

### CAPÍTULO 3

## «DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL NATIVO»: SOBRE LA NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO

### I

Hace ya algunos años un pequeño escándalo irrumpió en la escena de la antropología: una de sus figuras ancestrales contó la verdad en un lugar público. Como corresponde a un ancestro, lo hizo con carácter póstumo, y gracias a la decisión de su viuda más que a la suya propia, con el resultado de que un buen número de esos sujetos de buen talante que siempre se hallan entre nosotros se pusieron inmediatamente a gritar que ella, la viuda de un matrimonio endógamo, había revelado secretos clánicos, profanado un ídolo, defraudado a los suyos. ¿Qué pensarán los niños, por no decir nada de los legos en la materia? No obstante, el motín no concluyó con esas protestas ceremoniales; al fin y al cabo, la maldición ya estaba echada. Casi en el mismo sentido en que *The Double Helix* de James Watson expuso la forma en que los biofísicos llevaban a cabo su trabajo, *A Diary in the Strict Sense of the Term*\* de Bronislaw Malinowski dio cumplida cuenta de cuán inverosímil resulta el trabajo de los antropólogos. El mito del investigador de campo camaleónico, mimetizado a la perfección en sus ambientes exóticos, como un milagro andante de empatía, tacto, paciencia y cosmopolitismo, fue demolido por el hombre que tal vez más hizo por crearlo.

Naturalmente, la disputa que suscitó la publicación del *Diario* se concentró en los aspectos superficiales, y como era de esperar, soslayó las partes esenciales. Parece que gran parte del revuelo lo causó el mero descubrimiento de que Malinowski no era, por decirlo con delicadeza, un chico modélico. Tenía cosas bastante groseras que decir acerca de los nativos con los que convivía, y les dedicó rudas palabras. Su estancia en el terreno transcurrió entre enormes deseos

\* Bronislaw Malinowski, *Diario de campo en Melanesia*, Madrid, Júcar, 1989 (trad. Alberto Cardín). (T.)

de hallarse en otra parte, y el *Diario* proyectó la imagen de un hombre extremadamente descortés. (Asimismo, proyectó la imagen de un hombre consagrado a una extraña vocación hasta el punto de auto-inmolarse, aunque esa imagen pasara más desapercibida.) La controversia se produjo al centrar la atención en la talla moral de Malinowski (o en la ausencia de ésta), mientras se ignoraba la cuestión verdaderamente importante que planteaba su libro; esto es, si, como nos habían enseñado a creer, el antropólogo no recurre a algún tipo de sensibilidad extraordinaria, a una capacidad casi sobrenatural para pensar, sentir y percibir como un nativo (me apresuro a señalar que empleo esa palabra «en el sentido estricto del término»), ¿cómo se alcanza el conocimiento antropológico del modo en que piensan, sienten y perciben los nativos? El problema que el *Diario* presenta con una fuerza que tal vez sólo un etnógrafo en el terreno puede apreciar, no es moral. (La idealización moral de los investigadores de campo es en primera instancia simple sentimentalismo, cuando no autocongratulación o mero pretexto gremial.) En realidad, el problema es epistemológico. Si hemos de asumir —como en mi opinión debemos hacer— la exigencia de ver las cosas desde el punto de vista del nativo, ¿qué ocurre cuando ya no podemos pretender una forma única de proximidad psicológica, una suerte de identificación transcultural con nuestro objeto? ¿Qué le sucede al *verstehen* cuando el *empfinden* desaparece?

En realidad, este problema de carácter general ha fomentado la discusión metodológica en la antropología en los últimos diez o quince años; la voz de ultratumba de Malinowski simplemente antepone la faceta humana del problema sobre y por encima de la profesional. Las formulaciones que ha recibido el problema han sido muy variadas: descripciones «internas» frente a las «externas», o en «primera persona» frente a las realizadas en «tercera persona»; teorías «fenomenológicas» frente a las «objetivistas», o «cognitivas» frente a las «conductistas»; o tal vez con mayor frecuencia, análisis «emic» frente a análisis «etic», oposición que deriva de la distinción que la lingüística ha establecido entre la fonémica y la fonética, donde la fonémica clasifica los sonidos de acuerdo con sus funciones internas en el lenguaje, mientras la fonética los clasifica de acuerdo con sus propiedades acústicas como tales. Pero quizás la forma más simple y fácilmente apreciable de plantear dicha cuestión a partir de una distinción fue la que formuló, para sus propias investigaciones, el psicoanalista Heinz Kohut, que distinguió entre lo que él mismo denominó conceptos de «experiencia próxima» y de «experiencia distante».

Poco más o menos, un concepto de experiencia próxima es aquel que alguien —un paciente, un sujeto cualquiera o en nuestro caso un informante— puede emplear naturalmente y sin esfuerzo alguno para definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan, etcétera, y que podría comprender con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar por otras personas. Un concepto de experiencia distante es, en cambio, aquel que los especialistas de un género u otro —un analista, un experimentalista, un etnógrafo, incluso un sacerdote o un ideólogo— emplean para impulsar sus propósitos científicos, filosóficos o prácticos. El «amor» es un concepto de experiencia próxima, mientras la «catexis objetual» lo es de experiencia distante. La «estratificación social», y tal vez para muchos pueblos del mundo incluso la «religión» (y ciertamente un «sistema religioso»), son conceptos de experiencia distante; en cambio, la «casta» y el «Nirvana» son de experiencia próxima, cuando menos para los hindúes y budistas.

Ciertamente, la diferencia es de grado, y no se caracteriza por una oposición polar —el «miedo» es más un concepto de experiencia próxima que la «fobia», y la «fobia» lo es más que la «disintonía del ego»—. Asimismo, la diferencia no es normativa, al menos por lo que se refiere a la antropología (la poesía y la física son otra cuestión), en el sentido de que un tipo de concepto ha de ser preferido como tal por encima del otro. La reclusión en conceptos de experiencia próxima deja a un etnógrafo en la inmediatez, enmarañado en lo vernacular. En cambio, la reclusión en conceptos de experiencia distante lo deja encallado en abstracciones y asfixiado en la jerga. La verdadera cuestión (aquella que Malinowski planteó al demostrar que, por lo que respecta a los «nativos», no es necesario ser uno de ellos para conocerlos) reside en los papeles que desempeñan ese par de conceptos en el análisis antropológico. O, más exactamente, en cómo deben desplegarse esos conceptos en cada caso para producir una interpretación de la forma en que vive un pueblo que no sea prisionera de sus horizontes mentales, como una etnografía de la brujería escrita por una bruja, ni se mantenga sistemáticamente ajena a las tonalidades distintivas de sus existencias, como una etnografía de la brujería escrita por un geómetra.

Plantear la cuestión de este modo —preguntándose por el rumbo que ha de tomar el análisis antropológico y por la forma de articular sus resultados, en lugar de plantear la constitución psíquica que necesitan tener los antropólogos— reduce el misterio de lo que significa «ver las cosas desde el punto de vista del nativo». No obstan-

te, esto no hace más fácil el análisis, ni tampoco disminuye la exigencia de penetración que debe mostrar el investigador de campo. Comprender conceptos que, para otro pueblo, son de experiencia próxima, y hacerlo de un modo lo suficientemente bueno como para colocarlos en conexión significativa con aquellos conceptos de experiencia distante con los que los teóricos acostumbran a captar los rasgos generales de la vida social, resulta sin duda una tarea al menos tan delicada, aunque un poco menos mágica, como ponerse en la piel de otro. La cuestión no estriba en situarse en cierta correspondencia interna de espíritu con los informantes. Ya que sin duda prefieren, como el resto de nosotros, hacer las cosas a su modo, no creo que les entusiasme demasiado un esfuerzo semejante. Más bien, la cuestión consiste en descifrar qué demonios creen ellos que son.

Por supuesto, en cierto sentido, nadie conoce esa respuesta mejor que ellos mismos; de ahí la pasión por nadar en la corriente de su experiencia, así como la ilusión que de algún modo uno pone en ello. Sin embargo, en otro sentido, ese tópico no es, sencillamente, cierto. La gente emplea los conceptos de experiencia próxima de modo espontáneo, con naturalidad, como lo harían coloquialmente; no reconocen, excepto momentáneamente y en escasas ocasiones, que después de todo se ven implicados ciertos «conceptos». Eso es lo que significa la experiencia próxima —que las ideas y las realidades sobre las que éstas informan se hallan natural e indisolublemente vinculadas—. ¿De qué otra forma podría denominarse a un hipopótamo? Si los dioses son poderosos, ¿por qué no los habríamos de temer? El etnógrafo no percibe, y en mi opinión difícilmente puede hacerlo, lo que perciben sus informantes. Lo que éste percibe, y de forma bastante incierta, es lo que ellos perciben «de» — o «por medio de», o «a través de»... o como quiera expresarse esa palabra—. En un mundo de ciegos (que no son tan distraídos como parecen), el tuerto no es rey, sino simple espectador.

Ahora, para dar a todo esto mayor concreción, quiero volver por un instante a mi propio trabajo que, a pesar de todas sus faltas, tiene al menos la virtud de ser mío —lo que, en discusiones de este tipo, ofrece considerables ventajas—. En las tres sociedades que he estudiado con cierta profundidad, la javanesa, la balinesa y la marroquí, me he dedicado, entre otras cosas, a tratar de determinar el modo en que las gentes que allí viven se definen como personas, qué se esconde tras la idea que tienen (aunque, como ya he señalado, sólo la hayan concretado a medias) de su propio carácter javanés, balinés o marroquí. Y en cada caso, he pretendido investigar ese estrecho

círculo de nociones, no imaginándome que yo poseía la identidad de algún otro (ya fuese un campesino arrocero o un jeque tribal) para observar luego lo que pasaba por mi cabeza, sino descubriendo y analizando las formas simbólicas —palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— en los términos en que, en cada lugar, la gente se representa realmente a sí misma y entre sí.

De hecho, el concepto de persona es un vehículo excelente para examinar la cuestión del modo en que podemos introducirnos en el estado de ánimo de otro pueblo. En primer lugar, uno se siente razonablemente seguro al señalar que algún tipo de concepto de esta índole existe en una forma reconocible en todos los grupos sociales. Las nociones sobre lo que las personas son pueden, a nuestros ojos, parecer en ocasiones bastante extrañas. Las personas pueden concebirse como si se desplazasen nerviosamente en la noche, tomando la forma de luciérnagas. Puede creerse que los elementos esenciales de sus psiques, tales como el odio, se hallan alojados en negros cuerpos granulares en el interior de sus hígados, y que éstos sólo se hacen evidentes tras la autopsia. Pueden compartir su destino con bestias *doppelgänger*, de modo que cuando la bestia caiga enferma o muera, ellos también lo hagan. No obstante, cierta concepción de lo que es el individuo humano, en tanto opuesto a una roca, a un animal, a una tempestad o a un dios, es, por lo que puedo observar, universal. Con todo, al mismo tiempo, y como sugieren esos ejemplos informales, las concepciones reales implicadas varían de un grupo al siguiente, y a menudo bruscamente. La concepción occidental de la persona como un universo limitado, único y más o menos integrado motivacional y cognitivamente, como un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado en un conjunto característico y opuesto por contraste tanto a otros conjuntos semejantes como a su *background* social y natural, es, por muy convincente que pueda parecernos, una idea bastante peculiar en el contexto de las culturas del mundo. En lugar de intentar situar la experiencia de otros en el marco de una concepción semejante, que es de hecho lo que usualmente supone la tan cacareada «empatía», comprender tales experiencias exige renunciar a la aplicación de esa concepción y observarlas en el marco de su propia idea de lo que es la conciencia de sí. Y al menos en el caso de Java, Bali y Marruecos, esa idea difiere marcadamente, no sólo de la nuestra, sino, de forma no menos dramática e instructiva, entre unas y otras.

## II

En Java, donde estuve trabajando en los años cincuenta, permanecí en un enclave de pequeñas dimensiones, en una pobre localidad del interior; ésta tenía dos calles de tiendas y oficinas de madera blanquecina, sin protección alguna, y tras éstas se amontonaban atropelladamente unas chabolas construidas con el aún menos sustancial bambú; el conjunto estaba rodeado por un gran semicírculo de atestadas aldeas, dedicadas al cultivo del arroz. La tierra era insuficiente, los oficios escaseaban, la política manifestaba una gran inestabilidad, la higiene brillaba por su ausencia, los precios aumentaban día a día, y la vida estaba en general lejos de resultar halagüeña, pues se vivía en una especie de estancamiento en el que, y como señalé en una ocasión, al reflexionar sobre la curiosa mezcolanza de retazos tomados de la modernidad y de reliquias exhaustas de la tradición que caracterizaba al lugar, el futuro se antojaba tan remoto como el pasado. No obstante, en medio de esta escena deprimente se percibía una vitalidad intelectual absolutamente asombrosa, una pasión realmente filosófica, y además popular, por seguir la pista de los enigmas de la existencia directamente sobre el terreno. Campesinos indigentes discutían cuestiones referentes a la libertad del deseo, comerciantes iletrados discursaban sobre las propiedades de Dios, los jornaleros disponían de teorías acerca de las relaciones entre razón y pasión, la naturaleza del tiempo o la fiabilidad de los sentidos. Y, tal vez de modo más importante, se exploraba el problema del *self* —su naturaleza, función y modos de operación— con esa especie de intensidad reflexiva que entre nosotros sólo puede hallarse en los escenarios más rebuscados.

Las ideas centrales en cuyos términos discurría esta reflexión, y que por tanto definían tanto sus fronteras como la opinión javanesa sobre lo que es una persona, se disponían en dos series de contrastes de origen religioso, uno entre lo «interno» y lo «externo», y otro entre lo «refinado» y lo «vulgar». Por supuesto, estas apostillas son toscas e imprecisas; el objeto de cualquier discusión era determinar exactamente el significado de los términos implicados, explicando sus matices de sentido. Pero conjuntamente, formaban una concepción característica del *self* que, lejos de ser simplemente teórica, proporcionaba los términos mediante los que los javaneses se percibían entre sí y, por supuesto, a sí mismos.

Las palabras «interno» y «externo», *batin* y *lair* (términos tomados, en realidad, de la tradición sufí del misticismo islámico, aun-

que reelaborados localmente), hacen referencia, por un lado, al dominio sensual de la experiencia humana, y por otro, al dominio empírico del comportamiento humano. Me apresuro a señalar que no tienen nada que ver con «alma» y «cuerpo» en nuestra acepción, para los que de hecho existen muchas otras palabras con muchas otras implicaciones. *Batin*, el concepto «interno», no se remite a la sede de una espiritualidad enclaustrada escindida o escindible del cuerpo, ni siquiera a una unidad limitada, sino a la vida emocional que, por lo general, poseen los seres humanos. Se trata de la corriente borrosa y movediza de sentimiento subjetivo percibida directamente en toda su inmediatez fenoménica, pero que se considera que es, al menos en sus raíces, idéntica en todos los individuos, cuya individualidad suprime de este modo. Y, de forma similar, *lair*, el concepto «externo», no tiene nada que ver con el cuerpo en cuanto objeto, ni siquiera en cuanto objeto experimentado. Más bien, se refiere a esa parte de la vida humana que, en nuestra cultura, asumen como límite de su estudio los conductistas estrictos —las acciones externas, los movimientos, las posturas, el habla—, concebida de nuevo en su esencia como algo invariable de un individuo a otro. Por consiguiente, se considera que estas dos clases de fenómenos —sentimientos internos y acciones externas— no constituyen funciones una de la otra, sino que forman dominios independientes del ser que han de situarse en su propio orden independiente.

En conexión con este «ordenamiento propio» entra en juego el contraste entre *alus*, palabra que significa «puro», «refinado», «distinguido», «exquisito», «etéreo», «sutil», «civilizado» o «culto», y *kasar*, que significa «mal educado», «violento», «inculto», «grosero», «insensible» o «vulgar». La meta es ser *alus* en ambos dominios del *self*. En el dominio interno, eso supone asumir una disciplina religiosa, en buena parte, aunque no en su totalidad, mística. En el dominio externo, supone someterse a la etiqueta, cuyas reglas no sólo están extraordinariamente elaboradas en Bali, sino que prácticamente tienen cierta fuerza de ley. Por medio de la meditación, el hombre civilizado reduce su vida emocional a una especie de constante murmullo; por medio de la etiqueta, protege su vida de desorganizaciones exteriores y regulariza su comportamiento externo de tal modo que aparece ante los demás como una colección predecible, tranquila, elegante y bastante disponible de movimientos coreografiados y de formas de habla instituidas.

Además, ese ordenamiento implica muchas otras cosas, ya que conecta tanto con una ontología como con una estética. Sin embargo,

por lo que se refiere a nuestro problema, la consecuencia es una concepción desdoblada del *self*, por un lado una expresión no gestualizada de unos sentimientos y por el otro una gestualización insensible. Un mundo interior de emociones inexpresivas y un mundo exterior de comportamientos instituidos, enfrentados como dominios claramente distintos, y donde cualquier persona particular no es, por así decirlo, sino el punto de confluencia momentáneo de esa confrontación, una expresión pasajera de su existencia, separación y necesidad permanentes de conservar el nuevo orden. Sólo cuando se ha observado, como es mi caso, a un hombre joven cuya esposa —una mujer que de hecho poseía desde la infancia, y que había llegado a ser el centro de su vida— ha muerto súbitamente y de forma inexplicable, que está saludando a todo el mundo con una resuelta sonrisa, pidiendo disculpas formales por la ausencia de su mujer, y que intenta, por medio de técnicas místicas, allanar, como él mismo apunta, las colinas y valles de su emoción hasta lograr una llanura uniforme y nivelada («Esto es lo que tienes que hacer», me dijo, «permanecer calmado por dentro y por fuera»), puedes, frente a nuestras propias nociones sobre la honestidad intrínseca del sentimiento profundo y la importancia moral de la sinceridad personal, llegar a asumir seriamente la posibilidad de una concepción semejante de la conciencia de sí y apreciar, por muy inaccesible que te resulte, esa suerte de fuerza que le es propia.

### III

Bali, en donde inicialmente trabajé en otra pequeña ciudad de provincias (aunque esta vez menos desorientada y degradada que la anterior) para hacerlo más tarde en una aldea de las tierras altas poblada por fabricantes de instrumentos musicales altamente especializados, es por supuesto similar a Java en muchos sentidos, isla con la que compartió una cultura común hasta el siglo XV. No obstante, en un nivel más profundo, al haber conservado la cultura hindú mientras que Java se había, al menos nominalmente, islamizado, resulta bastante diferente. La vida ritual, compleja y obsesiva —hindú, budista y polinésica casi en iguales proporciones—, cuyo desarrollo se vio más o menos truncado en Java, al permitir que su espíritu índico se volviera reflexivo y fenoménico —incluso quietista— en el modo que ya he descrito, floreció en Bali hasta alcanzar una escala y extravagancia que ha impresionado al mundo, y ha he-

cho del balinés un pueblo que tiene una concepción del *self* comparativamente mucho más dramática. Lo que la filosofía es para Java, el teatro lo es para Bali.

En consecuencia, en Bali se observa un intento persistente y sistemático de estilizar todos los aspectos de expresión personal, hasta tal punto que se sustituye lo idiosincrásico, lo característico del individuo como persona física, psicológica o biográfica, en favor de la posición que se le ha asignado en ese espectáculo continuo y, al parecer, inmutable, que es la vida balinesa. Son los personajes, y no los actores, los que perduran; además, son los personajes, y no los actores, los que, en sentido estricto, existen realmente. Físicamente, los hombres vienen y van, como meros episodios en una historia de azares a la que incluso ellos mismos conceden escasa importancia. Sin embargo, permanecen las máscaras que llevan, el escenario que ocupan, el papel que desempeñan, y, lo que es más importante, el espectáculo que ponen en escena, que incluye, no la fachada, sino la sustancia de las cosas, y no en menor grado el propio *self*. La visión de viejo actor de Shakespeare que habla de la vanidad de toda acción ante la muerte —el mundo entero es un escenario, y nosotros no somos sino pobres actores, satisfechos con pavonearnos cuando nos corresponde, etcétera— no tiene sentido aquí. No hay ficción; por supuesto, los actores fallecen, pero no la representación, y es ésta última, lo representado y no el que representa, la que realmente importa.

De nuevo, todo esto no se lleva a cabo en virtud de una cierta fórmula general que el antropólogo, en su versatilidad espiritual, capte de algún modo, sino mediante un conjunto de formas simbólicas fácilmente observables: un repertorio elaborado de designaciones y títulos. El balinés posee al menos doce clases principales de designaciones aplicables, precisas y categóricas, que cualquier persona puede aplicar a otra (o, por supuesto, a sí misma) para clasificarla entre sus prójimos. Existen registros según el orden de nacimiento, términos de parentesco, títulos de casta, indicadores de sexo, tecnicismos y así sucesivamente, cada uno de los cuales es, no una mera colección de etiquetas útiles, sino un sistema terminológico característico y restringido de gran complejidad interna. Cuando se aplica una de tales designaciones o títulos (o, como es más común, varias de éstas a la vez) a alguien, se le define por consiguiente como un punto determinado en un modelo invariable, como un ocupante temporal de un lugar cultural particular, notablemente intemporal. De este modo, en Bali, identificar a alguien, sea uno mismo o cualquier otro, significa

ubicarlo dentro de ese reparto de personajes —el «rey», la «abuela», el «nacido en tercer lugar», el «brahman»—, del que se compone inevitablemente el drama social, como si se tratase de la obra de una compañía itinerante —*Charley's Aunt* o *Springtime for Henry*.

Por supuesto, el drama no es una farsa, y en especial, no es una farsa travestida, aunque comparte ciertos elementos con ésta. Se trata de una representación de la jerarquía, de un teatro del estatus. Sin embargo, por importante que sea, eso no puede investigarse aquí. El hecho evidente es que, tanto en sus estructuras como en sus modos de operación, los sistemas terminológicos conducen a una concepción de la persona humana que es adecuadamente representativa de un tipo genérico, y no una criatura única con un destino privado. Observar cómo hacen esto los balineses, cómo tienden a oscurecer las meras materializaciones —biológicas, psicológicas, históricas— de la existencia individual en favor de cualidades jerárquicas estandarizadas, implicaría un extenso análisis. Pero tal vez un sencillo ejemplo, simple y además simplificado, resulte suficiente para sugerir el modelo.

Todos los balineses reciben lo que podría denominarse nombres según el orden de nacimiento. Hay cuatro tipos, el «nacido en primer lugar», el «nacido en segundo lugar», el «nacido en tercer lugar» y el «nacido en cuarto lugar», tras los que vuelve a iniciarse el ciclo, por lo que el quinto es llamado nuevamente «nacido en primer lugar», el sexto «nacido en segundo lugar», etc. Además, esos nombres se conceden independientemente de la suerte que corra el niño. Los niños fallecidos, incluso los que ya nacen muertos, cuentan en esa serie, por lo que, de hecho, en una sociedad como ésta, que aún posee tasas de natalidad y mortalidad altas, los nombres realmente no nos informan de nada muy fidedigno acerca de las relaciones según el orden de nacimiento de los individuos concretos. Entre un grupo de hermanos, alguien llamado «nacido en primer lugar» puede realmente ser el primero, el quinto o el noveno en el orden de nacimiento, aunque, si alguno de ellos desaparece, todo se complica, por lo que alguien llamado «nacido en segundo lugar» puede ser de hecho más viejo que el primero. El sistema de designación de nombres según el orden de nacimiento no identifica a los individuos como individuos, ni se lo propone; lo que hace es sugerir que, para todas las parejas con capacidad de engendrar hijos, los nacimientos forman una sucesión circular de «primeros», «segundos», «terceros» y «cuartos», la interminable repetición en cuatro estadios de una forma imperecedera. Físicamente, los hombres aparecen y desaparecen en

razón de su longevidad, pero socialmente, las figuras de la representación son eternamente las mismas, pues nuevos «primeros», «segundos», etc., surgen del mundo intemporal de los dioses para reemplazar a aquellos que, al morir, se disuelven una vez más dentro de él. Yo diría que todos los sistemas de designación y títulos funcionan del mismo modo: representan los aspectos más temporales de la condición humana como ingredientes de un presente eterno y teatralizado.

Aun así, esa sensación que tienen los balineses de hallarse siempre sobre un escenario no es en modo alguno vaga o inefable. De hecho, se halla perfectamente resumida en lo que seguramente es uno de sus conceptos de experiencia próxima: *lek*. *Lek* ha sido traducido, en ocasiones de forma incorrecta, de diversos modos («deshonra» constituye la tentativa más común); pero lo que realmente significa tiene que ver con lo que llamamos miedo escénico. Por supuesto, el miedo escénico consiste en el temor de que, por falta de destreza o de autocontrol, o incluso por mero accidente, no pueda mantenerse una ilusión estética, miedo a que el actor revele su papel. Esfumada la distancia estética, la audiencia (y el actor) pierde de vista a Hamlet y divisa, de forma incómoda para todos los implicados, al inepto de John Smith penosamente caracterizado como príncipe de Dinamarca. En Bali, las cosas suceden de forma similar: lo que se teme es que la actuación pública que se le exige a alguien por su posición cultural pueda resultar una chapuza, y que la personalidad —como nosotros la llamaríamos, pero que los balineses, al no creer en una cosa semejante, no lo harían— del individuo pueda abrirse camino hasta disolver su identidad pública estandarizada. Cuando esto sucede, como en ocasiones, la inmediatez del momento se percibe con una intensidad atroz, y los hombres se convierten repentinamente y de mala gana en criaturas, encerradas en su mutua turbación, como si cada uno de ellos hubiera tropezado con la desnudez de los demás. Efectivamente, es el miedo al paso en falso, con la salvedad de que las probabilidades de que éste se produzca son mucho mayores, debido a la extraordinaria ritualización de la vida cotidiana, que mantiene el trato social en unos canales deliberadamente estrechos, y que protege el sentido dramático del *self* contra la amenaza disruptora implícita en la inmediatez y espontaneidad que ni siquiera el ceremonialismo más apasionado puede erradicar enteramente de los encuentros cara a cara.

## IV

Marruecos, extrovertido, fluido, activista, masculino, informal hasta el exceso, más próximo a la aridez de Oriente Medio que a la exuberancia del sudeste asiático, una especie de Salvaje Oeste sin los salones ni los transportes de ganado, es en conjunto otro hervidero de *selves*.<sup>\*</sup> En este caso, mi trabajo, que se inició a mediados de los sesenta, se centró en torno a un pueblo moderadamente grande (casi una ciudad pequeña) situado en las estribaciones del Medio Atlas, aproximadamente a unos treinta kilómetros de Fez. Es un antiguo emplazamiento, fundado probablemente en el siglo X, e incluso posiblemente antes. Posee murallas, puentes, esbeltos minaretes que elevan las plataformas de llamada a la oración de la clásica ciudad islámica, y, al menos desde lejos, resulta un lugar bastante bonito, un punto irregularmente ovalado de un blanco deslumbrante en el verde profundo de un oasis de olivares, con las montañas, ásperas y rocosas, cerniéndose inmediatamente a su espalda. Desde dentro resulta menos agradable, aunque sí más excitante: un laberinto de callejones y pasadizos abovedados, tres cuartas partes de los cuales no tienen salida, encajonados por casas y bazares que hacen las veces de murallas, y llenos de una variedad sencillamente asombrosa de seres humanos muy vigorosos. Árabes, bereberes y judíos; sastres, pastores y soldados; oficinistas, mercaderes, gentes de las tribus circundantes; ricos, millonarios, pobres, desahuciados; nativos, inmigrantes, falsos franceses, medievalistas inflexibles, y en algún lugar, y de acuerdo con el censo oficial de 1960, un judío desempleado que era piloto de aeroplanos —el pueblo albergaba una de las colecciones más magníficas de individuos dispares que al menos yo me había encontrado nunca—. En comparación con Sefrou (el nombre del lugar), Manhattan parecía casi monótono.

Puesto que ninguna sociedad reposa sobre excéntricos anónimos que choquen entre sí como bolas de billar, también los marroquíes tienen medios simbólicos por medio de los cuales clasificar a la gente entre sí y formarse una idea de lo que ha de ser una persona. El principal de tales medios —no el único, aunque creo que sí el más importante, y sobre el que deseo hablar aquí— es una forma lingüística peculiar llamada en árabe *nisba*. La palabra deriva de la raíz trilítera *n-s-b*, que podemos traducir por «adscripción», «atribución», «imputación», «relación», «afinidad», «correlación», «conexión», «pa-

\* Plural de *self*. (T.)

rentesco». *Nsīb* significa «pariente político»; *nsab* significa «atribuir o imputar a»; *munāsaba* significa «una relación», «una analogía», «una correspondencia»; *mansūb* significa «pertenecer a», «estar relacionado con»; y así hasta al menos doce derivados, desde *nassāb* (genealogista) hasta *nīsbiya* («relatividad [física]»).

Sin ir más lejos, *nisba* nos remite a una combinación de procesos morfológicos, gramáticos y semánticos que consiste en transformar un sustantivo en lo que llamaríamos un adjetivo relativo, aunque para los árabes es únicamente otro tipo de sustantivo, al que se le debe añadir *ī* (fem. *īya*): *Şefrū/Sefrou-Şefrūwī*/hijo nativo de Sefrou; *Sūs*/región del suroeste marroquí-*Susī*/hombre que viene de aquella región; *Beni Yazgā*/una tribu de las proximidades de Sefrou-*Yazgī*/un miembro de aquella tribu; *Yahūd*/los judíos como pueblo, la judería-*Yahūdī*/un judío; *'Adlun*/apellido de una influyente familia de Sefrou-*'Adlunī*/un miembro de esa familia. Dicho proceder no está limitado a un uso más o menos francamente «étnico», sino que se emplea en una amplia gama de dominios, para atribuir propiedades relacionales a las personas. Por ejemplo, en la ocupación laboral (*hrār/sedarhrārī*/comerciante de seda); en las sectas religiosas (*Darqāwā*/una cofradía mística-*Darqāwī*/un adepto de esa cofradía o de ese estatus espiritual), (*'Alī*/el yerno del Profeta-*'Alawī*/descendiente del yerno del Profeta, y por consiguiente del Profeta).

Ahora bien, una vez establecidas, las *nisba* tienden a incorporarse a los nombres personales —Umar Al-Buhadiwi/Umar de la tribu Buhadu; Muhammed Al-Sussi/Muhammed de la región del Sus—. Esta especie de clasificación atributiva adjetival queda a menudo públicamente impresa en una identidad individual. Fui incapaz de encontrar un sólo caso donde un individuo fuera mejor o peor conocido sin que su *nisba* lo fuese también. Además, probablemente los sefrouis son más ignorantes respecto a la riqueza de un hombre, sus viajes, su carácter personal, el lugar en que vive exactamente, de lo que lo son respecto a su *nisba* —sussi o sefroui, buhadiwi o adluni, harari o darqawi—. (Es muy probable que la *nisba* sea todo lo que se sepa de aquellas mujeres con quienes no se está relacionado —o, más exactamente, que sea todo lo que se puede saber—.) Los *selves* que chocan y se empujan entre sí en los callejones de Sefrou consiguen sus definiciones a partir de las relaciones asociativas que están obligados a mantener con la sociedad que los rodea. Son personas contextualizadas.

Pero la situación es aún más radical que todo esto; las *nisba* representan a los hombres en relación a sus contextos, pero como los

mismos contextos son relativos, también lo son las nisba, y todo el conjunto se eleva, por decirlo de algún modo, hasta un segundo grado: un relativismo cuadrículado. De este modo, en un nivel, todos en Sefrou poseen la misma nisba, cuando menos potencialmente —a saber, sefroui—. No obstante, dentro de Sefrou, una nisba semejante, precisamente porque no discrimina, no podrá escucharse nunca como parte de una designación individual. Sólo fuera de Sefrou la relación con este contexto particular llega a ser identificativa. Dentro de dicha sociedad, el individuo es un adluni, un alawi, un meghrawi, un ngadi, o cualquier otra designación. Y otro tanto sucede dentro de esas categorías: por ejemplo, existen doce nisba diferentes (shakibis, zuinis, etc.) por medio de las cuales los alawis de Sefrou se distinguen entre sí.

El problema en sí está lejos de resultar uniforme: el nivel o tipo de nisba que se emplea y que parece relevante y apropiado (esto es, para aquellos que lo emplean) depende en gran medida de la situación. Un hombre que conocí, que vivía en Sefrou y trabajaba en Fez, pero que pertenecía a la tribu de los Beni Yazgha, asentada en las cercanías —y al linaje de Hima de la subfracción Taghut de la fracción Wulad ben Ydir dentro de ésta— era conocido como sefroui por sus compañeros de trabajo de Fez, como yazghi por todos los habitantes de Sefrou que no eran yazghis, y como ydiri por los Beni Yazghas restantes, excepto por los que pertenecían a la fracción Wulad ben Ydir, que le llamaban taghuti. Por lo que respecta a los escasos taghutis restantes, le llamaban himiwi. Tal es el rumbo que las cosas tomaron en este caso, aunque no es el único que podían haber tomado, pues es probable que deriven en cualquier otra dirección. Si, por casualidad, nuestro amigo viajase a Egipto, se convertiría en un magrebí, la nisba proveniente del término árabe para designar el norte de África. La contextualización social de las personas está generalizada, y, de un modo curiosamente desordenado, es sistemática. Los hombres no flotan como entidades limitadas psíquicamente, separados de sus determinaciones y nombrados singularmente. Tan individualistas, incluso testarudos, como de hecho son los marroquíes, su identidad es un atributo que toman prestado de su escenario.

Ahora bien, como ocurre con ese tipo de realidad javanesa dividida fenoménicamente en los términos interno/externo y culto/inculto, y con los sistemas balineses de títulos categóricos, el método nisba de considerar a las personas —como si fuesen esbozos que esperan ser completados— no es una costumbre aislada, sino parte de un mo-

delo total de vida social. El modelo es, como otros, difícil de caracterizar sucintamente, pero seguramente uno de sus rasgos más destacados sea la introducción en los escenarios públicos de una enorme variedad de hombres que se mantienen cuidadosamente separados en los escenarios privados —un cosmopolitismo incondicional en las calles, un estricto comunismo (del que la famosa mujer recluida no es sino uno de sus ejemplos más notables) en el hogar—. Además, eso se relaciona con el llamado sistema en mosaico, con el que tan a menudo se ha querido caracterizar de forma general al Oriente Medio: fragmentos tallados y coloreados de forma diferente e introducidos por la fuerza en un conjunto irregular para así generar un diseño global complejo en cuyo interior permanezcan sin embargo intactas sus características individuales. Siendo absolutamente diversa, la sociedad marroquí no aborda su diversidad encerrándola en castas, aislándola en tribus, dividiéndola en grupos étnicos o revisitiéndola con algún denominador común como la nacionalidad, aunque, ocasionalmente, todo esto se haya intentado y se intente ahora. En realidad, la aborda distinguiendo, con minuciosa precisión, los contextos —matrimonio, culto, y en un régimen más extenso, el derecho y la educación— dentro de los que los hombres se separan por sus diferencias de aquéllos —trabajo, amistad, política, comercio— en los que, aunque con cautela y con reservas, quedan conectados por éstas.

Un modelo social semejante, un concepto de la conciencia de sí que indica la identidad pública de una forma contextual y relativista, pero que sin embargo lo hace en unos términos —tribal, territorial, lingüístico, religioso, familiar— que se originan en las arenas más privadas e instituidas de la vida y que allí deja una huella profunda y permanente, parecería particularmente adecuado. Además, parecería también que el modelo social crea visualmente este concepto de conciencia de sí, puesto que provoca una situación en la que la gente se influye mutuamente basándose en unas categorías cuyo significado es casi puramente posicional, de localización en el mosaico general, prescindiendo del contenido sustantivo de las categorías, de lo que significan subjetivamente como formas experimentadas de vida, como algo debidamente disimulado en apartamentos, templos y tiendas. Las distinciones de la *nisba* pueden ser más o menos específicas, pueden indicar la posición en el interior del mosaico con destreza o torpeza, y pueden adaptarse a casi cualquier cambio de circunstancias. Pero no pueden cargar más que con las implicaciones más globales y superficiales, referidas a una forma de

nombrar que se asemeja en gran medida a una regla. Llamar a un hombre sefroui es como llamarlo neoyorquino; lo clasifica, pero no lo tipifica; lo sitúa sin describirlo.

Es la capacidad del sistema de la nisba para hacer esto —para crear un armazón dentro del que pueda identificarse a las personas en base a unas características supuestamente inmanentes (habla, sangre, fe, origen, etc.)— y a pesar de todo minimizar el impacto de aquellas características al determinar las relaciones prácticas entre esas personas en mercados, tiendas, oficinas, campos, cafés, baños y caminos, lo que la hace tan fundamental para la concepción marroquí del *self*. Una categorización de tipo nisba conduce, paradójicamente, a un hiperindividualismo en las relaciones públicas, puesto que al proporcionar únicamente un esbozo vago y movedizo de la identidad de los actores —yazghis, adlunis, buhadiwis o cualesquiera que sean— deja el resto, es decir, casi todo, para que sea completado por el proceso de interacción mismo. Lo que hace que el mosaico funcione es la confianza en que, en sus relaciones con los demás, uno puede ser tan pragmático, adaptable, oportunista y generalmente *ad hoc* —un zorro entre zorros, un cocodrilo entre cocodrilos— como quiera, sin riesgo alguno de perder su propia identidad por ello. La conciencia de sí nunca está en peligro, ya que, más allá de las urgencias de la procreación y de la oración, sólo se imponen sus coordenadas.

## V

Ahora, tras abandonar a su suerte los distintos finales de las argumentaciones que sólo he comenzado a esbozar (y que desde luego no he agotado) sobre los diferentes sentidos de conciencia de sí que poseen cerca de noventa millones de personas, quisiera retornar a la cuestión de la clase de información que todo esto (si se plantea adecuadamente) puede ofrecer acerca del «punto de vista del nativo» en Java, Bali y Marruecos. ¿Estamos describiendo usos simbólicos, describiendo percepciones, sentimientos, actitudes, experiencias? ¿Y en qué sentido? ¿Qué pretendemos cuando pretendemos comprender los medios semióticos por los que, en este caso, las personas se definen entre sí? Lo que conocemos, ¿son palabras o espíritus?

Para responder a esta cuestión, creo que en primer lugar es necesario fijarse en el movimiento intelectual característico, en el ritmo conceptual interno de cada uno de estos análisis, y además en el de todos los análisis similares, incluyendo los de Malinowski —es de-

cir, proponer un continuo equilibrio dialéctico entre lo más local del detalle local y lo más global de la estructura global de un modo tal que podamos formularlos en una concepción simultánea—. Al pretender dejar al descubierto el sentido del *self* javanés, balinés o marroquí, se oscila peligrosamente entre el tipo de minucias exóticas (antítesis léxicas, esquemas categóricos, transformaciones morfofonémicas) que hacen incluso que las mejores etnografías resulten tediosas y el tipo de caracterizaciones extensas («quietismo», «dramatismo», «contextualismo») que las hace a todas (aunque especialmente a las más prosaicas de éstas) en cierto modo inverosímiles. Saltando de un lado al otro entre el todo concebido a partir de las partes que lo describen con realismo y las partes concebidas a partir del todo que las motiva, pretendemos, a través de una suerte de movimiento intelectual perpetuo, situar a ambas partes en un contexto en el que se expliquen mutuamente.

Por supuesto, todo esto no es sino la trayectoria ahora familiar de lo que Dilthey llamó en su día el círculo hermenéutico, y mi tesis es simplemente que esta estrategia es fundamental para la interpretación etnográfica, y por consiguiente para la penetración en los modos de pensamiento de otros pueblos, como lo es para la interpretación literaria, histórica, filológica, psicoanalítica o bíblica, o como veremos seguidamente, para ese comentario informal de la experiencia cotidiana que llamamos sentido común. Para seguir el juego del béisbol, uno debe comprender qué es un bate, un *jit*, un *inning*, un defensor izquierda, una presión, una curva pendiente y un campo ajustado, y qué es en su conjunto el juego del que todas esas «cosas» constituyen elementos. Cuando *la explication de texte* de un crítico como Leo Spitzer intenta interpretar la «Ode on a Grecian Urn» de Keats, lo hace preguntándose en repetidas ocasiones las siguientes cuestiones: «¿Qué es el poema en su conjunto?» y «¿qué es lo que Keats ha visto (o ha elegido mostrarnos) exactamente representado en la urna que describe?», para desembocar así en el extremo de una espiral superior de observaciones generales y comentarios específicos mediante la lectura de un poema que es una afirmación del triunfo del modo de percepción estético sobre el histórico. Del mismo modo, cuando un etnógrafo del tipo «significados y símbolos» (tipo al que me adscribo) intenta averiguar lo que un puñado de nativos piensa que es una persona, se mueve de un lado al otro preguntándose: «¿Cuál es la forma general de su vida?» y «¿qué son exactamente los vehículos en los que se encarna esa forma?», desembocando a su vez en el extremo de una especie de espiral similar, pertrechado

con la noción de que ellos ven el *self* como un compuesto, como una persona, o como un punto en un mosaico. No se puede saber qué es *lek* si no se conoce el dramatismo balinés, del mismo modo que no se puede saber qué son los guantes de un receptor si no se sabe qué es el béisbol. Y no se puede saber qué es una organización social en mosaico si no se sabe qué es la *nisba*, al igual que no se puede saber qué es el platonismo de Keats si uno se muestra incapaz de seguir, por usar la formulación del propio Spitzer, el «hilo del discurso intelectual» recogido en fragmentos de frases tales como «figura ática», «forma silente», «novia de la quietud», «pastoral fría», «tiempo de silencio y retardado», «ciudadela pacífica», o «cancioncillas sin matices».

En resumen, las descripciones de las subjetividades de otros pueblos pueden llevarse a cabo sin el recurso a unas supuestas capacidades «más que normales» que nos permitan tanto pasar inadvertidos como generar un clima de cordial camaradería. En estos ámbitos, las capacidades normales, así como su cultivo, son por supuesto esenciales, si es que después de todo queremos que la gente tolere nuestra intrusión en sus vidas y nos considere personas con las que merece la pena hablar. Pero en modo alguno pretendo defender la insensibilidad y espero que no se malinterpreten mis palabras. A pesar del distinto grado de exactitud que pueda tener el sentido que demos a lo que realmente son los informantes de cada uno, éste no proviene de la experiencia de esa aceptación como tal, que forma parte de la biografía propia, y no de la suya. Más bien, proviene de la habilidad que tengamos para construir sus modos de expresión, lo que llamaríamos sus sistemas simbólicos, esa tarea que precisamente la aceptación misma nos permite desarrollar. Pues comprender la forma e influencia de, por emplear un término escabroso una vez más, las vidas internas de los nativos es más entender un proverbio, percibir una alusión, captar una broma —o, como he sugerido antes, leer un poema— que no alcanzar una extraña comunión con éstos.