseñando el evangelio tal y como es. Las enseñanzas de Meyer Fortes fueron también muy importantes para nosotros. Vic tenía un gran respeto por Meyer Fortes, por la profundidad y brillantez de su trabajo de campo. Gordon Childe era la estrella en arqueología de la época, y de cuando en cuando llegaba a la clase con la última calavera que había descubierto. Todos estos profesores estaban construyendo la antropología en el sentido schneideriano del término, acumulando un buen material teórico sobre el ser humano, siempre para servir de base a futuras investigaciones. Y también había otro antropólogo que estaba trabajando en las islas del Caribe, Michael Smith. Así es como Vic comenzó a interesarse en los *performance studies*. Mike estaba estudiando los aspectos performativos de la política y el gobierno jamaicano estaba encabezado por Bustamante, que era una especie de *ahmedinajad*. También andaba por ahí Evans-Pritchard, a quien conocimos durante alguna conferencia. Los dos aprendimos muchísimo de su etnografía *Milagros, brujería, y magia entre los azande* (1937), y *Los nuer* (1947).

¿Fue entonces cuando conocisteis a Max Gluckman?

Así es. Vic conoció a Max cuando estaba terminando sus cursos en Londres, y Max más o menos le seleccionó. Vic no había trabajado con Max, pero le conocía. Max era un marxista, y los grandes temas en los que él estaba interesado, la dialéctica y el cambio, no interesaban a otros antropólogos, con excepción de Mike Smith. A través de los estudios de Smith en el Caribe, se había interesado en procesos de cambio y en la dialéctica hegeliana. Era fácil ver la conexión con la idea de la inevitabilidad del cambio, presente también en el marxismo. De esta manera cuando Vic comenzó a estudiar los ritos de paso, pensó en la dialéctica, y también sobre procesos de cambio en una nueva etapa de la vida. El trabajo de Vic se centraba en el estado intermedio de los ritos de paso. No obstante, él los veía como de naturaleza muy diferente, y no como el estado intermedio de la dialéctica, la antítesis; pero creo que por aquel entonces aquello era incomprensible para muchos antropólogos, hasta para Van Gennep. El propio Max escribió un artículo sobre los ritos de paso en Van Gennep, y creo que sólo hacía referencia una vez al período intermedio, o liminal. Cuando nosotros regresamos del campo, Max estaba desarrollando en su departamento el concepto—y creo que era bastante bueno—de “proceso”, en vez de “estructura”, de forma que lo que estábamos estudiando eran las dinámicas vivas -así lo llamaba él- de acción humana, en vez de las estructuras sociales.

Tengo curiosidad por el movimiento que hicisteis desde Londres a Manchester. ¿Fue también Max quien se trasladó?

Sí, fue por Max. Al principio él estaba en Oxford con Evans-Pritchard. Max también tenía mucho respeto por Evans-Pritchard. Y también había otros antropólogos en Oxford, como Malinowski. Pero a Max le ofrecieron la Dirección del Departamento de Antropología en Manchester. Él ya había hecho su trabajo de campo en Zululand, Witwatersland, Africa; pero todo el rato estaba yendo y viniendo entre África e Inglaterra. Así que Max se llevó a Vic con él, y estábamos contentos con el sistema de Manchester. Sin embargo, teníamos que mantener a tres niños con lo que Vic

ganaba, que era lo que sería hoy el equivalente a una beca de ayudante no doctor¹. Hacía muy poco tiempo que se había terminado la Segunda Guerra Mundial, y todavía vivíamos con racionamientos. Había mucha gente alrededor que se había hecho inmensamente rica con la Segunda Guerra Mundial, y como consecuencia mucha gente sentía envidia. Nosotros nos hicimos comunistas durante un año.

Es interesante... ¿cómo conseguisteis entrar en Estados Unidos con ese historial?

Tuvimos que hacer unos trámites bastante complicados, porque técnicamente habíamos estado en el Partido Comunista.

Bueno, yo también tuve que hacer algo parecido en oficina de correos británica cuando entré en Estados Unidos, tuve que jurar que nunca había sido miembro del Partido Comunista Británico...

¿Y lo habías sido?

No, no lo había sido...

Ah, pues yo sí lo había sido, hasta tenía una tarjeta y todo...

¡Vaya Edie, eso es algo serio!

Pues ya lo ves, ¡lo confieso!

Pasemos a África. ¿Cómo te sentiste cuando supiste que ibais a hacer trabajo de campo a África?

¡Era maravilloso! No sé muy bien por qué, pero yo solía leer libros de aventuras cuando tenía ocho años. Empecé a leer las historias de Henty, sobre barcos de marinos que iban al Pacífico... y eso era lo que yo más deseaba. Así que cuando llegué a África, ¡era simplemente maravilloso! Yo tenía tantas ganas de aventuras y de disfrutar de todo. Aquella era una época muy afortunada para vivir. Y había algunas historias reales maravillosas de gente aventurera inglesa, como Daisy Bates, en pleno desierto interior de Australia, con sus botas altas y su sombrilla

¹ Literalmente, "teaching assistantship"(N. de la T.)

negra, estudiando a los aborígenes australianos. Siempre hemos estado muy orgullosos de esta gente excéntrica que hace excentricidades, ¡sabemos que están un poco locos pero nos encanta! Más que excentricidad, lo que te impulsaba era la pasión por la aventura, y la curiosidad de ver con tus propios ojos cómo eran estos pueblos y mundos tan diferentes.

Mi padre era un pastor anglicano, y médico cirujano, dos carreras en una. Mi madre había recibido educación como profesora, y también era una misionera cristiana. Nos habían inculcado la Biblia como algo que era absolutamente indiscutible. Para ellos no había ninguna verdad de naturaleza espiritual que hubiera sido dicha o escrita después de la Biblia, porque la Biblia era en sentido literal la Revelación, y punto. Así que yo tenía que ser una buena cristiana, y tenía que tener una correcta mentalidad científica, y no se me permitía pensar de ninguna otra manera. En aquella época había mucho control sobre el pensamiento de las personas. Así fui educada. En contraste, estar en África era pura alegría y liberación, en su religión tenían una gran puerta abierta a todas las manifestaciones espirituales, y podías aprender sobre la vida de la gente, y te gustaba la gente, y tú le gustabas a la gente.

Háblanos sobre tus informantes, Manyosa, Musona, y Muchona, posiblemente el informante más famoso de la historia de la antropología, el informante que todo antropólogo desea encontrar en el campo.

Mi principal informante era Manyosa, y Vic trabajó con Muchona, y también Musona, que se había auto-empleado como cocinero y demás. Y a mí no me importaba si él quería hacerse cargo de esas cosas. Eso me permitía a mí asistir a las iniciaciones de las chicas², y también hacía encuestas y otras cosas. Al principio, cuando empezamos fue Musona quien se acercó a Vic, así que estábamos en el pueblo de Musona, y él hablaba inglés. Era muy útil tenerle por allí. Cuando asistimos al principal ritual de iniciación de los chicos (Mukanda³), era Musona quien estaba con nosotros. Muchona nos dio la exégesis del ritual a posteriori. Muchona había trabajado con Charles White, un antropólogo anterior a nosotros, así que conocía el tipo de información en la que están interesados los antropólogos. Muchona no hablaba mucho inglés, pero a través de su trabajo con antropólogos, y por el

² Ritual Nkang'a, descrito en detalle en Turner (1987b) y en Turner (1968).

³ Descrito en detalle en *Mukanda: Rites of Circumcision*, en Turner (1967) y en Turner (1987a).

contacto que había mantenido con ellos, se había ido especializando a sí mismo en su propia cultura. Era un hombre bajito, con una enorme capacidad para articular ideas, y muy espontáneo. No sé qué hubiera sido de nosotros si no hubiéramos tenido este gran mentor. Muchona era como Yoda en *La Guerra de las Galaxias*, pero en africano. Era, sencillamente, un hombre sabio. Me recordaba a Ositola, un estudioso yoruba, que investigaba a su propio pueblo. Ositola era brillante y sabio, aunque ciertos filósofos africanos no están interesados en él, porque él se atreve a decir la verdad sobre su propia espiritualidad, mientras que ellos no hacen más que imitar la filosofía occidental.

Háblanos de los detalles del día a día, y cómo era hacer trabajo de campo con vuestros tres niños pequeños...

Cada día al despertarnos por la mañana lo primero que oíamos era una voz fuera de la cabaña que decía “*Ho'ti*”, que quiere decir “¿hay alguien en casa?” Musona estaba totalmente convencido de que los ingleses teníamos que tomar una taza de té nada más levantarnos, así que todos los días nos la tomábamos, y después desayunábamos. Teníamos una mesa muy grande de madera, tipo mesa de carpintero, en la que podíamos extender nuestros enormes cuadros de parentesco cuando lo necesitábamos. Así que teníamos ese espacio, y también un arcón con cerradura, pero la única razón por la que lo cerrábamos era porque había perros por todas partes. Yo había decidido estar con los niños dos o tres horas por la mañana, y les daba clase. Tenían 3, 5 y 7 años, y allí estuvieron hasta los 5, 7 y 9. Éramos muy felices todo el tiempo. Tan pronto como llegamos, encargamos libros de Foyles en Londres, literatura infantil y libros de aventuras, pero no muchos libros educativos. Yo hice mis propios materiales para enseñarles. Cada día, cuando Musona y sus esposas ya habían preparado la comida, no había manera de encontrar a los pequeños Fred, Bob, y Rene. Casi siempre estaban por ahí cazando con sus amigos. Entonces oíamos a los chicos mayores canturreando “a comer”, “*fedi-kum-on-fedi*”, y a lo lejos aparecían las tres figurillas,,,

¿Los niños aprendieron la lengua local?

Claro que sí. Rene había llegado al punto donde de repente iba a buscar a Musona, se lo traía de la mano a la casa donde estábamos, y entonces Musona decía en inglés "Rene dice tal y tal cosa". ¡Se le había olvidado el inglés y utilizaba a Musona como traductor!

Me imagino que eso te sería de gran ayuda, y te liberaría para asistir a muchos rituales...

Así es. Casi desde el primer momento el mejor amigo de Vic en el campo le recomendó a una persona para que cuidara a los niños después de la clase de por la mañana. De esa manera yo podía ir con las mujeres y asistir a los rituales que ocurrían casi todas las semanas y muchos otros eventos, porque siempre había alguna muchacha que iba a ser iniciada. Yo también ayudaba a las mujeres a sembrar, las iba a visitar a ellas y a sus hijos, escuchaba historias de vida, y pasaba a máquina las notas de campo. Yo me ofrecí voluntaria para pasar a máquina las notas de Vic, porque él las escribía a mano, y sabíamos que el Instituto Rhodes-Livingstone -que eran los que nos estaban financiando- requería que se les enviaran las notas pasadas a máquina periódicamente.

¿Era una de estas cosas de la vieja escuela inglesa, lo de que los hombres no tenían que saber escribir a máquina?

Vic al final tuvo que aprender, escribía con un solo dedo en cada mano.

Cuando yo vivía en Inglaterra, las chicas hacían "ciencia doméstica" y mecanografía, y los chicos hacíamos el trabajo "serio", y no teníamos que escribir a máquina...

Así es, las chicas escribíamos a máquina, lo recuerdo. Y yo me tuve que enseñar a mí misma a escribir a máquina.

Entonces, básicamente hay una selección de notas de campo que tú y Vic habíais compilado. ¿Tomaste tus propias notas cuando estabas allí?

Sí. Tomé muchísimas notas, y también las pasaba a máquina, y mantenía y organizaba un sistema de archivo de materiales, además de dar clase a los niños por la mañana. También me dedicaba a hacer las fotografías. La idea era hacer

fotografías que reflejaran cómo eran el pueblo y el medio ambiente en realidad, para que pudiera ser visto tal y como es. Cuando estás haciendo fotografía etnográfica, el principal objetivo, si se puede -y no se me ocurre por qué no puede hacer esto cualquiera- es que el fotógrafo se meta en todas partes, abandonándose en total compenetración con ellos, siendo la otra persona, siendo esta otra gente uno mismo. Yo estaba totalmente mezclada con ellos, estaba metida en todo lo que hacían. Así que cuando estaba en un ritual, y tenía la cámara en mis manos, yo era también parte de la multitud, y ponía mi cámara entre la muchedumbre, y por eso en mis fotos aparecen este tipo de figuras abarrotadas por todas partes, que es exactamente como son los rituales, y de esta manera consigues la sensación de que todo el mundo está alrededor tuyo, y sabes de qué están hablando, y eres parte de ello, en vez de tener algo preparado, como en una lata de conservas. Por ejemplo, para mí las fotos de Evans-Pritchard en *Los Nuer* tienen muchas poses bonitas, pero no reflejan el ambiente en vivo y en directo.

Y los jueves nos tomábamos el día libre. No descansábamos en sábado o domingo, porque eso afectaría muy negativamente a nuestro trabajo de campo, ya que la mayor parte de los rituales tenían lugar en estos días. Así que escogimos otro día para descansar. Nos llenábamos las mochilas de bocadillos y nos íbamos a acampar en la selva, y según andábamos íbamos espantando a los antílopes, y les gritábamos, “¡niños, hacéis tanto ruido que estáis asustando a los antílopes!”. Nos llevábamos una sábana y buscábamos algunos palos que clavábamos en el suelo y les plantábamos la sábana encima a modo de tejado, como una pequeña tienda de campaña, y simplemente nos sentábamos allí y nos relajábamos, lejos de la ajetreada vida de la aldea, donde siempre pasa algo, especialmente cuando hay antropólogos en el lugar, pues siempre venía gente a visitarnos. Al final del día volvíamos andando despacito, y según nos íbamos acercando al pueblo escuchábamos a lo lejos lo que siempre se oía en esta aldea y no en ninguna otra: “*Kubobala-bobala-bobala-bobala*” todo el mundo hablando a voz en grito a todos los demás, probablemente discutiendo sobre salarios, o a quién le toca hacer qué trabajos esta vez... Otras aldeas eran más tranquilas, pero nosotros habíamos introducido el elemento extraño en este pueblo, a veces hasta se fumaban los cigarrillos de Vic, eso sí que era triste.

Yo tengo una imagen muy parecida, es interesante esto de tomarse un día libre. Donde yo trabajo en Amazonia la gente de la aldea también se toma días libres, para alejarse del pueblo. A pesar de que las zonas donde yo trabajo de Amazonia no tienen la misma densidad de población que África, pero aún así siempre hay bastante gente a la que le gusta hacer escapadas, y pasar algún tiempo resguardados del cotilleo y la intensidad de la vida de la aldea...

Sí, era maravilloso poder hacer esas pequeñas escapadas. Y ellos decían tristemente este refrán: "Hay problemas en la selva, y problemas en la aldea". Si te vas a la selva hay problemas, si te quedas en el pueblo hay problemas, así que hay problemas donde quiera que vayas! ¡Problemas en la selva y problemas en la aldea, quieres escaparte de ellos pero es imposible! Por ejemplo, los africanos tienen relaciones de parentesco muy amplias, y quién le da carne a quién es un asunto bastante importante y delicado. Si tú cazas un animal, un antílope, no te lo puedes quedar, lo tienes que repartir, en un orden muy claramente establecido, a los parientes más cercanos. Este suele ser un tema de discusión muy habitual en la selva. Me fascinó cuando encontré la misma costumbre entre los iñupiat de Alaska, ellos cazan animales salvajes y tienen el mismo tipo de obligaciones. Cuando estuve en Alaska tuve muchísima suerte, yo era más o menos una abuela en la aldea, así que recibía algunos de los productos que me tocaba recibir por ser abuela. Y si yo tenía otro tipo de bienes, tenía que repartirlos a quien me tocaba. Es una manera fascinante de vivir. Puede que discutan a veces, pero es una manera maravillosa de vivir, absolutamente.

Redistribución, sí, es una buena forma de vivir. Pasando a la etapa de Estados Unidos, llegasteis a Chicago en 1968; este fue un año muy especial en el que estaban ocurriendo muchas cosas importantes en muchos sitios...

Sí. Había una tremenda necesidad de cambios, tanto en los Estados Unidos como en el resto del mundo, por todo el sufrimiento que la gente estaba pasando y por la negligencia de las autoridades ante ello. Se manifestó primero en Francia, y los estudiantes se declararon en huelga en la Universidad de Nanterre ⁴. Las huelgas se desarrollaron a consecuencia de las pésimas condiciones de los estudiantes en la universidad y de los trabajadores. Durante las protestas había mucha *communitas*, porque todo el mundo hablaba, todo el mundo en las universidades debatía si

⁴ Université Paris X-Nanterre

aquello estaba bien o estaba mal. Miles y miles de personas que nunca habían hablado antes comenzaron a hacer oír su voz. Nadie tenía miedo de hablar. Había cosas en esta situación que se puede decir existían en un tiempo liminal, eventos extraordinarios, como esta gran procesión de gente que iba cantando por la calle. Todo el mundo estaba feliz. Había un piano muy grande en medio de una plaza, y la gente se sentaba a tocar cosas. Era maravilloso poder escuchar a la gente tocando este piano, cualquiera podía llegar y tocar cualquier tipo de música, alguna era buena y otra no. También había una asamblea en la que todo el mundo podía hablar, y si había alguien que intentaba llevar a cabo algún tipo de “pseudocommunitas” le echaban. Finalmente, como resultado de esta gran lucha, se consiguió que se subieran los salarios a los trabajadores, y el precio de la leche y el coste de la vida bajaron.

Por aquel entonces acabábamos de cambiar de trabajo. Nos habíamos mudado desde Cornell, donde Vic había estado escribiendo *The Ritual Process*. Tuvimos que vender nuestra casa en Ithaca, fuimos a Maine para tomarnos unas pequeñas vacaciones y luego nos compramos nuestra casa en Chicago, casi puerta con puerta con la de David Schneider, como a un cuarto de milla de la universidad. Cuando llegamos a Chicago sabíamos que estaba teniendo lugar una huelga de estudiantes universitarios. Recuerdo que yo estaba aprendiendo a conducir en la ciudad, y me paré en una tienda. Un coche de policía se acercó, y de él salieron dos polis. ¡Estaban asustados! Estaban más tensos que el diablo, se suponía que tenían que controlar a los estudiantes, ya ves, había una enorme multitud de estudiantes, y los polis no sabían si iban a poder contenerlos. Fuimos a Jackson Park donde estaban haciendo esta gran manifestación, y allí nos encontramos con Clifford Geertz, que también estaba entre la multitud. Y nos citó a Yeats: “Los mejores carecen de todo poder de convicción, mientras que los peores están llenos de una intensidad apasionada”⁵. Aquello fue un comentario muy amargo de Cliff Geertz, como si esto fuera lo peor que podía estar sucediendo. James Redfield, un profesor en el Comité de Pensamiento Social, el hijo de Robert Redfield, dijo que lo que estaban haciendo los estudiantes le parecía asqueroso. ¡Qué triste!

¿Quién más estaba en la Universidad de Chicago por aquella época?

⁵ Yeats (1920).

Fred Egan, Jean Comaroff, Milton Singer, Terry Turner andaba entrando y saliendo. El Departamento de Antropología era muy fuerte, tenía un temperamento muy masculino, muy estructuralista. Y por supuesto también estaba allí Marshall Sahlins...

Que todavía tiene una pluma bastante afilada...

¡Sí que la tiene! Marshall Sahlins había ido a Francia y allí adoptó el “levistrausianismo” como algunos lo llaman, o “levistruccuralismo”, el estructuralismo lingüístico de Claude Lévi-Strauss. Se marchó a Francia siendo un marxista, todo moreno y quemado por el sol, en mangas de camisa, y cuando vino... cómo decir esto... parecía un cura, todo pálido, parecía un alto sacerdote vestido con una blanca túnica, pues había visto la luz de las brillantes estructuras binarias lévi-straussianas... y así iba por el departamento, como un triturador de patatas, ahora te explico por qué le llamo así. Así es el “orden” del estructuralismo... Algunos estudiantes salían lloriqueando de sus defensas, se habían buscado un problema si no habían mencionado su nombre... Muchos profesores se peleaban entre sí. En las defensas de tesis solía haber como seis o siete personas, y si el estudiante se había alineado con algún profesor en concreto, el pobre salía aplastado entre los dos. Por esto les llamo a todos “trituradores de patatas”. Había que tener mucha sangre fría, los profesores eran crueles -excepto Jim Fernández, el *joker*⁶ del grupo, sí, era genial-.

Sí, entiendo perfectamente de lo que estás hablando. Porque en el *London School of Economics*, cuando yo era estudiante de doctorado hacia el final de los setenta, había muchos profesores de allí que iban a pasar un semestre en Chicago, y volvían con esta pésima costumbre de atacar las presentaciones de los demás, y especialmente el seminario de los viernes se hizo famoso por ser un espacio para destruir ideas.

Sí, qué horrible...

Pero volvamos a hablar un poco sobre la influencia de Vic. Hace poco estuve leyendo el último libro de Michael Taussig, *What Color is the Sacred?* (2009), que se ha publicado este año. Taussig abre el libro con una larga cita de Vic sobre los colores primarios de los ndembu, blanco, negro, y rojo. En tu

⁶ Expresión con doble sentido: “bromista” y “comodín” (N. de la T.)

opinión, ¿qué es lo que hace que la obra de Victor Turner continúe siendo tan atractiva para muchos académicos actuales?

Vic resulta tan atractivo a muchos antropólogos porque él hacía una etnografía impecable. Eso es lo más importante. Él describía lo que la gente decía, y cuáles eran las circunstancias exactas, y qué era lo que ocurría exactamente, y qué comentarios hacía la gente al respecto. El padre de Vic era un científico, y yo también fui educada por mi padre que también era médico. El padre de Vic ayudó a John Logie Baird a inventar la televisión, concretamente le ayudó en el proceso de barrido de señales sin el cual no podría existir la televisión. Y los dos, Baird y Norman Turner, fueron los primeros en enviarse mensajes por radio, de la casa de Baird a la casa del padre de Vic. Estos dos eran buenos científicos, y también lo era Vic, como buen hijo de Norman Turner. Este tipo de mentalidad creo que está presente en su obra, aunque no demasiado en su tesis doctoral, que estuvo fundamentalmente bajo la dirección de Max Gluckman, que por entonces era el director del departamento y tenía muchísimo poder. Max dijo que Vic no debía estudiar el ritual, que no le iba a dejar escribir su tesis doctoral sobre eso, y que tenía que escribir su tesis sobre proceso social, y ¡fin de la historia! Lo que Vic hizo para su tesis fue seguir de cerca un conjunto de grupos en los que había habido conflicto y creación de nuevos grupos sociales, centrándose en las crisis y cambios en grupos sociales a lo largo del tiempo que él lo había presenciado; y así fue cómo se las apañó para evitar repetir el viejo estructuralismo, adoptando la antropología procesual tal y como se estaba desarrollando en la escuela de Manchester. Su tesis más tarde se publicó como *Schism and Continuity* (1958).

Vic, como es bien sabido, se sintió muy interesado por la liminalidad. Se centró en el cristianismo en aquellos momentos auténticamente sagrados que surgen en momentos de cambio o en ritos de paso, donde no predominan las nociones habituales de tiempo y espacio, y la *communitas* en estos rituales parece estar raspando las propias fronteras de lo que significa el ser humano. En liminalidad, en las palabras de Vic, la gente está dentro y fuera. Casi siempre hay figuras enmascaradas esperando a ser descubiertas, y a veces figuras-bufón. Esta parte de la representación humana se conoce como el medio social de lo sagrado y

se remonta a un pasado lejano. Aquí la etnografía de Vic, como el ritual Chihamba⁷ fue especialmente adecuado. Creo que Michael Taussig también está interesado en esto. Por ejemplo, él ve en el chamanismo la energía de la resistencia indígena, los indígenas para Taussig se aferran al chamanismo, que consideran tiene poder en el mundo espiritual y está por encima del poder del capitalismo. En sus primeros escritos Zora Neale Hurston hablaba también de este poder, y hablaba de cómo el poder de la brujería está al alcance de la gente oprimida...

Es muy interesante esto de lo que hablas, tanto Zora como Taussig, y obviamente tú misma y Vic habéis hecho este camino, desde la legitimidad del pensamiento occidental, al pensamiento y las experiencias de otras culturas. Y lo que hace Michael Taussig en su antropología es multi-media, multi-dimensional, multi-disciplinar, que es lo que aparentemente Vic estaba haciendo hace ya bastante tiempo. Y yo creo que también en parte ese es el secreto de su éxito, y de que resulte atractivo a muchas otras disciplinas, y no solamente a los antropólogos. Mientras que la antropología en aquel tiempo intentaba ser “científica” y utilizaba el discurso de la ciencia, y por lo tanto restringía su propio discurso, Vic intentaba hacerlo llegar más lejos y abrirlo...

Sí, así es. Tiempo después él volvió a interesarse por el teatro y las artes escénicas, con Richard Schechner, y aquella maravillosa figura de ocho. Los eventos reales de la vida, que son a veces tan dramáticos, pasan al inconsciente, el nivel más profundo de las acciones, el pensamiento, y la cultura interna de la gente, y luego resurgen como en forma de figura de ocho en la cultura, en el escenario, en las películas, en las novelas, en los libros, en poesía, y todo este tipo de manifestaciones. Este modelo emergente refleja cómo la gente reacciona a nivel cultural, y vuelve a repetirse cuando nuevos eventos ocurren y pasan al inconsciente, se repite de manera infinita. Y esto explica mucho más que cualquier modelo de causa y efecto creado por la lógica occidental, que no existe en la naturaleza. En realidad, el modelo de causa y efecto es impuro y está muy enmarañado. El método científico siempre intenta aislar algún tipo de reacción aislada para estudiarla, protegida de cualquier efecto extraño, a la que llama “causa”. Se supone que esto significa que el experimento es repetible y auténticamente científico, ¡pero la realidad es que es una cosa absolutamente antinatural! No existe tal cosa en todo el planeta Tierra como una situación pura de

⁷ Culto de aflicción en el que el paciente está poseído por el espíritu de un ancestro y por un semidiós o espíritu natural que representa el rayo o el trueno.

causa y efecto; todas las cosas están mezcladas y unidas entre sí. Los científicos se han ganado a pulso un mundo imaginario.

Volvamos a tu propia obra y a la historia de cómo empezaste a publicar tus trabajos. Aunque el manuscrito de tu primer libro sobre Kajima lo habías escrito por primera vez durante los años cincuenta, fue publicado en 1987 como el famoso *The Spirit and the Drum*, donde hablas de rituales y curaciones en África. Tres años más tarde publicaste tu primer trabajo sobre los inuit. Durante los años siguientes, vas y vienes entre África y Alaska: en 1992 publicas *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing*, y en 1996 *The Hands Feel It: Healing and Spirit Presence Among a Northern Alaskan People*.

Sí, así es.

Háblanos un poco de esta transición, quiero decir, desde África a las Américas...

Sí, mi primer libro fue *The Spirit and the Drum*, pero no salió a la luz hasta que después de la muerte de Vic volví con los ndembu y conseguí publicarlo. Como dices, los libros que he escrito yo sola han sido publicados después de su muerte. Para aquel viaje en 1986 cuando volví a visitar a los ndembu me llevé a un estudiante que era muy amable para que me ayudara y me hiciera compañía. En cierto sentido, fue bastante fácil escribir de manera fresca sobre los ndembu en *Experiencing Ritual* porque tenía mucha información sobre mi nueva etnografía, aunque el viaje sólo duró tres meses. El libro sobre curación iñupiat también me salió bastante fácilmente cuando volví de mi viaje a Alaska, el segundo que hice sin Vic. Pero era un trabajo absolutamente valioso, y podía hacerlo totalmente a mi manera, y así lo hice. Aún así, cuando miro hacia atrás y lo veo, me parece extremadamente humilde, en comparación con la antropología seria e incontrovertible de Vic...

Pero esto es de lo que hablábamos antes, y esta es precisamente la diferencia; ciertamente para tus lectores y para otros antropólogos que han debatido esto, tú estabas liberada de la academia, y has escrito obras que eran antropológicas, pero no recargadas ni atenazadas por el conservadurismo académico.

Eso es. Ese estilo académico se había vuelto bastante la seña de identidad de Vic. Las notas de campo de Vic eran un intento muy valiente de ser un excelente reportero. Sus notas sobre antropología eran antropología impecable. Nunca hablaba de sus propios sentimientos en sus notas, pero él también escribía poesía. Vic mantenía estas cosas completamente separadas, tanto como Mary Douglas mantenía sus creencias religiosas al margen de su antropología. Cuando miro a la obra de Vic, veo por qué su trabajo es mejor que el mío, pues yo no tengo un estilo académico fidedigno, pero no puedo evitarlo, y ni mucho menos quiero cambiarlo, porque pienso que, al final, si no puedes hacer escritura humanística, lo que consigues es lo que estás buscando: el tipo de información científica que los científicos usan. Y creo que en el futuro la gente escribirá más bien sobre cómo las culturas se transforman a sí mismas en algo distinto.

Para mí esto que dices es probablemente lo más importante que se ha dicho hasta ahora en esta entrevista, que la batalla entre ciencia y arte todavía sigue en pie, y tú continúas librándola en el lado de la tradición humanística, y no renunciarás a ello. Es importante porque parece que esta batalla todavía merece la pena, y que la mejor antropología continúa dándole vueltas a este tema. Y la parte de ciencia que tiene la antropología está sufriendo de todo un desarrollo propio, puesto que no quiere reconocer a la parte humanística...

Así es. Y cada uno también desarrolla su propio estilo, y yo me di cuenta de que a mí no me iba ese estilo, sencillamente no me gustaba. En mis escritos, a mí me encanta dar la sensación de “estar ahí”, que pienso que Vic no era capaz de transmitir. Su descripción del ritual ihamba en *The Drums of Affliction* (1968) es una descripción paso a paso de cómo el chamán le extrajo el diente a un enfermo⁸. Y aún así, es bastante diferente de mi propia descripción del mismo ritual en *Experiencing Ritual* (1992). La etnografía de Vic en ese momento es lo mejor que se ha escrito en antropología, con excepción de la tuya, George, años más tarde, y la de Renato Rosaldo sobre los cazadores de cabezas ilongot. Cuando consigues plasmar la etnografía “en vivo y en directo” es absolutamente maravilloso.

Me gustaría profundizar un poco más en esto que comentas. En muchos escritos clásicos de la antropología, el trabajo del etnógrafo es ser el “ojo” que observa la sociedad, y por eso a esto podríamos llamarlo algo así como

⁸ El “diente” aquí se refiere a un espíritu cazador que se introduce bajo la piel de una persona y le causa tremendo dolor.

etnografía “visual”. Pero en la obra de la gente que mencionabas antes, en vez de simplemente ser capaces de “ver” la sociedad, lo que se busca es la capacidad de poder “tocar” la escena, de forma tal que lo que estás leyendo se hace tan vivo y tan real que es casi como si pudieras tocarlo, y por eso “tocar” se convierte en una metáfora para la buena antropología. Pero hay una corriente de antropología feminista que dice que lo que hacen algunas mujeres escritoras, y por ejemplo lo que tú haces en tu obra, y que la hace tan diferente y especial, no es tanto el “tocar”, como el *ser tocada*. No es simplemente la capacidad de *tocar*, sino la capacidad de admitir *ser tocada* por aquello con lo que has entrado en contacto.

Sí, tienes razón, esa es la diferencia. Ser tocada, *ser* la escena étnica o “el otro”, ser el otro lugar, es lo que nos afecta a nosotros. No eres tú trabajando para documentarlo. Es esa otra escena étnica, o el otro, lo que tiene un impacto en nosotros. Y tú ya no eres la misma persona, esto es parte de tu vida real en este mundo, no son sólo notas de campo y cosas que publicas en ediciones de bolsillo, es un evento humano real en el que el antropólogo forma parte. Y esto se supone que da mucho miedo, porque ¿cómo puedes “perderte” en ello, y dejarte llevar, si se supone que tienes que estar “observándolo”? Y entonces empiezas a quemarte, te parece peligroso, porque estás “perdiendo la objetividad”, y sientes en peligro tu propia alma inconquistable e irreductible, pues tu alma es tuya, y nadie puede llegar a ella jamás. Y no puedes ir por ahí dejando que la gente influencie tu “alma”. Todo este tipo de cosas son como una especie de erección gigante, casi literalmente, del individuo, del individuo como unidad indivisible y sagrada. En cierto sentido, la consciencia de ser uno mismo puede ser así, ¡pero es de un fanatismo absoluto! No tengo ni idea de cómo la gente puede, por ejemplo, tener hijos, si no pueden dejarse llevar y abrazar a otra persona. ¡Gracias a Dios que existe el sexo! Porque con el sexo puedes dejarte llevar, eres totalmente permeable. Es lo mismo cuando estás haciendo buena etnografía y cuando estás escribiendo sobre ello, tienes que dejarte llevar y abandonarte completamente a lo que estás haciendo, para que cuando la gente lea lo que estás describiendo, puedan sentirse tocados como tú te sentiste tocada.

¿Puedes hablarnos un poco sobre en qué estás trabajando ahora, y cómo se te ocurrió la idea de este último proyecto?

Bueno, yo había escrito ya un libro sobre sanación ritual, y se me ocurrió que las curaciones siempre tienen lugar en un cierto tipo de atmósfera social. También tenía en la cabeza un curso que había dado sobre el concepto de *communitas* en la obra de Vic. Así que este nuevo libro en el que estoy trabajando trata sobre una mirada nueva al concepto de *communitas*, como algo que es difícil de describir en palabras, algo efímero e inefable. Puede considerarse algo así como un sentimiento muy fuerte de comunidad, de estar unidos, a lo largo de momentos extraordinarios o terribles, es un sentimiento que no tiene por qué durar demasiado. Por supuesto, otros, incluido Durkheim, lo han llamado “efervescencia” -para mi gusto eso suena a refresco con burbujas y con azúcar artificial-. Vic se tomó bastante en serio el concepto de *communitas* en *The Ritual Process* y en otros libros, y él siempre decía que nadie había escrito un libro entero sobre *communitas*. Un día estaba en New Hampshire, con mi nieto Josh, mi nieta Rose, que entonces tenía 23 años, y mi hija Rene, y estábamos charlando sobre *communitas*. Rene dijo: “sabes, podrías escribir un libro sobre *communitas* y yo dije “pues sí, un libro que complementara al libro sobre rituales de sanación, *The Communitas*”. Y estábamos bromeando sobre cómo sería escribir este tipo de libro más relajado, por ejemplo sobre todas las maravillosas e irracionales escenas de *communitas* en películas como *Chocolat*, o *Amelie*, o *El Puente sobre el río Kwai*...

Cuando Vic estaba desarrollando ese concepto, él lo basaba más bien en la idea de liminalidad, pero parece como si tú lo relacionaras más con momentos de alegría compartida socialmente.

Sí, así es.

¿Entonces estás diciendo que *communitas* no necesita del ritual?

Así es, no tiene por qué ir mano en mano con el ritual necesariamente, pero una vez que la gente lo ha experimentado y empieza a ver qué es lo que ocurre durante los momentos de *communitas*, y especialmente si hay grandes religiones institucionales a la vista, las religiones se agarran a este concepto y se lo apropian. O quizás es al revés, quizás hasta las propias religiones surgieron de la *communitas*, aunque por supuesto también han surgido del chamanismo...

Este parece un momento muy adecuado para hacerte la última pregunta. Tú te consideras católica, pero al mismo tiempo también practicas el chamanismo. ¿Qué impacto tiene esta mezcla entre catolicismo y chamanismo en los cursos que enseñas sobre chamanismo y sanación ritual en la Universidad de Virginia?

Bueno, en primer lugar no me considero una “buena católica” y tengo todo tipo de ideas contradictorias. Pero me siento muy viva durante el ritual, y tomo la comunión. Al igual que cualquier otra religión, el catolicismo llega al mundo espiritual, como suelo decir. Así que me alegro de que exista. También me alegro de que exista el chamanismo. He aprendido muchísimo del chamanismo, y creo que está bastante probado que en los tiempos anteriores a las grandes religiones, había este mismo concepto que ha dado origen tanto al chamanismo como a las religiones institucionales, que es la idea de que la visión del mundo que tienen los positivistas no es en realidad lo que ellos creen que es. Cuando yo era niña, se me martilleaba con la Biblia día y noche -no creo que exista ni un solo verso en la Biblia que no haya escuchado, y muchos me los sé de memoria-. El mensaje central de la Biblia es absolutamente hermoso, y la otra mitad, tristemente está llena de violencia. Más tarde, cuando me empaché de anglicanismo y me fui a África, empecé a pensar en las historias apolíticas y no violentas de la Biblia, en su estilo, y en el mensaje que intentan comunicar, lo que implican. Y pensaba sobre la relación entre estas historias y el pensamiento ritual africano, de forma que, por ejemplo, comprender y sentir el culto a los antepasados se me hacía bastante fácil, porque las implicaciones a fin de cuentas no eran tan diferentes. Y esto mismo es lo que les digo a mis estudiantes en mis clases: “si es Dios, es Dios, si es un espíritu en tu viaje chamánico, es un espíritu, si es Allah es Allah, si es Kami en Japón, es Kami. Existe un mundo espiritual, no es que sea diferente al nuestro sino que el mundo espiritual aparece tridimensionalmente en esa realidad.

Y todas estas religiones son auténticas, todas y cada una de ellas. Si alguna religión se considera “la única verdadera”, ahí es cuando esa religión es como el tremendo individuo fálico y fanático del que hablábamos antes. Y esto está justo en el extremo opuesto de lo que la auténtica religión es. De este tipo de cosas es de lo que hablamos en el curso. Tenemos una lista de cosas inexplicables, como por ejemplo, ¿alguna vez has tenido la sensación de que hay algo ahí fuera que intenta decirte algo? ¿Alguna vez has sentido que ya habías visto una escena? ¿Alguna vez

has sentido que un animal te comprendía? Hay muchos tipos distintos de consciencia que todo el mundo ha experimentado en algún momento de su vida. De esta manera los estudiantes ven que hay algo que les es familiar, en lo que pueden apoyarse porque es su propia experiencia, y podemos seguir trabajando desde ahí. Y cuando otros empiezan a hablar de sus experiencias y ven que son comparables, ¡entonces empieza lo bueno!

O sea, lo que intentas enseñar a los estudiantes es, primero, a reconocer que hay experiencias que puede que no sean explicables, pero que existen, y ellos las tienen; y segundo, que si ellos pueden compartir esas experiencias, otra gente también puede compartir sus experiencias, que son también espirituales, e igualmente válidas y auténticas.

¡Exacto! Esto no es necesariamente un asunto de ángeles en el cielo, esto son cosas que has experimentado tú mismo, y que están en la naturaleza, y es normal que te ocurran. Y está en la naturaleza del universo tener todo este abanico de posibles formas de comunicarse, no sabemos por qué, todo lo que sabemos es que nos está diciendo algo, y tenemos que prestar atención a su lenguaje, porque no somos estas unidades fanáticas, estos individuos fálicos. Estamos totalmente mezclados los unos con los otros, y es extraordinario.

Referencias bibliográficas

- Evans-Pritchard, Edward. E. (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, Edward. E. (1947). *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Clarendon Press. Oxford.
- Taussig, Michael. (2009). *What Color is the Sacred?* Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, Edith. (1987a). *The Spirit and the Drum*. Tucson: University of Arizona Press.
- Turner, Edith. (1987b). "Zambia's Kankanga Dances: The Changing Life of Ritual." In *Performing Arts Journal*, Vol. 10, No. 3, pp. 57-71. Cambridge: The MIT Press.
- Turner, Edith. (1992). *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Turner, Edith. (1996). *The Hands Feel It: Healing and Spirit Presence Among a Northern Alaskan People*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Turner, Victor. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor. (1957). *Schism and Continuity in an African Society: a Study of Ndembu Village Life*. Manchester: Manchester University Press for Rhodes-Livingston Institute.
- Turner, Victor (1968). *The Drums of Affliction: A Study of Religious Process Among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.
- Turner, Victor. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Ithaca: Cornell University Press.
- Yeats, William Butler. (1920). "The Second Coming." In *Michael Robartes and the Dancer*. Chruchtown, Dundrum, Ireland: The Chuala Press.