

ALTERIDADES

Alteridades

ISSN: 0188-7017

alte@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

México

GEERTZ, CLIFFORD

"Desde el punto de vista de los nativos": sobre la naturaleza del conocimiento
antropológico

Alteridades, vol. 1, núm. 1, -, 1991, pp. 102-110

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74746342011>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

“Desde el punto de vista de los nativos”: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico

CLIFFORD GEERTZ *

I

Hace algunos años tuvo lugar un hecho insólito en el dominio de la antropología: una de sus figuras ancestrales puso en entredicho la verosimilitud del trabajo de sus colegas. Tal suceso ocurrió en forma diferida, pues las afirmaciones de referencia corresponden a un mensaje póstumo, publicado *motu proprio* por la viuda de dicho personaje. Y como era de esperarse, algunos individuos, de esos que pertenecen a la clase de los pensadores certeros, se levantó para gritar que ella, una cónyuge endógena (*in-marrer*), había traicionado secretos del clan, profanado un ídolo, y fallado a la facción (¿qué pensarán los neófitos, por no decir los legos?). Y pese a la virulencia de tal reacción (ansiedad ceremonial), el efecto perturbador desatado no pudo ser contenido; aquella maldita cosa ya estaba, después de todo, impresa. Así como James Watson expuso en *The Double Helix* de qué manera se hace la biofísica, en *A Diary in the Strict Sense of the Term* Bronislaw Malinowski relata y por esa vía aporta pruebas en contra de la verosimilitud del trabajo de los antropólogos. El mito del mimetismo del trabajador de campo (camaleón) perfectamente adaptado a sus entornos exóticos, un milagro andante de empatía, tacto, paciencia y cosmopolitismo, fue demolido por el hombre que quizás más hizo para crearlo.

La controversia que surgió en torno a la publicación del *Diario* se centraba en lo anecdótico y, como era de esperarse, no captó la parte esencial del

mensaje. El shock parece haber surgido del mero descubrimiento de que Malinowski no era, para ponerlo en forma delicada, un tipo completamente bueno. Escribió con cierta rudeza —y palabras groseras— en contra de los nativos con los que vivió. De su narración se colige que pasó gran parte de su tiempo deseando estar en otro lugar. Y proyecta una imagen de hombre poco complaciente que nadie había percibido antes (también de consagrado a una vocación extraña hasta el punto de la autoinmolación, pero esto resulta menos notorio). La discusión fue desviada hacia el carácter moral de Malinowski o a la falta de él, y el planteamiento central de su libro —la preocupación genuina con respecto al estudio antropológico— fue ignorado; es decir: si no es, como nos han enseñado a creer, a través de una clase de sensibilidad extraordinaria, y casi prenatural de pensar, de sentir y de percibir la realidad tal como la piensa, siente y percibe un *nativo* (una palabra que uso aquí, me apresuro a decir, “en el estricto sentido del término”), ¿cómo es posible el conocimiento antropológico a ese respecto? El meollo —y la fuerza— de lo expuesto en el *Diario* —que tal vez sólo un etnógrafo en ejercicio pueda apreciarlo en su verdadera dimensión—, no es moral (la idealización moral de los trabajadores de campo es en primer lugar un mero sentimentalismo, o bien un autohalago, o una pretensión del gremio). En esencia, se trata de un asunto de índole epistemológica. Si vamos a aferrarnos —como debemos hacerlo, en mi opinión— a ver las cosas desde el punto de vista de los nativos —lo cual está en entredicho—, ¿en qué posición nos deja la impugnación de nuestra forma de acercamiento psicológico, aquella suerte de identificación trans-

* En *Local Knowledge*, Basic Books, New York, 1983. Traducción del inglés: Pilar Vallés.

cultural con nuestros sujetos? ¿Qué pasa con el *verstehen* cuando desaparece el *einfühlen*?

De hecho, este problema general ha dado origen a discusiones metodológicas durante los últimos diez o quince años; desde ultratumba, la voz de Malinowski toca el asunto no tanto como un dilema profesional, sino como un dilema humano. Han sido varias las formulaciones: "dentro" versus "fuera", o descripciones de "primera persona" versus "tercera persona"; o teorías "fenomenológicas" versus "objetivistas", o "cognoscitivas" versus "de comportamiento"; o tal vez, más comúnmente, análisis "émicos" versus "éticos", esta última se deriva de la distinción en la lingüística entre fonémica y fonética, la fonémica clasifica los sonidos de acuerdo con su función interna en el lenguaje, la fonética los clasifica de acuerdo con sus propiedades acústicas como tales. Pero quizás la manera más simple y directa de plantear la cuestión sea en términos de una distinción propuesta, para sus propios fines, por el psicoanalista Heinz Kohut, entre los conceptos que él llama *experience-near* (próximos a la experiencia) y *experience-distant* (distantes de la experiencia).

Un concepto *experience-near* (próximo a la experiencia) es, de un modo general, un concepto que alguien —un paciente, un sujeto, en nuestro caso un informante— usaría de manera natural y sin esfuerzo para definir lo que él o sus compañeros ven, sienten, piensan, imaginan, etc., y que él comprendería de inmediato cuando otros lo aplicaran de forma similar. Un concepto *experience-distant* (distante de la experiencia) es aquél que los especialistas de una u otra clase —un analista, un experimentador, un etnógrafo, incluso un sacerdote o un ideólogo— emplearían para promover sus objetivos científicos, filosóficos o prácticos. "Amor" es un concepto próximo a la experiencia, "cathexis objetual" es uno distante de la experiencia. "Estratificación social" y tal vez, para la mayoría de las personas, incluso "religión" (y ciertamente "sistema religioso") son distantes de la experiencia; "casta" y "nirvana" son próximos a la experiencia, por lo menos para hindúes y budistas.

Evidentemente, la diferencia es de grado, y no de oposición polar —"temor" es más próximo a la experiencia que "fobia", y "fobia" más próximo a la experiencia que "ego disintónico". Y la diferencia no es, por lo menos en lo que concierne a la antropología (a diferencia de lo que ocurre en la física y en la poesía) una cuestión normativa, en el sentido de que una clase de concepto se prefiera como tal por encima de otra. El uso exclusivo de los conceptos próximos a la experiencia limita al etnógrafo a lo inmediato, y lo enreda en lo vernáculo. El uso exclusivo de los distantes de la experiencia lo deja encallado en abstracciones y asfixiado por la jerga. El punto esencial,

y al que se refirió Malinowski al demostrar que, en el caso de los "nativos", no tienes que serlo para conocerlo, radica en aquello que rige a las dos clases de juego de conceptos en el análisis antropológico. O, más precisamente, cómo, en cada caso, uno tiene que desplegarlos para producir una interpretación de la forma como vive un pueblo, que no está ni aprisionado dentro de sus horizontes mentales —lo que sería el caso de una etnografía de la brujería escrita por una bruja—, ni sistemáticamente sordo a las tonalidades distintivas de su existencia —como una etnografía de la brujería escrita por un geómetra.

Al plantearlo así —en términos de cómo debe conducirse el análisis antropológico y cómo deben enmarcarse sus resultados, en lugar de determinar la constitución psíquica que los antropólogos necesitan— se reduce el misterio de lo que significa "ver las cosas desde el punto de vista de los nativos". Pero no facilita —ni aminorá— la demanda de perceptividad por parte del trabajador de campo. Comprender conceptos que para otra gente son próximos a la experiencia, y hacerlo lo suficientemente bien como para colocarlos en una relación establecida con conceptos distantes de la experiencia que los teóricos han moldeado para capturar los rasgos generales de la vida social, es evidentemente una tarea por lo menos tan delicada, aunque un poco menos mágica, como meterse en la piel de otro. La táctica no consiste en establecer una correspondencia interna del espíritu con el de los informantes, ni en pretender apropiarse de sus almas —y de cualquier modo, tal esfuerzo no les caería del todo bien—, sino en imaginar qué piensan, qué están tramando.

En cierto sentido, por supuesto, nadie puede percibir el mundo como ellos mejor que ellos mismos; de ahí la pasión de nadar en el arroyo de su experiencia, y la ilusión posterior de haberlo realmente realizado. Pero en otro sentido, esa simple perogrullada resulta falsa. La gente usa conceptos próximos a la experiencia espontánea e inconscientemente, es decir, en forma coloquial; no reconocen, excepto fugaz y ocasionalmente, que haya algún "concepto" involucrado. Eso es lo que significa próximo a la experiencia —que las ideas y las realidades que ellos informan están natural e indisolublemente ligadas—.

¿De qué otra forma podrían llamar a un hipopótamo? Por supuesto que los dioses son poderosos, ¿por qué otra razón les temeríamos? El etnógrafo no percibe —y en mi opinión es imposible que perciba— lo mismo que sus informantes. Lo que él percibe, y de una manera no muy segura, es lo que ellos usan para percibir "con" —o "por medio de", o "a través de"... En tierra de ciegos, quienes no son tan imperceptivos como parecen, el tuerto no es rey, sino espectador.

Ahora, para ser un poco más concreto, quiero volver un momento a mi propio trabajo, el cual, a pesar de todos sus errores, tiene por lo menos la virtud de ser mío —lo cual resulta una ventaja considerable en discusiones de este tipo. En las tres sociedades que he estudiado intensamente, la javanesa, la balinesa y la marroquí, uno de mis propósitos ha sido el de determinar cómo la gente que vive ahí se define a sí misma como persona, qué es o qué cabe en la idea que tienen (pero, como dije, sólo a medias se dan cuenta que la tienen) de ser un yo (*self*) al estilo javanés, balinés o marroquí. Y en cada caso, he tratado de llegar a lo más íntimo de las nociones, no imaginándome como uno de ellos: un campesino de arroz, un sheikh tribal, etc., sino buscando y analizando las formas simbólicas —palabras itáge-nes, instituciones, comportamientos— en términos de los cuales, en cada lugar, la gente realmente se representa a sí misma, frente a sí y frente a sus semejantes.

El concepto de persona es, de hecho, una magnífica herramienta para indagar en torno al problema de cómo hacer para hurgar en los cambios de parecer de otras gentes. En primer lugar, uno considera razonable afirmar que existe de una manera reconocible un concepto tal en todos los grupos sociales. Las nociones de persona podrían resultarnos algunas veces un poco extrañas. Por ejemplo, podrían haber quien definiera a las personas como luciérgas danzando nerviosamente por la noche. O bien, algunos elementos esenciales de sus psiques, como el odio, podrían pensarse como alojados en cuerpos negros granulares dentro de sus hígados, que pueden ser descubiertos mediante la autopsia. Podrían compartir sus destinos con bestias *doppelgänger*, de tal manera que cuando la bestia se enferma o muere, ellos enferman o mueren también. Pero por lo menos alguno de los rasgos de cualquier concepción de individuo humano, como opuesto a una roca, a un animal, a una tormenta o a un dios, es, hasta donde puedo ver, universal. Ahora bien, así como lo sugieren estos ejemplos improvisados, las verdaderas concepciones varían de un grupo a otro, y con frecuencia las divergencias son muy tajantes. La concepción occidental de la persona como un universo motivacional y cognoscitivo limitado, único, más o menos integrado, un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado como un todo distintivo y situado contrastantemente tanto frente a otras totalidades parecidas, como frente a sus entornos sociales y naturales es, por más indudable que pueda parecernos, una idea más bien peculiar dentro del contexto de las culturas del mundo. En lugar de tratar de situar la experiencia de otros en los marcos de esta concepción, entenderlos exige ver sus expe-

riencias en el marco de su propia idea de lo que es la identidad (*selfhood*). Y por lo menos en los casos de Java, Bali, y Marruecos, esa idea difiere marcadamente no sólo con respecto a la nuestra, sino una respecto de la otra, en una forma no menos dramática ni menos instructiva.

II

En Java, donde trabajé en los años cincuenta, estudié un lugar pequeño, una especie de cabecera de distrito provinciana y desarrapada; dos calles sin sombra de tiendas y oficinas de madera blancas deslavadas, e incluso chozas de bambú menos sólidas, amontonadas a troche y moche detrás de ellas, todo rodeado por un gran semicírculo de aldeas arroceras apiñadas densamente. La tierra era insuficiente, el trabajo escaso, la política inestable, la salud pobre, los precios iban en aumento y la vida en su conjunto lejos de ser promisoria; una especie de estancamiento agitado en el que, alguna vez, pensando en una mezcla curiosa de fragmentos tomados a préstamo de la modernidad y las exhaustas reliquias de la tradición, características del lugar, describí que el futuro parecía casi tan remoto como el pasado. Ahora bien, en medio de esta escena deprimente, había una vitalidad intelectual verdaderamente sorprendente, realmente una pasión filosófica, y además una pasión popular, para seguirles la pista a los enigmas de la existencia hasta el mismo fondo. Campesinos cesantes discutían sobre la libertad de decisión; comerciantes iletrados disertaban con respecto a las propiedades de Dios; trabajadores ordinarios exponían teorías acerca de las relaciones entre la razón y la pasión, la naturaleza del tiempo, o la confiabilidad de los sentidos. Y tal vez de manera más importante, el problema del yo (*self*) —su naturaleza, función y modo de operar— se seguía con la clase de intensidad reflexiva que podríamos encontrar entre nosotros solamente, claro, en los círculos más refinados.

Las ideas centrales en cuyos términos procedió esta reflexión, y que por tanto definían sus límites y el sentido javanés de lo que es una persona, fueron dispuestos en dos ámbitos contrastantes, fundamentalmente religiosos: uno entre "dentro" y "fuera" y otro entre "refinado" y "vulgar". Estas glosas son, por supuesto, burdas e imprecisas; toda la discusión se centró en determinar exactamente lo que significan los términos involucrados, en seleccionar sus matices de significado. Pero conjuntamente formaron una concepción distintiva del yo (*self*) que, lejos de ser meramente teórica, era de hecho aquella en

cuyos términos los javaneses se percibían uno a otro y, por supuesto, a sí mismos.

Los términos "dentro"/"fuera", *batin* y *lair* (términos tomados prestados, de hecho, de la tradición sufi del misticismo musulmán, pero retrabajados localmente) se refieren, por un lado, al ámbito sentido de la experiencia humana y, por otro, al ámbito observable del comportamiento humano. Uno se apresura a decir que ambos son ajenos a las nociones de "alma" y "cuerpo" en el sentido que nosotros les damos, y para los cuales existen otros términos distintos con otras implicaciones diferentes. *Batin*, el término para "dentro", no se refiere a un sitio disociado de espiritualidad encapsulada, desprendido o desprendible del cuerpo o, de hecho, a una unidad limitada en absoluto, sino a la vida emocional de los seres humanos tomados en general. *Batin* comprende el torrente versátil y confuso del sentimiento subjetivo percibido directamente en toda su inmediatez fenomenológica, pero considerado, por lo menos en sus raíces, como idéntico en todos los individuos, cuya individualidad borra entonces. Y de manera similar, *lair*, el término "fuera", no tiene nada que ver con el cuerpo como un objeto, ni siquiera como un objeto experimentado. Más bien se refiere a esa parte de la vida humana que se limitan a estudiar en nuestra cultura los partidarios estrictos de la teoría del comportamiento —acciones externas, movimientos, posturas, habla—, una vez más concebidas como invariables en su esencia, de un individuo a otro. Estas dos clases de fenómenos —sentimientos internos y acciones externas— son entonces consideradas no como funciones de unos a otros, sino como ámbitos independientes de ser, para ser dispuestos en un orden adecuado en forma independiente.

Es en relación con este "ordenamiento adecuado", que entra en juego el contraste entre *alus*, el término que significa "puro", "refinado", "pulido", "exquisito", "etéreo", "sutil", "civilizado", "liso"; y *kasar*, el término que significa "descortés", "áspero", "incivilizado", "soez", "insensato", "vulgar". El objetivo es ser *alus* en ambos ámbitos separados del yo (*self*). En el ámbito interno esto se lograría a través de la disciplina religiosa, mística casi en su totalidad. En el ámbito externo se lograría a través de la etiqueta, cuyas reglas no están aquí sólo extraordinariamente elaboradas, sino que tienen la fuerza de la ley. A través de la meditación el hombre civilizado debilita su vida emocional hasta una especie de susurro constante; a través de la etiqueta, él protege esa vida de disruptores externos y regulariza su comportamiento externo de tal forma que a otros les parece como una serie de movimientos coreográficos predecibles, tranquilos, elegantes y más bien vacíos, y formas de hablar establecidas.

A todo esto podría añadirse mucho más, porque relaciona tanto una ontología como una estética. Pero en lo que concierne a nuestro problema, el resultado es una concepción bifurcada del yo (*self*), sentimiento medio gesticulado, gesto medio sentido. Un mundo interno de emoción sosegada y un mundo externo de comportamiento adaptado se confrontan mutuamente como ámbitos nítidamente diferenciados, y cualquier persona particular es sólo el *locus* momentáneo, por decirlo así, de esa confrontación, una expresión pasajera de su permanente existencia, de su permanente separación, y de su permanente necesidad de ser mantenida en su propio orden. Sólo cuando usted haya visto, como yo, a un hombre joven, enfrentar la muerte repentina e inexplicable de su esposa, —una mujer que él había criado, de hecho, desde la infancia y que constituyera el centro de su vida— saludando a todo el mundo con una sonrisa tibia y dando disculpas formales por la ausencia de ella, tratando de nivelar, por medio de técnicas místicas, como el mismo lo dijo, las colinas y valles de su emoción a un nivel plano ("Eso es lo que tiene que hacer", me dijo, "calmarse por dentro y por fuera"); sólo entonces podrá captar nuestras nociones de honestidad intrínseca, de profundo sentimiento y a la importancia moral de la sinceridad personal, a tomar con seriedad la posibilidad de esta concepción de identidad (*selfhood*) y a apreciar, por más inaccesible que sea para usted, su propia fuerza.

III

Bali, donde trabajé en otro pequeño poblado provincial, aunque menos dejado de la mano de Dios; y también, más tarde, en un poblado del altiplano, de artesanos de instrumentos musicales de alta calidad es, por supuesto, en muchos sentidos, similar a Java —ambos pueblos compartieron una cultura común hasta el siglo xv. En un nivel más profundo, las diferencias son notables. Mientras Bali continuó siendo hindú, Java fue islamizada, al menos nominalmente. La intrincada y obsesiva vida ritual —hindú, budista, y polinesia en proporciones casi iguales— cuyo desarrollo fue más o menos interrumpido en Java —lo cual permitió que su espíritu hindú se tornara reflexivo y fenomenológico, incluso quietista, de la forma que acabo de describir—, floreció en Bali hasta alcanzar niveles de una escala y extravagancia que han pasmado al mundo, y han hecho de los balineses un pueblo dramatúrgico con un yo (*self*) complementario. Lo que es filosofía en Java, es teatro en Bali.

Como resultado, hay en Bali un intento persistente y sistemático de estilizar todos los aspectos de



la expresión personal, hasta el punto donde la idiosincrasia, lo característico del individuo, simplemente por ser quien es, física, psicológica o biográficamente, es silenciado, sacrificado en aras del papel que le corresponde representar en lo que se considera el continuo y nunca cambiante espectáculo que es la vida balinesa. Son los *dramatis personae*, no los actores, quienes perduran; de hecho, son aquéllos quienes realmente existen, en el verdadero sentido. Físicamente, los hombres vienen y van, meros incidentes en una historia prestablecida, sin importancia real ni para ellos mismos. Pero las máscaras que usan, el escenario que ocupan, los papeles que tienen, y lo más importante, el espectáculo que montan permanece, e incluye no la fachada, sino la sustancia de las cosas, y en una proporción no menor el yo (*self*). La visión de actor veterano de Shakespeare de la vanidad de la acción frente a la mortalidad —todo el mundo es un escenario y nosotros sólo pobres actores, contentos de pavonear nuestro momento, etc.—, no tiene sentido aquí. No hay ninguna simulación; por supuesto, los actores perecen, pero la obra no, y es esta última, la actuación más que el actor, lo que realmente importa.

Además, todo esto se lleva a cabo no en términos de un estado de ánimo general que de alguna manera capta el antropólogo en su versatilidad espiritual, sino a través de un conjunto de formas simbólicas fácilmente observables: un repertorio elaborado de designaciones y títulos. Los balineses tienen por lo menos media docena de etiquetas adscriptivas, fijas, y absolutas que una persona puede aplicar a otra (o, por supuesto, a sí misma) para ubicarla entre sus compañeros. Hay marcadores de orden de nacimiento, términos de parentesco, títulos de casta, indicadores sexuales, etc., cada uno de los cuales consta no de una mera colección de marcas útiles, sino de un distintivo y limitado sistema terminológico internamente muy complejo. Cuando uno aplica una de estas designaciones o títulos (o, como es más común,

varios al mismo tiempo) a alguien, lo define así como un punto determinado en un patrón fijo, como el ocupante temporal de un *locus* cultural particular, bastante atemporal. Para identificar a alguien, a ti mismo o a alguien más, en Bali, basta con localizarlo dentro del reparto acostumbrado de los personajes —"rey", "abuela", "tercer-nacido", "Brahmán"— cuyo drama social está inevitablemente compuesto, como en cualquier obra de una compañía de repertorio callejera —*Charley's Aunt or Springtime for Henry*.

El drama por supuesto no es farsa, y especialmente no es farsa travestista, aunque existan esos elementos en él. Es un estatuto de jerarquía, un teatro de estatus. Pero eso, aunque crítico, es impertinente aquí. La cuestión inmediata es que, tanto en su estructura como en su modo de operación, los sistemas terminológicos conducen a una visión de la persona humana como de un representante apropiado de un tipo genérico, no como de una criatura única con un destino privado. Ver cómo lo hacen, cómo tienden a oscurecer las meras materialidades —biológicas, psicológicas, históricas— de la existencia individual a favor de cualidades de estatus estandarizadas, entrañaría un análisis extensivo. Pero tal vez un simple ejemplo, el más simple y además simplificado, sea suficiente para sugerir el modelo.

Todos los balineses reciben lo que podría llamarse nombres de orden de nacimiento. Existen cuatro de estos nombres: "primer-nacido", "segundo-nacido", "tercer-nacido", "cuarto-nacido"; después de los cuales se reciclan, de manera que el bebé que nace en quinto lugar se le vuelve a llamar "primer-nacido", al sexto "segundo-nacido", etc. Además estos nombres se asignan independientemente de los destinos de los niños. Los niños muertos, incluso los que nacen muertos, también cuentan, de tal forma que en esta sociedad, todavía con una alta tasa de nacimientos y alta mortalidad, los nombres realmente no dicen nada muy confiable con respecto a las relaciones de

orden de nacimiento de individuos concretos. Dentro de un conjunto de hermanos que viven, alguien llamado "primer-nacido" podría ser realmente el primero, el quinto o el noveno-nacido, o si alguien falta, podría ser cualquiera en medio, y alguien llamado "segundo-nacido" podría, de hecho, ser más grande. El sistema de nombres por orden de nacimiento no identifica a los individuos como individuos, ni se trata de que lo haga; lo que sí, sugiere que en todas las parejas procreadoras, los nacimientos forman una sucesión circular de "primeros", "segundos", "terceros" y "cuartos", una réplica interminable de cuatro niveles de una forma imperecedera. Físicamente los hombres aparecen y desaparecen como esímeros que son, pero socialmente las figuras actuantes permanecen eternamente las mismas como nuevos "primeros", "segundos", y sucesivamente emergen, del mundo atemporal de los dioses, para remplazar a aquellos que, muriendo, se disuelven una vez más en él. Todas las designaciones y sistemas de títulos, yo argumentaría, funcionan de la misma manera: representan los aspectos más saturados en el tiempo de la condición humana, pero como ingredientes en un presente teatral, eterno.

Este sentido que tienen los balineses de estar siempre en un escenario no es ni vago ni inefable. Está, de hecho, resumido en lo que es uno de sus conceptos más próximos a la experiencia: *lek*. *Lek* ha sido traducido de varias maneras o mal traducido ("vergüenza" es el intento más común); pero lo que realmente significa está más cerca de lo que llamamos pánico escénico. El pánico escénico consiste, por supuesto, en el terror por falta de experiencia o de autocontrol, o tal vez por un mero accidente, de que no se mantenga una ilusión estética y que el actor se muestre a través de su papel. La distancia estética se colapsa, el público (y el actor) pierden de vista a Hamlet y ven, incómodamente para todos los interesados, a un torpe John Smith que dolorosamente fracasó en su papel de Príncipe de Dinamarca. En Bali es el mismo caso: lo que se teme es que falle la representación a la que se entrega una localidad cultural y que la personalidad —como nosotros la llamaríamos, aunque, por supuesto, no los balineses, ya que ellos no creen en algo así— del individuo se abra paso para disolver su identidad pública estandarizada. Cuando esto sucede, como ocurre a veces, la inmediatez de ese momento se siente con extrema intensidad y los hombres se convierten, repentinamente y sin desecharlo, en seres vivientes, apresados en una turbación mutua, al igual que reaccionarían al encontrarse desnudos frente a frente. Es el temor al *saux pas*, con muchas más probabilidades de que ocurra, dada la extraordinaria ritualización de la vida cotidiana, lo cual mantiene

las relaciones sociales en sus rieles deliberadamente angostados para proteger el sentido dramático del *yo* (*self*) contra las amenazas disruptivas implícitas en lo inmediato y en lo espontáneo; incluso la solemnidad más pasional no puede erradicar completamente los encuentros frente a frente.

IV

Marruecos, un país del medio oriente y seco, y no del este asiático y húmedo, extrovertido, fluido, activista, masculino y excesivamente informal, un lugar parecido al viejo oeste pero sin sus cantinas, ni manadas de ganado, es un mundo totalmente distinto del mío. Mi trabajo ahí, que empecé a mediados de los sesenta, se ha centrado alrededor de un pueblo moderadamente grande, o pequeña ciudad, en las colinas al pie de las montañas del Atlas mediano, aproximadamente 32 kilómetros al sur de Fez. Es un lugar viejo, probablemente fundado en el siglo X, o incluso antes, con muros, puentes, delgados alminares desde donde se llama a la oración en un pueblo musulmán clásico; a la distancia, de cualquier forma, el lugar resulta agradable a la vista: un óvalo irregular de un blanco encogedor situado en un profundo mar verde, un oasis de olivares; las montañas broncineas y rocosas se levantan inmediatamente detrás de él. De cerca es menos atractivo, aunque más excitante: un laberinto de pasajes y callejones, tres cuartas partes de ellos sin salida, aprisionados por edificios como muros y tiendas en las esquinas, pobladas por una asombrosa variedad de seres humanos. Árabes, bereberes, y judíos; sastres, pastores y soldados; gente fuera de oficinas, de los mercados, de las tribus; ricos, opulentos, pobres, paupérrimos; locales, inmigrantes, remedos de franceses, medievalistas inflexibles, y en algún lugar, según el *census* oficial del gobierno de 1960, un piloto aviador judío desempleado. Junto a Sefrou (el nombre del lugar), Manhattan parece casi monótona.

Ninguna sociedad, hasta donde sé, carece de medios simbólicos para dividir a la gente una de otra y formarse una idea de lo que es ser una persona. El principal de estos medios —no el único, pero creo que el más importante y del que quiero hablar en particular aquí— es una forma lingüística peculiar llamada en árabe el *nisba*. La palabra se deriva de la raíz de tres letras, *n-s-b-*, para "adscripción", "atribución", "imputación", "relación", "afinidad", "correlación", "conexión", parentesco". *Nsib* significa "in-law" (parentesco político); *nsab* significa "atribuir o imputar a"; *munasaba* significa "una relación", "una analogía", "una correspondencia"; *mansub* significa "ser de", "pertenece a"; y así sucesivamente, hasta por

lo menos una docena de derivativos, desde *nassab* ("genealogista") hasta *nisbiya* ("relatividad (física)").

Nisba en sí misma, entonces, se refiere a un proceso de combinación morfológica, gramatical y semántica que consiste en transformar un sustantivo en lo que nosotros llamaríamos un adjetivo relativo pero que para los árabes es sólo otra clase de sustantivo por la adición de *i* (f., *iya*): *Sefru/Sefrou-Sefruwi/nativo de Sefrou; Sus/*región del suroeste de marruecos-*Susi/hombre que viene de esa región; Beni Yazga/una tribu cerca de Sefrou-Yazgi/un miembro de esa tribu; Yahud/los judíos como un pueblo, Jewry-Yahudi/un judío; 'Adlun/apellido de una prominente familia Sefrou-'Adluni/un miembro de esa familia.* Pero tampoco este procedimiento se circunscribe a este uso más o menos "etnicista" directo, sino que se emplea en una amplia gama de ámbitos para atribuir propiedades de relación a las personas. Por ejemplo, ocupación (*hrar/seda -hrai/comerciante de seda); secta religiosa (Darqawa/una hermandad mística-Darqawi/un adepto de esa hermandad o estatus espiritual), ('Ali/el yerno del Profeta-Alawi/*descendiente del yerno del Profeta, y por lo tanto del Profeta).

Ahora, una vez formados, los nisbas tienden a incorporarse en nombres personales —Umar Al-Buhadiwi/Umar de la Tribu Budahu; Muhammed Al-Sussi/Muhammed de la Región Sus —esta clasificación adjetival atributiva se estampa bastante abiertamente en la identidad de un individuo. No me fue posible encontrar un solo caso en el que un individuo fuera conocido en general, o se refirieran a él, pero cuyo nisba (de él o de ella) no se conociera. Ciertamente, es mucho más probable que los Sefrouis ignoren qué tan acomodado es un hombre, cuánto tiempo ha estado entre ellos, cuál es su carácter personal, o dónde vive exactamente, a que ignoren cuál es su nisba —Sussi o Sefroui, Buhadiwi o Adluni, Harari o Darqawi. (De las mujeres que no son sus parientes también es probable que esto sea lo único que conozcan —o más exactamente que sea lo único que se les permita saber de ellas). Los seres que se topan y se codean unos con otros en los callejones de Sefrou obtienen sus definiciones de las relaciones asociativas que se les imputan con respecto a la sociedad que los rodea. Son personas con contexto.

Pero la situación es incluso más radical; los nisbas hacen que los hombres sean relativos a sus contextos; pero como los mismos contextos son relativos, también lo son los nisbas, y toda la cuestión se eleva, por decirlo así, a la segunda potencia: al relativismo al cuadrado. Entonces, en un nivel, todo mundo en Sefrou tiene el mismo nisba, o por lo menos el potencial de él —es decir, Sefroui. Sin embargo, entre

los Sefrou ese nisba, precisamente porque no discrimina, nunca se escuchará como parte de la designación de un individuo. Es sólo fuera de los Sefrou que la relación a ese contexto particular se vuelve signo de identidad. Dentro de éste, fulano es un Adluni, un Alawi, un Meghrawi, un Ngadi, o lo que sea. Y de manera similar, dentro de estas categorías, hay, por ejemplo, doce nisbas diferentes (Shakibis, Zuinis, etc.) por medio de los cuales los Sefrou Alawis se distinguen uno de otro entre ellos mismos.

Toda esto está lejos de ser regular: qué nivel o clase de nisba se utilice o parezca relevante y apropiado (esto es, a los usuarios) depende en buena medida de la situación. Conocí a un hombre que vivía en Sefrou y trabajaba en Fez, pero venía de la tribu Beni Yazgha asentada en las cercanías —y del linaje Hima de la subfracción Taghut de la fracción Wulad Ben Ydir dentro de ella— se le conocía como Sefroui por sus compañeros de trabajo en Fèz, como un Yazghi por todos los no-Yazghis en Sefrou, por un Ydiri por los otros Beni Yazghas de los alrededores, excepto por aquellos que eran ellos mismos de la fracción Wulad Ben Ydir, que lo llamaban un Taghuti. Y por lo que se refiere a los pocos otros Taghutis, lo llaman un Hiwi. Las cosas llegaban hasta este punto y no tan lejos como podrían ir, en cualquier dirección. Si por casualidad nuestro amigo viajara a Egipto se convertiría en un Maghrebi, el nisba que se forma del término arábigo para el Norte de África. La contextualización social de las personas es penetrante, y curiosamente, en su forma no metódica ni sistemática. Los hombres no flotan como entidades psíquicas delimitadas, desprendidas de sus entornos y nombradas singularmente. Con lo individualistas e incluso voluntariosos que son los marroquíes, de hecho, su identidad es un atributo que ellos toman prestado de su entorno.

Ahora, al igual que con la especie de realidad fenomenológica javanesa que divide: dentro/fuera, liso/áspero, y los sistemas de títulos balineses que absolutizan, la forma nisba de ver a las personas —como si fueran esbozos que esperan ser llenados— no es una costumbre aislada, sino una parte de un patrón global de la vida social. Este patrón es, como los otros, difícil de caracterizar sucintamente, pero de seguro uno de sus rasgos sobresalientes es un vuelco promiscuo en los escenarios públicos de variedades de hombres mantenidos cuidadosamente segregados en los privados —el cosmopolitismo total en las calles, communalismo estricto (en el que la famosa mujer recluida es sólo el índice más notable) en el hogar. Éste es, de hecho, el llamado sistema mosaico de organización social que tan a menudo se considera característico del Medio Oriente: piezas de diferentes formas y colores ensambladas juntas, irre-

gularmente, para generar un diseño conjunto intrincado, dentro del cual su diferenciación individual permanece intacta, a pesar de todo. Nada que no sea diverso, la sociedad marroquí no enfrenta su diversidad lacrándola en castas, aislando en tribus, dividiéndola en grupos étnicos, o cubriendola con un concepto común denominador de nacionalidad, aunque, en forma intermitente, todos se han probado de vez en cuando. Le hace frente (a su diversidad) distinguiendo, con elaborada precisión, los contextos —matrimonio, veneración, y hasta un cierto punto la dieta, las leyes, y la educación— en los cuales los hombres se separan por sus diferencias, y aquellos —trabajo, amistad, política, comercio— donde, que por más cautelosa o condicionalmente que sea, se unen por ellos.

Para este patrón social, parecería particularmente apropiado un concepto de identidad (*selfhood*) que marca la identidad pública contextual y relativamente, pero lo hace en términos —tribales, territoriales, lingüísticos, religiosos, familiares— que surgen de las áreas más privadas y estables de la vida y tienen una profunda y permanente resonancia ahí. De hecho, el patrón social parecería crear virtualmente este concepto de identidad (*selfhood*), ya que produce una situación donde la gente interactúa en términos de categorías cuyo significado es casi puramente posicional, de localización en el mosaico global, dejando a un lado el contenido sustancial de las categorías —lo que significan subjetivamente como formas experimentadas de la vida—, como algo propiamente encubierto en departamentos, templos y tiendas. Las discriminaciones nisba pueden ser más o menos específicas, pueden indicar burda o finamente localización dentro del mosaico, y pueden adaptarse a casi cualquier cambio de circunstancia. Pero no pueden llevar consigo más que un esbozo de las implicaciones de cómo serían realmente los hombres así llamados. Llamar a un hombre Sefroui es como llamarlo franciscano: lo clasifica, pero no lo tipifica; lo ubica sin retratarlo.

Es la capacidad del sistema nisba la que hace esto —crear un marco dentro del cual las personas pueden ser identificadas en términos de supuestas características inmanentes (habla, sangre, fe, origen, y el resto)— y al mismo tiempo la minimización del impacto de esas características, al determinar las relaciones prácticas entre esas personas en los mercados, las tiendas, las oficinas, los campos, los cafés, los baños y los caminos, es lo que lo hace tan central la idea marroquí del yo (*self*). Las categorizaciones del tipo nisba llevan, paradójicamente, a un hiperindividualismo en las relaciones públicas, debido a que al proveer sólo un boceto vacío, y esa desviación, de quienes son los actores —Yazghis, Adlunis, Buhadi-

wis o lo que sea— deja el resto, esto es, casi todo, a ser llenado por el proceso mismo de interacción. Lo que hace que el mosaico funcione es la seguridad de que uno puede ser tan absolutamente pragmático, adaptado, oportunista y en forma general *ad hoc* en las relaciones mutuas —un zorro entre los zorros, un cocodrilo entre los cocodrilos— tanto como uno quiera, sin ningún riesgo de perder el sentido de quién es uno. La identidad (*selfhood*) nunca está en peligro porque, fuera de las inmediaciones de la procreación y del rezo, sólo sus coordenadas se mantienen.

V

Ahora, sin tratar de atar las docenas de cabos sueltos que no sólo he dejado colgando en estos relatos, más bien apresurados, de los sentidos de la identidad (*selfhood*) de casi 90 millones de personas, sino que sin duda he deshilachado todavía más, permítasenos regresar a lo que todo esto podría decírnos si se observara adecuadamente, acerca del “punto de vista de los nativos” en Java, Bali y Marruecos. Al describir los usos de los símbolos, ¿acaso estamos describiendo percepciones, sentimientos, aspectos, experiencias, y en qué sentido; qué afirmamos cuando decimos comprender los medios semióticos por los que, en este caso, las personas se definen mutuamente? ¿Conocemos palabras, o conocemos mentes?

Para responder a esta pregunta, es necesario, creo, primero notar el movimiento intelectual característico, el ritmo conceptual interno, en cada uno de estos análisis, y de hecho en todos los similares, incluyendo a los de Malinowski —es decir, el continuo golpeteo dialéctico entre el detalle más local de los detalles locales y las estructura más global de las estructuras globales, de tal forma de poderlas observar simultáneamente. Al tratar de descubrir el sentido del yo (*self*) de los javaneses, de los balineses y de los marroquíes, uno oscila incesantemente entre las clases de minucias exóticas (antítesis léxicas, esquemas categoriales, transformaciones morfológicas) que imprimen dificultad a la lectura incluso de las mejores etnografías, y la clase de caracterizaciones vagas (“quietismo”, “dramatismo”, “contextualismo”) que las vuelven de alguna manera inverosímiles, sobre todo a las más pedestres. Al ir y venir entre el todo —concebido por las partes— que lo actualiza y las partes —concebidas por el todo— que las motiva, intentamos transformalas, por una especie de moción intelectual perpetua, en explicaciones mutuas.

Todo esto no es más, por supuesto, que la trayectoria ahora familiar de lo que Dilthey llamó el círculo hermenéutico, y mi argumento aquí es simplemente



hermenéutico, y mi argumento aquí es simplemente que resulta tan central para la interpretación etnográfica, y por ello mismo para la penetración de los modos de pensar de otros pueblos, como lo es para la interpretación literaria, histórica, filosófica, psicoanalítica o bíblica, o para la anotación informal de la experiencia cotidiana que llamamos sentido común. Para poder seguir un juego de beisbol, uno debe entender lo que es un bat, un hit, una entrada, un jardinero izquierdo, un juego apretado, una curva hacia abajo y un cuadro cerrado, y de qué se trata el juego cuyos elementos son todas estas "cosas". Cuando una *explication de texte* crítica, como los intentos de Leo Spitzer de interpretar la "Ode on a Grecian Urn" de Keats, lo hace preguntándose en forma repetitiva la pregunta alternante "¿de qué se trata todo el poema?" y "¿qué ha visto representado exactamente Keats (o elegido mostrarnos) en la urna que está describiendo?", emergiendo al final de una espiral progresiva de observaciones generales y comentarios específicos con una lectura del poema como una afirmación del triunfo de una moda estética de percepción sobre la histórica. De la misma manera, cuando un etnógrafo de significados-y-símbolos, como yo mismo, intenta encontrar la concepción de un conjunto de nativos con respecto a lo que es una persona, va y viene preguntándose entre: "¿cuál es la forma general de su vida?" y "¿cuáles son

exactamente los vehículos en los que se encarna esa forma?", y emerge al final de una clase de espiral similar con la noción de que ellos ven al yo (*self*) como un compuesto, una persona, o un punto en un patrón. Nadie puede saber lo que es un *lek*, si ignora lo que es el dramatismo balinés, o no puede saber lo que es un guante de cacher si ignora qué es el beisbol; ni qué es una organización social mosaico, si ignora qué es un nisba; ni conocer el platonismo de Keats si es incapaz de entender, para usar la propia formulación de Spitzer, la "trama intelectual de pensamiento" capturada en fragmentos de frases tales como: "forma Ática", "forma silenciosa", "novia de la quietud", "pastoral fría", "silencio y tiempo lento", "citadela de paz", o "cantinelas sin tono".

En resumen, los relatos de las subjetividades de otros pueblos pueden construirse sin recurrir a presunciones de capacidades más que normales para el aniquilamiento del ego y para relacionarse con los semejantes. Las capacidades normales a este respecto son, por supuesto, esenciales, tanto como su cultivo, si pretendemos que la gente tolere del todo nuestras intrusiones dentro de sus vidas, y nos acepte como personas con las que vale la pena hablar. Ciertamente no estoy argumentando aquí en favor de la insensibilidad, y espero no haberlo demostrado. Pero cualquiera que sea el sentido preciso o semipreciso que alcance a formular el antropólogo con respecto a lo que son realmente sus informantes, ese conocimiento no proviene ciertamente de la experiencia de aceptación en sí, pues ésta forma parte de la biografía del investigador, no de los sujetos de estudio. El conocimiento proviene estrictamente de la habilidad para interpretar sus modos de expresión, de lo que podría llamarse sus sistemas simbólicos, lo cual está condicionado por la aceptación. Comprender la forma y presión de —para usar el peligroso término una vez más—, la vida interna de los nativos es más parecido a entender un proverbio, darse por aludido, entender un chiste —o como he sugerido, leer un poema— que a comulgar.