

JACK GOODY

*EL HOMBRE,
LA ESCRITURA
Y LA MUERTE*

Conversación
con Pierre-Emmanuel Dauzat

TRADUCCIÓN DE MINGUS B. FORMENTOR

Ediciones Península

Barcelona

La edición original de esta obra fue publicada en 1996
por Les Belles Lettres,
con el título *L'Homme, l'Écriture et la Mort*.

© 1996, Les Belles Lettres.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos, así como la exportación e importación de esos ejemplares para su distribución en venta fuera del ámbito de la Unión Europea.

Diseño de la cubierta: Llorenç Marquès.
Fotografía de la cubierta: © Xavier Riba.

Primera edición: enero de 1998.
© de la traducción: Domènec Bergadà Formento, 1998.
© de esta edición: Ediciones Península s.a.,
Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.
E-MAIL: edicions_62 @ bcn.servicom.es
INTERNET: <http://www.partal.com/Ed62>

Impreso en Romanyà/Valls s.a., Plaça Verdaguer 1, Capellades.
Depósito legal: B. 48.382-1997.
ISBN: 84-8307-080-4.

cultura Libre

CONTENIDO

Prólogo, por Pierre-Emmanuel Dauzat	7
I. Una juventud inglesa	13
II. La guerra ha terminado: una vocación de antropólogo	40
III. De la historia a la antropología: una mirada sobre las antropologías británica y francesa	54
IV. África	76
V. Cómo se escribe la antropología	92
VI. La familia, los vivos y los muertos	104
VII. La invención del <i>bagre</i>	120
VIII. La escritura y sus consecuencias	141
Apostilla: Paseos antropológicos	163
Bibliografía	173

PRÓLOGO

Llevó su estupidez al maestro artesano: «¿Podrías retocármela para hacer de ella una inteligencia?». Y le respondió el maestro: «Sí, pero le quedarán rebabas».

STANISLAW JERZY LEC,
Pensamientos despeinados

«Hay ciencias estériles y espinosas, la mayor parte de ellas forjadas por la imprenta, y deben dejarse en manos de quienes sirven al mundo», aconsejaba Montaigne antes de distinguir entre los libros que se inclinaba a apreciar, «los placenteros o fáciles, que me excitan y cosquillean o los que me consuelan y aconsejan acerca de cómo manejar mi vida y mi muerte».

Para quien haya recorrido los territorios del hombre entre Roger Caillois y E. M. Cioran, entre *La edad del hombre* y *Tristes trópicos*, el descubrimiento de la obra de Jack Goody no puede por menos que «cosquillear los sentidos (...) hasta llevarlos muy cerca de la alegría» de que nos habla Descartes en *Las pasiones del alma*.

Si bien Jack Goody presenta todos los síntomas del universitario, del mandarín intelectual, aunque sus obras transpiran ese impecable pedigrí requerido por las instituciones, forzoso es admitir que ha sabido dedicarles, para decirlo en los términos del autor de los *Ensayos*, «todo el afán necesario (...) como para mantenernos en vilo» y que sus páginas transpiran una experiencia humana poco común.

Sea cual sea el tema abordado—la escritura, los vivos y los muertos, la cocina, la cultura de las flores, la familia, el icono, etc.—tanto sus ensayos como sus compilaciones lo mismo buscan al especialista que al aficionado ilustrado, a quien cada uno de sus libros le abre las puertas de una biblioteca entera. (Menudo retrato hubiese podido hacer Borges de ese peculiar enciclopedismo.)

De hecho, y para hablar en los términos de Eckermann, «si se consideran mis orígenes y la insuficiencia de mis estudios», la idea de las conversaciones con Goody sólo podía nacer de una admiración jamás desmentida desde que descubrí *Death, pro-*

perty and ancestors, texto que me hizo entender la afirmación de Auguste Comte de que «el mundo está hecho más de muertos que de vivos». Después vino, en 1979, la aparición en francés de *La razón gráfica*, muy pronto convertido en Francia en una especie de «libro de culto», con todo lo que esto significa de malentendidos y aproximaciones.¹ Más recientemente, la traducción de *La cultura de las flores* habrá desconcertado una vez más a sus lectores, al tiempo que le acercaba a un nuevo público.

En los últimos quince años los lectores británicos han tenido acceso a una verdadera avalancha de ensayos de todo tipo, material del que los franceses sólo tienen por el momento un pálido reflejo. Lo cierto es que, a pesar de la traducción de siete de sus ensayos,² de su colaboración en los *Annales*, de los muy fundados elogios que le prodigara G. Duby en el prefacio a su *Évolution de la famille et du mariage en Europe*, de sus contribuciones a diversas obras colectivas y de sus numerosas conferencias, la obra de Jack Goody sigue siendo relativamente mal conocida entre el público galo. Peor aún, su obra *seminal*, como dicen los anglosajones, su monografía sobre los lodagaa, que de hecho constituye un análisis magistral de las relaciones entre la muerte y la formación del capital, sigue inédita entre nosotros.

La dificultad esencial de las entrevistas era, pues, invitar al lector a que entrase en conversación con un antropólogo buena parte de cuya obra sigue siendo inaccesible en lengua francesa. ¿Cabe imaginar un Lévi-Strauss sin *Las estructuras elementales del parentesco*, un Evans-Pritchard sin *Los nuer* o un Michel Leiris sin *El África fantasma*? Por tanto, no he tratado en ningún momento de «resumir resúmenes de resúmenes». Nada puede reemplazar la lectura de las obras, por difíciles que resulten en un principio, aunque sólo fuese por razones lingüísticas.

Mi intención ha sido más bien descubrir cómo alguien se con-

vierte en antropólogo, ver «cómo se escribe la antropología», adivinar la lógica de una investigación, examinar de qué estupefacciones se alimenta, captar cómo este oficio de «observador del hombre» que es el trabajo del antropólogo se relaciona con experiencias concretas, personales. Una confidencia de Jack Goody sobre su experiencia en campos de concentración durante la segunda guerra mundial me puso, por así decirlo, la mosca detrás de la oreja. En una entrevista aparecida en la revista *Le Débat*³ Goody explicaba cómo la falta de libros, por primera vez en su vida, le había llevado a reflexionar sobre «la escritura y sus consecuencias». Y no ha sido poco el provecho que logró extraer de dicha interrogación, desde *La razón gráfica* a *Entre la oralidad y la escritura* pasando por *La lógica de la escritura*.

La naturaleza de las páginas que siguen—¿hará falta decirlo?—se resiente de modo inevitable de las lagunas del entrevistador, así como de sus ideas preconcebidas y de sus dilecciones. Más de uno familiarizado con la obra de Goody se sorprenderá del poco espacio que aquí se dedica a la familia o al desarrollo económico, así como a otros tantos temas que, en mi opinión, se ajustaban con dificultad al formato escogido. Temía, como hubiese dicho Montaigne, dar excesivo vuelo a mis futilidades derramándolas en el molde de preguntas para las que me faltaba preparación. En revancha, mis entrevistas otorgan a la historia de la antropología, al tema de los vivos y los muertos o al *bagre* un peso que quizá sorprenda a los menos informados de su obra global.

Pero ignorar capítulos enteros de su trabajo en beneficio de dos o tres temas centrales no me parece un error imperdonable. Hace algunos años Esther Goody, su esposa y colaboradora, convivió durante algún tiempo entre los lobirifor, un grupo bastante próximo a los lodagaa, la tribu del noroeste de Ghana sobre la que tanto había trabajado Jack Goody. A su llegada, le presentaron la comunidad del siguiente modo: «Nosotros, los birifor, colocamos por encima de todo los funerales y nuestro *bagre*». Evocando este episodio, Goody creyó comprender entonces que no había perdido el tiempo centrándose en estos dos aspectos de la sociedad y que su elección no había sido un simple fruto del azar.

Esta confesión a modo de balance de cerca de cuarenta años de investigación seguro que me ha dictado más de una pregunta. Pero, más allá de los temas evocados en las páginas que siguen, el proyecto ha perseguido, sin herir el pudor de Goody, descubrir

1. La reciente aparición de una «sinrazón gráfica» no hace más que corroborar la ley general. Se ha querido reducir la problemática de Goody a su más simple expresión, hasta el punto de caricaturizarla, con el único fin de reprocharle no haber tratado un tema que, por lo demás, no era el suyo: a saber, las piezas de la «imaginación» dentro de la propia «razón gráfica».

2. Y muy pronto de nueve. Véase la bibliografía adjunta al final del volumen.

3. «Una antropología de lo escrito. Entrevista con Jack Goody», *Le Débat*, n° 62, noviembre-diciembre 1990, pp. 119-123.

una trayectoria a través de sus obras, un estilo, un hombre. En otras palabras, seguir a Goody en sus excursiones antropológicas.

Jack Goody, como bien saben sus fieles lectores, vive desde hace treinta años, con intermitencias, en el Lot. No en el Lot esnob, el de los príncipes y los parisinos, como nunca deja de puntualizar, sino en el Lot de los proletarios. Allí ha redactado buen número de sus trabajos, entre ellos la célebre *Récitation du bagre*, una de las obras a las que quizá profesa un más especial cariño. Asimismo, la cocina de la tierra y la flora del país aparecen una y otra vez en algunos de sus ensayos.

Al llegar agosto, Bagnac sale de su torpor para poner en pie la «fiesta del pueblo» a los sonos del «*c'est O.K., c'est bath, c'est in*». Una vez por semana, Jack Goody baja hasta el mercado, donde es bien conocido su gusto por el queso del país. El mejor lo prepara, sin discusión, un abacero siciliano casado con una muchacha de la tierra quien, después de una buena docena de años, sigue preguntándose qué debe ser la antropología, quién es ese monsieur Goody amante del buen vino y dónde diablos puede encontrar sus libros. En el Hotel de la Gare, donde el maestro suele hospedarse, la curiosidad es más discreta; se sabe que el hombre es un sabio y se aprecia su sencillez. Se le sabe un gran señor y quien tiene el honor de contarse entre los amigos del antropólogo de Cambridge puede estar seguro de que será recibido con toda clase de atenciones y, por qué no, con cierta conmiseración por las fatigas que debe producirle el trabajo intelectual.

En Figeac, a quince kilómetros de allí, el mercado semanal da una nueva ocasión a Goody de reencontrar a su «tribu». El paseo hasta el mercado viene invariablemente seguido de una reunión de familia alrededor de una jarra de cerveza, con sus hijas y sus «informes», sus nietos, pero también con sus amigos parisinos o británicos, o incluso con algunos antropólogos. Hace falta haber visto el busto de «Jack Goody a guisa de emperador romano», esculpido por una de sus hijas más jóvenes para comprender la autoridad natural de que goza el maestro entre los suyos.

Lejos de fanfarrias y clamores, Jack Goody trabaja, y «cuando no trabaja, sueña que lo está haciendo, que viene a ser prácticamente lo mismo». Tal como Aron viera a Sartre, Jack Goody nunca se cansa de pensar. Aparentemente hay veces en que sabe darse un respiro, aunque sólo sea para recibir a los huéspedes,

sentar a su prole a la mesa con sólida autoridad o hacer un guiso: «¡Un trabajo de hombres!», proclama, mientras pide a una de las comensales que le eche una mano.

En principio, declara Jack Goody, el Lot es para reposar. Por las mañanas, trabajo; por las tardes, vino y buena carne. Pero la verdad es que, mañana o tarde, cuando se está conversando sin orden ni concierto con Goody jamás se sabe sobre qué líneas progresará su reflexión al siguiente minuto. Un puñado de bellotas o algunas ciruelas al borde del camino, una luna de abril, bastan y sobran para alimentar su reflexión: una breve observación, seguida de un largo silencio meditativo. «Dr. Goody, I presume?»

Si bien la idea de estas «Conversaciones en el Lot» pertenece a Hélène Monsacré, nuestro encuentro es responsabilidad directa de Jean Bottéro, quien hizo las presentaciones y solicitó el libro. Tenga aquí la expresión de mi más cálido agradecimiento, en la esperanza de que estas páginas respondan a sus expectativas.

La nobleza de Jack Goody—«este tipo absolutamente asombroso», como dice su amigo el historiador Eric J. Hobsbawm—se manifiesta en haber aceptado con una desconcertante facilidad la propuesta. ¿Quizá pensando en la generosidad con que el sociólogo americano Edward Shils había respondido muchos años atrás a las solicitudes del perfecto desconocido que era él por aquel entonces?

Apenas introducido en su improvisado despacho, con el suelo alfombrado de libros y manuscritos, no me quedaba más que el tiempo justo para instalar el magnetófono cuando Jack Goody ya se había sentado y me invitaba a comenzar con un gesto de su cabeza. «Alors, de quoi parlons-nous?». Con no poca frecuencia ésas fueron las únicas palabras francesas pronunciadas durante las tres horas largas de entrevista diaria que manteníamos.

Cuando había terminado una explicación o estaba cansado de algún tema, un ligero movimiento hacia atrás de su cabeza me invitaba a impulsarle con una nueva pregunta. A veces, por distracción, se soltaba con unas palabras en la lengua de Valéry y Rimbaud (poetas que ama) antes de retornar a la de John Donne y T. S. Eliot (para él, referencias obligadas).

La huraña amabilidad del antropólogo de campo que cuenta una anécdota dudando sobre si extraer de ella una conclusión se borra de repente para dejar paso a una mirada imperiosa de

UNA JUVENTUD INGLESA

«profesor», que se muestra con frecuencia magistral y sabe aferrarse a un detalle nimio para explicar su idea central. No se olvidó que, y estas entrevistas sirvieron para confirmármelo, la obra de Jack Goody se ve animada por un movimiento perpetuo. Por convencionales que pudiesen ser mis preguntas, jamás estaba seguro de cuáles iban a ser las respuestas. Me reservó sorpresas hasta el último momento.

Las entrevistas se efectuaron en inglés. O más exactamente, yo planteaba las cuestiones en francés y él se explicaba en inglés, todo ante la presencia de un magnetofón caprichoso que no siempre estuvo dispuesto a seguir la velocidad del pensamiento de Jack Goody. Él se plegó a las fantasías de la mecánica en todo momento, reemprendiendo siempre que fue necesario sus explicaciones sin manifestar perceptible irritación. Y ello a pesar de que andaba acorralado por obligaciones de todo tipo, terminando una obra sobre iconoclasmo y representación, escribiendo una reseña de trabajos dedicados a la historia de la familia y de la sexualidad en Europa, corrección de pruebas de su *The East in the West*, preparación del índice de un ensayo a punto de publicar, preparación de un artículo sobre el uso de magnetófono en las ciencias humanas (!) y redacción de una intervención pública sobre la nueva legislación inglesa en materia de pensiones alimentarias (en colaboración con la psicoanalista y feminista inglesa Juliet Mitchell). Muy a menudo, al hilo de nuestras largas conversaciones, pensaba en ese entrañable hombrecillo de Sempé que, casi sepultado dentro de una inmensa biblioteca, sale de su meditación y se incorpora al grito de «¡Qué diablos, vivamos!» mientras se promete a sí mismo escribir un libro. ¿Cuántas veces habré llegado a temer que un súbito impulso de ese tipo abortara prematuramente nuestras entrevistas?

PIERRE-EMMANUEL DAUZAT
Bagnac-sur-Célé, París
agosto 1995-febrero 1996

PIERRE-EMMANUEL DAUZAT.—En 1939 usted tenía veinte años y se enroló como voluntario. En apenas un año pasó del partido comunista a la milicia. ¿Cómo no pensar en el Nizan de «por entonces tenía veinte años y prohíbo a quien sea sostener que ésta es la más hermosa de las edades»? ¿Una juventud inglesa ordinaria?

JACK GOODY.—Nací en Londres en 1919 de madre escocesa y padre inglés. Si bien mi padre no tenía especiales vínculos con la religión, mi madre pertenecía a una familia de tenderos, maestros y pastores. Cuando tenía dos años nos instalamos en un suburbio, Welwyn Garden-City, contruido por los cuáqueros tras la primera guerra mundial. Nada de tiendas de licor ni de tabernas. Sólo había una almacén en todo el barrio. Todo estaba organizado de un modo bastante extraño. Pero era una zona encantadora, agradable para vivir, desbordante de actividades artísticas, teatrales y de todo tipo. Sin duda ello se debía en parte a la influencia de los cuáqueros. Mi propio padre se dedicaba un poco al teatro, pero por lo demás en mi familia no participábamos demasiado en tal tipo de actividades. Con todo, lo cierto es que el ambiente era francamente agradable.

A los once años entré en el instituto de Saint Albans, lugar al que nos habíamos trasladado poco antes, a unos diez kilómetros de donde pasé mis primeros años. Ni mi padre ni mi madre habían pisado un instituto y, ni que decir tiene, la universidad. Cuando en 1938 abandono el instituto lo hago con una beca que me permite matricularme en Cambridge para seguir estudios de letras. Mi hermano sigue mis pasos, pero para estudiar ciencias naturales. Yo elegí literatura inglesa, ya que por entonces Cambridge imponía unos programas muy limitados: inglés, lenguas modernas, historia. Ésa era toda la elección posible. Los diplomas eran

sumamente especializados, sobre todo en el campo de las letras.

—¿Ya sentía usted pasiones literarias?

—Tenía especial interés por la literatura isabelina y el siglo xvii, por la poesía, por John Donne (sus poemas y, en parte, sus sermones), por Andrew Marvell, y de modo general por los poetas metafísicos. Pero no tenía una idea demasiado clara sobre el futuro de mis estudios. No pensaba en tales términos. No olvide que estábamos en 1938. En esa época la vida política tenía una enorme importancia. Creo que todo el mundo estaba enrolado en lo mismo. El fascismo, las invasiones, la guerra de España, el asunto de Etiopía, he aquí los temas a los que dedicaba una enorme atención. Seguía muy de cerca los acontecimientos y estaba muy comprometido políticamente. Estaba, en suma, bastante escindido. La «tendencia cuáquera», ligada al pensamiento de Gandhi, que postulaba la resolución de los conflictos por medios no violentos, me seducía lo suyo.

Pero con la guerra de España, cuando la República española fue atacada por las tropas de Franco con el sostén de Italia y, en cierta medida, de Alemania, me pareció que la no-violencia no se adaptaba a las circunstancias. De hecho, las actividades socialistas me habían interesado desde antes de mi acceso a la universidad. En los años treinta un editor de nombre Gollancz había organizado un Left Book Club («Club del libro de izquierdas») y lanzado una colección de ensayos consagrados a Alemania, Italia, Inglaterra, la historia del mundo, etc. Yo había leído estos libros con auténtica pasión y cuando entré en la universidad, de modo completamente natural me adherí al Cambridge University Socialist Club (CUSC), muy en boga por aquel entonces. Eran los días del Frente Popular en Francia. Este club organizaba numerosas actividades políticas, pero también intelectuales. (Uno de sus dirigentes, el poeta John Cornford, acababa de encontrar la muerte en España.) Preocupado por todo cuanto sucedía en España y por la causa antifascista, decidí ingresar en el Partido Comunista a comienzos de 1939. En Cambridge muchos de mis amigos tenían el carnet. De hecho, era un partido de masas. Fue el momento de leer a Marx y a Lenin, entre otras cosas por ver qué habían dicho sobre la literatura, pero también de habérmelas con gruesos y horriblemente soporíferos volúmenes sobre la historia del Partido Bolchevique. Luego vinieron el pacto germano-soviético y la invasión de Finlandia, hechos que pusieron en crisis

la militancia de no pocos de nosotros, y acabé por devolver mi carnet unos seis meses antes de enrolarme en el ejército. Volví a Cambridge y algo así como un mes más tarde, debió ser en noviembre, fui llamado para presentarme en el campamento de instrucción para oficiales de Sandhurst, donde pasé cuatro meses.

—¿Su enrolamiento fue una decisión puramente personal?

—No. Muchos habían hecho otro tanto desde el estallido de la guerra civil española y al ver qué se estaba tramando en Italia y Alemania. Sabíamos por la prensa y por los refugiados qué suerte les esperaba a los judíos, mientras que la lectura de Christopher Isherwood o de Ignazio Silone nos iluminó acerca de los métodos de tales regímenes. Quizá no me atrevería a decir que temiésemos por el porvenir de la civilización, pero una victoria de Alemania hubiera sido un desastre para la libertad intelectual y para muchísimas otras cosas.

Algunos de mis amigos se hicieron pacifistas, pero la mayor parte de ellos ingresaron en el ejército. Mi paso por el Partido Comunista no tenía demasiada importancia a ojos de las autoridades militares, para quienes era mucho más inquietante la amenaza fascista. Más aún, se sirvieron de gente que había combatido en España para formar a los jóvenes reclutas. De modo que podía hablarse de una alianza tácita con la izquierda. Yo no tenía la menor confianza en Neville Chamberlain y el acceso de Winston Churchill al cargo de primer ministro el 10 de mayo de 1940 fue para mí, como para muchos intelectuales antifascistas, en extremo tranquilizador al ver que formaba un amplio gobierno de coalición nacional en el que también participaban los trabajadores.

Llegué, pues, a Liverpool, desde donde debía embarcarme con destino a Palestina. Pero los riesgos de una invasión y la guerra en el Mediterráneo nos obligaron a esperar acuartelados. Una de mis tareas fue ocuparme de los marinos franceses que habían quedado bloqueados en puertos ingleses al iniciarse el desastre. Una ínfima minoría de ellos se unirían a De Gaulle.

El barco acabó zarpando hacia Egipto, donde sólo permanecí algunos días hasta que mi regimiento llegó a sus cuarteles en Chipre. Allí estuvimos alrededor de un año, repartiendo nuestro tiempo entre las faenas de cuartel y el entrenamiento. Inicialmente me alojé en un monasterio próximo a Nicosia, con monjes ortodoxos que ejercieron cierta fascinación sobre mí. Más tarde me

destinaron a Kyrenia, en el norte, a una fortaleza turca desde donde gozaba de una vista panorámica sobre Turquía. Pero todo eso era de un aburrimiento mortal de necesidad. Esperábamos que pasase algo. Entre ejercicios y escaladas no disponíamos de demasiado tiempo libre para leer o para cualquier otro de nuestros pasatiempos favoritos. Apenas nos restaban fuerzas para tomar algún que otro whisky con soda, pero no obstante esta situación me llevó a interesarme vivamente por Chipre y el Medio Oriente. En particular, quedé estupefacto al descubrir que el arado que utilizaban los campesinos no había cambiado desde milenios atrás, lo mismo que su forma de sacar agua de los pozos. Los mismos instrumentos que seguían utilizando se hallaban expuestos en el Museo Arqueológico de Nicosia. Este descubrimiento y algunos otros similares agudizaron mi interés por la etnografía.

—¿Cuál fue su primer contacto con la guerra?

—Estaba en Chipre desde hacía un año y nada pasaba cuando me enviaron a Palestina para un breve período de formación. Volvimos a Chipre, desde donde nuestra unidad fue reexpedida a Egipto, primero a El Cairo, más tarde al desierto occidental. Algunas semanas más tarde se produjeron los primeros encuentros con las tropas alemanas del mariscal Rommel. Nuestro material ligero, nuestras metralletas, no tenían mucho que hacer frente a los carros de combate alemanes, de modo que nos contentamos con efectuar maniobras a su alrededor a la búsqueda de la infantería.

Estábamos cerca de Tobruk cuando tuvimos que replegarnos bajo el fuego del Afrikakorps. Mal defendida por fuerzas sin demasiada experiencia, esencialmente sudafricanas, la ciudad cayó y mi unidad se vio rodeada por los tanques. Caímos prisioneros y el enemigo nos retuvo en Tobruk en jaulas de alambre de espino. Era junio de 1942. Desde allí se nos trasladó a Bengasi, luego a Bari, en el sur de Italia, y finalmente a un campo de prisioneros en Chieti, cerca de Pescara, en la costa adriática, entre más de un millar de suboficiales británicos, sudafricanos e indios y unos cuatrocientos americanos, esencialmente del personal volante.

—Con la retirada, ¿qué lección extrajo de esta experiencia en un campo de prisioneros?

—Debí pasar cerca de un año en este campo de concentración, y, desde luego, se trató de una experiencia sumamente interesante a causa de la mezcla de nacionalidades y a la presen-

cia entre nosotros de universitarios, actores de teatro, etc. No faltaban individuos interesantes entre esa multitud. Se creó un buen número de amistades que no lograron sobrevivir una vez finalizada la guerra. Pero con enorme rapidez se asentó en el campo una sólida organización encargada de montar espectáculos dramáticos—una pieza al mes—y de poner en marcha cursos de todo tipo: estudios religiosos, derecho, literatura moderna, lenguas, etc. De hecho, uno de los rasgos más destacados fue sin lugar a dudas la enorme efervescencia intelectual. Por mi parte, participé dando cursos de literatura moderna y tomándolos de psicología e italiano.

—¿Por qué psicología?

—En Cambridge, Freud y Marx ya poseían gran predicamento y, en el marco de mis estudios literarios, me había visto empujado a leer ciertas obras, entre ellas la *Psicopatología de la vida cotidiana*. Por lo demás, había la inevitable promiscuidad del campo de prisioneros. Era imposible sustraerse a la interacción entre gentes muy diversas. Por ejemplo, en Alemania, adonde fuimos transferidos desde Italia, en un recinto de unos diez o doce metros cuadrados vivíamos una docena de individuos procedentes de todos los horizontes sociales, soldados de oficio, estudiantes, jóvenes empleados de banca, etc., y todo lo hacíamos en común... Por tanto, la interacción social era una preocupación natural.

—Volvamos a la vida cultural del campo de concentración.

—Una semana estaba programada una pieza teatral—Shakespeare u otro clásico—; a la siguiente un espectáculo «musical»; la tercera, una obra recientemente presentada en Londres. Y, quede claro, no teníamos el texto a nuestra disposición. Era imprescindible, pues, que alguien se encargase de «reconstruir» la trama de la obra. La cuarta semana de cada mes, por lo general teníamos derecho a presentar una pieza escrita por alguien del campo. El sábado teníamos espectáculos de cabaret, mientras que el domingo estaba consagrado a la música. Gracias a la Cruz Roja habíamos podido procurarnos algunos instrumentos. Asimismo, había entre nosotros algunos musicólogos.

—Teatro y cursos aparte, ¿en qué ocupaba usted su tiempo?

—Siempre había algo que hacer. Uno de nuestros pasatiempos favoritos era contarnos unos a otros nuestros recuerdos de antes de la guerra. Por ejemplo, algunos de mis amigos habían re-

construido una guía de los restaurantes de Inglaterra y Escocia por los que sentían predilección. «Me acuerdo de una maravillosa cena en Birmingham...», le contaba uno al otro, y así. En lo que a mí respecta, colaboré tangencialmente en alguna de aquellas piezas teatrales, pero sin subirme nunca al escenario y, a falta de libros que leer, me dedicaba a escribir. En Tobruk, en el campo de batalla, encontré un libro que incorporé de inmediato a mi equipaje. Era una compilación de ensayos de un científico inglés, J. B. S. Haldane. No es que fuese muy interesante, pero bastaba con tener un libro para estar en situación de llevar a cabo intercambios con los otros prisioneros. Éramos cuatro buenos amigos, todos pertenecientes al mismo regimiento, y nos prestábamos mutuamente todos los libros que caían en nuestras manos. Uno de mis amigos, por lo demás excelente latinista, consiguió incluso hacerse con un ejemplar de la *Divina comedia*. Una o dos veces por semana nos reuníamos para traducir un canto y estudiarlo. Sin lugar a dudas, Dante fue mi gran descubrimiento en esa época. Sólo más tarde logramos que se nos mandaran libros desde Inglaterra, y fue entonces cuando comencé a recibir libros relacionados con mis estudios de Cambridge. Todo cambiaría una vez trasladados a Alemania, pues el campo estaba dotado de una excelente biblioteca. También pasaba mucho tiempo jugando al bridge, hasta el punto de que llegué a soñar convertirlo en mi profesión. Pero eso lo dejé una vez finalizada la guerra. El tipo de bridge que jugaban mis amigos (*kitchen bridge* o «bridge casero») no me interesaba nada. No me parecía suficientemente profesional.

—Tras el armisticio, en setiembre del 1943, usted se quedó quince meses en Italia...

—En efecto. El armisticio creó una situación muy particular, de hecho paradójica, en el campo de concentración. El rumor se extendió rápidamente entre nosotros y la mayor parte de los guardianes italianos desapareció cuando comenzaron a producirse cerca de nuestras instalaciones importantes movimientos de tropas, especialmente alemanas. El oficial británico de más alta graduación en el campo había recibido instrucciones desde Londres: si la guerra concluía, todo el mundo debía quedarse allí donde estuviese. Estaba persuadido de que si salíamos no dejaríamos de atraer sobre nosotros la atención, que vendrían los alemanes dispuestos a trasladarnos hacia Alemania. Los que se sin-

tieran tentados por la evasión acabarían arruinando las posibilidades de libertad de todos los demás.

Pasaron algunos días. Una mañana, al levantarnos, descubrimos que los soldados alemanes habían relevado a los *carabinieri* alrededor del campo. Unos pocos días más tarde el comandante alemán nos pedía que preparásemos nuestros petates y que subiéramos a los camiones que nos iban a trasladar hasta Alemania. De creerle, se trataba simplemente de una medida de protección, ya que la región estaba destinada a convertirse en un campo de batalla.

El convoy partió con lentitud, atravesó el pueblo colindante para acelerar de inmediato en dirección hacia el campo de Sulmona, cuyo control estaba en manos de austriacos y checos pertenecientes a las tropas de ocupación. Desde el momento mismo en que los alemanes giraron la espalda la mayor parte de los ocupantes, esencialmente los oficiales británicos, se salieron por la tangente haciéndose con el control de todo cuanto pudieron. Estábamos mucho mejor abastecidos que en Chieti. A lo largo de la semana que tuvimos que pasar en Sulmona jamás nos faltaron los víveres, entre otras cosas, porque los alemanes habían decidido distribuir ración doble de pan para incitarnos a que nos quedásemos donde estábamos. Pero, con o sin víveres, la evasión era el centro de todos nuestros pensamientos, hasta el punto de tomar las proporciones de una manía. El campo entero bullía con los más diversos proyectos. El último día de setiembre un oficial alemán dio la orden de que preparáramos nuestras pertenencias en cuarenta minutos. Se presentaron una serie de camiones para recogerlos y trasladarnos hasta la estación. Dos convoyes de vagones calcinados y la ausencia de cualquier otro signo de destrucción en el pueblo hablaban bien a las claras de la precisión de los últimos bombardeos. Se nos hizo subir en vagones de «ocho caballos, cuarenta hombres» cuya atmósfera se tornaba, de hora en hora, cada vez más irrespirable, aumentando nuestro deseo de evasión. Uno de los nuestros—creo recordar que se trataba de un carnicero de Londres—descubrió que las puertas correderas estaban mal ajustadas y, trepando sobre nuestros equipajes, consiguió hacer saltar el pestillo. El convoy se puso en movimiento antes de que los alemanes tuviesen tiempo de controlarlo vagón por vagón. Teníamos vía libre. Fuimos cuatro los primeros en saltar del tren en marcha.

—*Su primer contacto con los Abruzos...*

—Zascandileamos un buen rato por las colinas antes de refugiarnos en una granja abandonada. A la mañana siguiente nos despertó una cabra. A buen seguro había un pastor en las cercanías. De hecho, había un viejo que había permanecido durante horas apostado a pocos metros de donde estábamos sin prestar atención alguna a nuestro montón de piedras. Al cabo fue acercándose más y más y, de repente, vimos aparecer su rostro a través del follaje tras el que estábamos escondidos.

Amici, si siamo inglese, ¡somos ingleses!

El hombre pareció aliviarse visiblemente, pues su primer pensamiento era haber ido a parar entre un grupo de soldados alemanes, *tedeschi*. Mal que bien iniciamos una conversación con las pocas palabras que habíamos aprendido leyendo la *Divina comedia*. Una vez anochecido, el viejo decidió conducirnos hasta una gruta para que estuviésemos más seguros. No había alemanes por aquellos parajes, pero sí fascistas. Y si bien los soldados del pueblo vecino se habían desprendido de sus uniformes, quedaban los carabineros. De modo que el viejo marchó a prevenir a algunos de sus amigos, que se encargaron de traernos algunas provisiones.

Así fue como entré en contacto con la población local y comencé a interesarme por su forma de vida. De modo muy especial por la distribución de las tierras, dividida en multitud de parcelas, una herencia del sistema sucesorio implantado en la época napoleónica. Vivían en una cuasi-autarquía, produciendo su aceite, su vino, su lana y sus ropas. Tras nuestro paso por el campo, donde estábamos sometidos a una dieta forzada, este modo de organizarse—esta «economía de subsistencia», como dicen los antropólogos—me produjo una fuerte impresión. Ciertamente no era cuestión de bajar hasta el pueblo, pero de hecho teníamos visitas sin cesar.

Toda la población acabó desfilando por la gruta. Una mañana tuvimos la visita de un tal Mike, flanqueado por un par de acólitos, uno delgado y enfermizo, el otro rebosante de salud: «My name's Mike. Come from da village. Alla free-ends ere. Dis Donato, dis Luigi. Alla free-ends. All Marinelli». De hecho, había en el pueblo diecisiete familias Marinelli y tres familias Rossi. La ocasión soñada para hacer un estudio de parentesco. Todos habían emigrado a Estados Unidos, la mayor parte para trabajar en los

astilleros de Boston el tiempo imprescindible para hacerse con unos pequeños ahorros—*dam good money*—y volver al país para comprar un pedacito de tierra en su pueblo natal. De su relato se desprendía un cuadro de Boston bien disparejo al que me habían dejado las lecturas de Henry James y T. S. Eliot.

Si bien Mike siempre había sido hostil a Mussolini—«Mai era fascisto, io, mai, mai, mai» («yo jamás he sido fascista, jamás»)—, no era ése el caso de su hermano, quien una noche se encargó de montar nuestra cena. Él también hablaba «a li'l engleesh» («algo de inglés») y su primera pregunta fue pedirnos: «You guys speaka tedesco?».

A partir de aquí se desencadenó una inverosímil conversación trilingüe de la que sólo pudimos comprender breves retazos gracias a su capacidad para repetirse y repetirse sin cesar: «Ich bid worker in Germania. Ya molti italiani there; i tedeschi, detch, hanno... Mangiare bad, nienti pasta, tedeschi nix mangiare pasta. Che popolo! Gott in himmel! Kartoffel, kartofel, sempre kartofel. Like pigs, always potatoes... Gott in himmel! Nix vino. Sempre beer, lika wata, acqua».

Tras esta retahíla contra la cultura alemana nos explicó cómo había sido conducido a trabajar a una fábrica de armamento en Alemania. Cuando ya tuvo bastante de su cotidiana ración de patatas, envió un mensaje a su mujer para que se procurase un certificado médico que declarara que se hallaba a las puertas de la muerte. Los certificados médicos se compraban y vendían con la misma soltura que las indulgencias, y ése era el único medio de arrancarlo de las garras del Reich.

Pasamos un total de cinco semanas en esa gruta, conversando con los habitantes del vecino pueblo e incluso echándoles una mano en la vendimia. Pero se acercaba el invierno y la situación se hacía peligrosa, pues las idas y venidas a y desde la gruta iban a dejar claros rastros en la nieve. Los aliados tardaban en venir, de modo que finalmente decidimos salir a su encuentro. Una tarde, en grupos de a dos, descendimos hasta el pueblo para seguir camino hacia la colina que se alzaba enfrente, es decir, el parque nacional de los Abruzos. Lo hicimos no sin cierta aprensión, pues los lugareños nos habían prevenido de que íbamos a encontrarnos con osos y lobos. Yo hice el camino en compañía de Frank Fisher, hijo del obispo de Londres y futuro arzobispo de Canterbury. En la cima de la colina encontramos un grupo de partisanos

que nos indicó el camino. Caminamos hasta llegar al Sangro, donde nos refugiarnos en una granja. Allí nos topamos con un brigadier y su ordenanza, quienes en un primer momento nos tomaron por granjeros, también intentando establecer contacto con las tropas aliadas. Al día siguiente, una vez atravesado el Sangro, nos sobresaltamos al oír unos ladridos. Nos habíamos topado con unos cazadores. Uno de los nuestros salió a echar un vistazo. Unos oficiales alemanes habían organizado una partida de caza y, a falta de perros, habían encargado su misión a dos hombres, que debían avanzar ladrando a través de la maleza. ¡Curiosa ocupación!

—Fue durante esta escapada cuando le arrestaron los alemanes, ¿no?

—Yo andaba con mi compañero de fuga. Habíamos preguntado a unos granjeros por el camino hacia Montecassino, donde sabíamos que se hallaban las fuerzas aliadas. De hacerles caso, la región jamás se había visto tan frecuentada. Veían alemanes por todas partes. Era obvio que su estimación de las fuerzas enemigas era directamente proporcional a su miedo. Mientras estábamos en plena conversación uno de ellos gritó: «¡los alemanes!». De modo instintivo nos escindimos en dos grupos, los granjeros por un lado y los extranjeros, nosotros, por otro. No había huida posible ni posibilidad alguna de confundir a los alemanes acerca de nuestra identidad. El cabo alemán nos confió a la vigilancia de un par de soldados y se alejó con los granjeros. Apenas había vuelto la espalda, uno de los soldados me preguntó:

—¿Habla usted francés?

—Un poco.

—Somos del corredor de Danzig y nos consideramos a nosotros mismos como prisioneros de los alemanes.

Y acto seguido se vaciaron los bolsillos para darnos su dinero y sus cigarrillos.

—Cuando bajemos, tendréis oportunidad de poner pies en polvorosa.

Estábamos estupefactos por este súbito cambio de panorama. Siempre habíamos tomado en cuenta la eventualidad de un segundo arresto, pero jamás la de poder evadirnos con la ayuda de nuestros guardianes. Nuestro pequeño destacamento reemprendió la marcha y al poco, aprovechando un momento de distracción, Frank consiguió salir a escape del grupo. El cabo, apun-

tándome con su fusil, me conminó a que le llamara. «¡Dile a tu amigo que regrese!».

Pero yo le dije a Frank que siguiera escondido, que el cabo no haría nada.⁴ No estaba dispuesto a confiarme a la custodia de los dos polacos. El cabo acabó por atender a razones y acabamos reemprendiendo el camino. Poco después el cabo se puso a hablarme de Frank. Le di a entender que no le comprendía y entonces él pidió a uno de los polacos que sirviera de intérprete:

—Si se enteran de que tu amigo se ha escapado, enviarán hombres para que le acosen. Mucho mejor para él que no digas nada.

Era evidente que tenía miedo de ser sancionado.

—Entonces no tiene más que dejarme partir. De esta manera no le preguntarán nada a nadie. *Zwei oder nichts*. Los dos o nada.

Pero el cabo no confiaba en los polacos. De modo que acabamos llegando hasta su unidad, me dieron de comer y acabé pasando la noche bajo la vigilancia de dos centinelas. A la mañana siguiente me condujeron al puesto de Feldpolizei más próximo para responder al interrogatorio de un oficial de las SS antes de enviarme hacia Alemania en unos furgones de ganado junto con otros prisioneros. El convoy estaba a punto de partir de un pequeño pueblo cuando se oyeron el ulular de las sirenas y las primeras explosiones. Desde el exterior alguien consiguió abrir la puerta y, sin saber muy bien lo que hacía, me vi siguiendo a la turbamulta que se dirigía hacia un pequeño puente con objeto de atravesar el río. Estaba a mitad de camino cuando el tableteo de las ametralladoras me hizo comprender que los centinelas habían retomado sus posiciones. Mientras los prisioneros quedaban petrificados sobre sus pies y desandaban camino me deslicé hacia el agua teniendo buen cuidado de disimular la mitad superior de mi cuerpo. Al salir del agua me di cuenta de que ante mí había hombres, dos de paisano y un tercero vistiendo uniforme de capitán del ejército indio, con quien me alejé de la vía del ferrocarril para escondernos en el bosque.

—¿Su objetivo seguía siendo Montecassino?

—No tardaría en cambiar de punto de vista. Las probabilidades de atravesar las líneas enemigas sin caer prisioneros eran fran-

4. Frank consiguió, de hecho, reunirse con las tropas británicas en Montecassino, lo que le valió recibir la medalla militar

camente escasas y las fuerzas aliadas estaban atascadas en el Montecassino. De modo que mi compañero de fuga escogió ir a Suiza mientras yo, por mi parte, decidí alcanzar el Vaticano. Le pregunté a un granjero por el mejor camino para llegar hasta Roma. Me aconsejó que esperase a su padre. El *padrone*, orondo como un campesino de Brueghel, me condujo hasta su casa y me regaló con una minestrone y un plato de pasta copiosamente regados con vino. A todo eso, ya le había hecho partícipe de mi proyecto: «Excelente idea. *Il papa* estará encantado de echaros una mano».

Estaba en la gloria. No sería fácil escapar a los guardias, pero valía la pena intentarlo. Su hermana, que vivía en Roma desde que se había casado, vino a buscar víveres con su hijo y el campesino le pidió consejo. Finalmente, decidimos tomar el tren hacia Roma los cuatro juntos, con la idea de bajar antes de llegar si preveíamos registros en la estación término. Tomamos un autobús en los suburbios de Roma. Apenas apeados encontramos refugio en una basílica. Mientras me arrodillaba, la señora se fue a ver al cura, pero éste renunció a ayudarnos.

Al abandonar la iglesia nos escurrimos a través de un dédalo de callejuelas hasta llegar a un apartamento pobremente amueblado. Mientras preparaba la cena, la mujer me explicó que el párroco le había aconsejado salir pitando al enterarse de que prisioneros de guerra se escondían en la iglesia. Su hijo salió a efectuar un reconocimiento y un par de horas más tarde vino con la mala nueva de que los alemanes se habían instalado en el Vaticano. No venía a cuento escalar el muro para ir a caer en las garras del enemigo. No había otra solución que intentar llegar hasta Suiza. Pero a fin de no levantar sospechas, debía de hacerlo solo.

—*Hete aquí, pues, otra vez en las calles de Roma...*

—Me puse en camino al día siguiente sin saber demasiado hacia dónde iba, aunque tratando de avanzar en dirección norte. Al caer la noche tuve que preguntar por el camino a un viandante. Se percató de que era extranjero—«*english?*»—y me condujo a una taberna para ofrecerme un trago. Luego salí hacia los campos y dormí al raso para reemprender la ruta al clarear el día. Pero las botas me torturaban los pies y no caminaba bien. Reparando en una casa aislada, me acerqué hasta ella. Los niños que jugaban en la puerta se metieron dentro a toda prisa y entonces salió una joven. Le pedí vendas. Queriendo ayudarme, la chica me indicó con el dedo un gran caserío un par de kilómetros hacia allá, anunciándome con voz solemne:

«*Principessa americana*». La idea de desandar camino no me entusiasmaba demasiado, pero ella insistió explicando que enviaría a uno de los niños para que previniese de mi llegada a la princesa.

Un gran perro negro estaba sujeto a una cadena. Salió un hombre:

—Qué busca usted aquí?

—Me han dicho que aquí vive una princesa americana.

—No hay nadie.

Traté de que se apiadara de mí indicándole que tenía los pies llagados. Reflexionó:

—Escóndase allí. Voy a ver qué puedo hacer.

Una bella mujer de unos cuarenta años, Jeannie Colonna, con acento bostoniano, vino a mi encuentro planteándome algunas preguntas. Me contó que su hermano formaba parte del cuerpo diplomático en Roma, que ella era ginecóloga y se había casado con un cadete de las fuerzas coloniales italianas que, tras el armisticio, había decidido fugarse para enrolarse en el maquis. Luego me comunicó que podía cobijarme en una gruta, en las lindes de su propiedad, donde ya estaban instalados dos soldados sudfricanos.

Mientras tanto, podía instalarme en casa de sus granjeros, no lejos de la suya. Eran gente rechoncha, muy típica de los Abruzzos. Uno de ellos me indicó por signos que le siguiera hasta su *cappana* y me hizo probar *ricotta*, la especialidad del país. Todas las mañanas tenía que ir a esconderme entre los matorrales para regresar caída la noche, pues los soldados alemanes—acantonados en las granjas de la zona—tenían toda la libertad para pasearse arriba y abajo. Un día, mientras estaba en el monte, oí unos gritos y vi acercarse una serie de uniformes alemanes que corrían tras un cerdo. Me escondí tanto como pude y los alemanes no me vieron. Esperé a que se hiciera de noche. Por la tarde alguien vino a mi encuentro para conducirme hasta la gruta. Parecía una pequeña capilla, con sus dos ábsides y rudimentarias cruces talladas sobre las paredes. Los dos sudafricanos se habían preparado sendas camas. Un escondite ideal, a no ser por el hecho de que un manantial mantenía perpetuamente inundado el suelo y el lugar bullía de ratas.

De vez en cuando, al caer la tarde se nos presentaba la princesa con víveres, libros, hojas de afeitar y pasta dentífrica. Un día vino acompañada de su marido, Fabrizio Colonna, quien había

salido de su escondite. En una de esas visitas acababa de regresar de Roma y me explicó que los alemanes no ocupaban el Vaticano sino que, lógicamente, tenían allí una embajada. Pero, y eso era lo más importante, había oído hablar de una organización que se ocupaba de los prisioneros en fuga. Si estábamos dispuestos a correr el riesgo, nos pondría en contacto con ella. Lo discutimos y decidimos tentar nuestra suerte. Los aliados habían desembarcado no lejos de Roma y, en caso de penetración alemana, nos sería más fácil pasar inadvertidos en la gran ciudad. Nos hizo traer los trajes abandonados por su hermano tras el cierre de la embajada de Estados Unidos en Roma. Y así fue como un atardecer se presentó a buscarnos un automóvil para llevarnos hasta Roma. Nuestro misterioso chófer comenzó por dejar a los sudafricanos para continuar luego, hasta que llegamos a un inmueble de un barrio residencial. Me pidió que esperara a que el conserje girase la cabeza para precipitarme al ascensor y subir hasta el tercer piso. Una bella mujer rubia vino a abrirme la puerta con una sonrisa amplia y una falda escocesa: «Se ha retrasado usted. Me temo que se habrá enfriado el té».

—¿Así fue como descubrió los encantos de la vida clandestina en Roma?

—El señor de la casa, Ottino, era de los pocos italianos que seguía viviendo en su hogar. Herido en el frente de Yugoslavia, no temía que le voliesen a llamar a filas. Pero lo cierto es que la práctica totalidad de los hombres hábiles para el servicio habían cambiado de dirección y vivían emboscados tras misteriosas puertas que no se abrían de no saber la correspondiente contraseña. Dado que la imaginación se muestra singularmente limitada cuando nos salimos de los más trillados senderos de la vida social, en la mayoría de las casas acabaron sirviendo de «ábrete, sésamo» los primeros compases de la Novena Sinfonía de Beethoven. Y sea como fuere, no faltaban almas cándidas, generalmente mujeres, que acababan abriendo al creer que eras la persona esperada pero que habías olvidado la contraseña. Si los alemanes o los italianos hubiesen registrado la ciudad habrían desenmascarado algún hombre apto para el servicio en cada casa, un hombre que además no estaba viviendo en su domicilio. Esta simulación universal había creado una situación de armonía social en la que lo único que realmente contaba eran los vínculos de parentesco y de amistad. Pasé algunos días muy agradables entre mis anfitriones,

luego me trasladaron a casa de un tal Pérez, donde pasé otro par de días, para aterrizar finalmente en casa del signor Tozzi y esposa. Todos pertenecían a la aristocracia o a la alta burguesía romana. Seis días más tarde se me pidió una vez más que me preparara para trasladarme al Palazzo Lovatelli, en cuyo interior se había puesto a punto una habitación secreta. Un escondite ideal construido poco antes por un empresario reputado por sus simpatías antifascistas. El propietario se había valido de sus mañas para sacar clandestinamente de los servicios municipales los planos y modificarlos de modo que desapareciese todo rastro de las obras. Ahí pasé el día de Navidad. Pero dos días después tuve que partir nuevamente. Alguien me condujo a través de las calles de Roma hasta una pequeña plaza donde, al lado de una fuente, me esperaba un hombre que llevaba alzado el cuello de su gran abrigo negro y escondía el rostro bajo un gran sombrero. Un verdadero conspirador—Joe Pollack, apodado *Joe el Checo*—que habría de servirme de cicerone a lo largo de las próximas veinticuatro horas. Estudiante de medicina, había abandonado su país con destino a Palestina antes de estallar la guerra y luego, llegado el momento, escogió enrolarse en el ejército británico. Sus aventuras clandestinas en Checoslovaquia, en Israel y ahora en Roma nada tenían de extraordinario para un buen puñado de judíos, pero sus talentos lingüísticos le hacían un guía ideal para los prisioneros fugados, cada vez más y más numerosos. Muchos, como yo, habían llegado hasta la capital italiana con la idea de hallar refugio en el Vaticano. Por entonces llegué incluso a oír hablar de negros sudafricanos apresados en Tobruk y más tarde evadidos que habían sido introducidos en el Vaticano a bordo de un coche oficial disfrazados de miembros de una coral infantil etíope.

—¿Fue entonces cuando entró en contacto con la organización de monseñor O'Flaherty?

—En efecto. Este obispo irlandés había sido encargado por el Vaticano de visitar a los prisioneros de guerra y era particularmente apreciado entre los oficiales porque siempre se las arreglaba para depositar con discreción entre sus manos un ejemplar del *Times*. Tras el armisticio había montado una organización encargada de acudir en ayuda de los fugitivos y se había asegurado el concurso de los embajadores aliados. El objetivo de la misma, encontrar albergue y víveres para los clandestinos evitando que el enemigo se infiltrara en la red de socorro. El amigo Joe estaba allí

para ponerme a prueba, entreverando de preguntas su relato antes de ponerme en contacto con la organización. Al cabo, me llevó hasta la casa de una matrona maltesa que vendía frutas. La señora Chevalier, tal era su nombre, me hizo subir por una estrecha escalera al final de la cual había toda una hilera de habitaciones ocupadas en su mayor parte por soldados británicos y sus seis hijos. Al día siguiente un oficial me escoltó hacia mi nuevo punto de refugio, un apartamento en el subsuelo de la *via* Chelini que era una verdadera zona de tránsito. Allí encontré alrededor de una quincena de personas, esencialmente prisioneros de guerra, pero también yugoslavos, un dirigente comunista y una judía austriaca, Herta, que había sido cantante de cabaret en Roma. Desde la llegada de los alemanes temió por su vida y había decidido escoger la clandestinidad. Fue en tan feliz compañía como acabaría celebrando el Año Nuevo. Pero a decir verdad no me sentía tranquilo. ¿Cómo podía pasar desapercibida por mucho tiempo semejante concentración de refugiados? Algunos días más tarde se me hizo saber que me habían encontrado un refugio más estable y se me condujo a un segundo centro de tránsito donde trabé conocimiento con mi futuro intermediario, el fratello Roberto—alias *Whitebows*—, de la orden de los Hermanos Cristianos de Malta, y con un tal Albertus de Wet, un sudafricano en fuga. Así fue cómo llegamos hasta el Collegio dei Marianni, dirigido a la sazón por un *padre* lituano que había vivido durante años en Nueva York. Por lo demás, los monjes eran esencialmente europeos y asiáticos. Cuando durante el día escuchábamos la BBC no era raro ver llegar a un monje que pedía excusas y se aprestaba a sintonizar las emisiones en estonio o chino (algunos procedían de Manchuria). Pasamos algunos días de tranquilidad, pero el padre superior se hallaba más inquieto cada día que transcurría. Los alemanes habían hecho pesquisas en otros colegios y habían arrestado a algunas personas. De modo que cuatro días más tarde *Whitebows* vino a buscarnos para conducirnos hasta el tercer piso de un inmueble a dos pasos de la Porta Pia, donde nos dieron una gran habitación con una cama de dos plazas, *il matrimoniale*. Este modesto apartamento era propiedad de una dama madura, la signorina Luisa Duches, que compartía su vida con un tal Guido, piloto de carreras antes de enrolarse en la aviación italiana. Había incluso hecho algunas incursiones sobre España. Pero sentía una gran admiración por la aviación británica y soñaba

ba pilotar un Spitfire. Esa curiosa pareja no parecía en verdad tener razón alguna para apoyar la causa aliada albergando a prisioneros en fuga. Aparentemente era Guido quien había persuadido a Luisa de hacerlo con la esperanza de que eso le diese la oportunidad de ver satisfecha algún día su ambición.

Whitebows pasaba todas las semanas para saber de nosotros, traernos libros de la biblioteca de la legación británica en el Vaticano y entregar dinero a nuestros anfitriones con que procurarse víveres. Asimismo, *Whitebows* nos traía nuevas del exterior. Tres días después de nuestra partida de la *via* Chelini, las SS habían hecho un registro y habían arramblado con todos los huéspedes, a excepción de un par de soldados que habían logrado huir por la ventana. No era pues cuestión de asomar las narices al exterior.

—*Hasta el día en que, no soportando más el encierro, se decidió a acompañar a Luisa al cementerio*

—Todos los domingos Luisa iba a visitar la tumba de sus parientes. Era un espectáculo penoso ya que los americanos, mientras intentaban bombardear la estación central, habían alcanzado el cementerio dejándolo patas arriba. Ella se había sentido muy afectada y, desde entonces no cesaba de tomarla con los *americani*, que no respetaban ni a los muertos. Guido se había encargado de procurarnos carnets de identidad a través de un fotógrafo antifascista, de modo que decidimos acompañar hasta el cementerio a nuestra anfitriona. Pero no terminaron ahí nuestras salidas. Guido nos interrogaba a menudo sobre nuestra vida en el campo de concentración, en particular sobre la alimentación y el sexo. «¿No os proporcionaban mujeres?», preguntaba incrédulo.

De modo que había decidido hacer algo por nosotros. Un buen día nos llevó hasta una especie de garito atestado de soldados alemanes e italianos además de algunos civiles y cierto número de chicas. Guido juzgó más seguro renunciar a aquella jarana y nos llevó a otra de sus guaridas, mucho más tranquila y placentera, ciertamente más cara y reservada a los oficiales. La clientela esperaba como en la antesala de un dentista. De cuando en cuando se abría una puerta y aparecía una muchacha. Un cliente se levantaba y la seguía. No había mucha gente, de modo que las sesiones se alargaban. De repente llegaron dos oficiales alemanes y nosotros decidimos que ya teníamos bastante del cuento. Así fue como jamás llegamos a catar las mieles de los burdeles romanos.

—*¿No volvieron a salir nunca más?*

—La vez siguiente fue en circunstancias muy particulares. Yo había recibido por medio de Whitebows un mensaje de un prisionero británico instalado en Roma, un cierto Rendell con quien había compartido escuela en Saint Albans y que me sugería una cita en un restaurante de la Villa Borghese, muy frecuentado por los alemanes. Pero mi amigo me explicaba que el barman había trabajado en Londres, en el Picadilly Hotel, así como otros varios miembros del personal, y que por ese lado no había nada que temer. Al final de esta excelente cena, en la que mi amigo me habló largo y tendido sobre otros grupos activos en Roma y sobre sus relaciones con la aristocracia y el movimiento socialista, convinimos un nuevo encuentro. Nos volvimos a encontrar varias veces, generalmente a mediodía, en un restaurante de la capital. Por ejemplo en el Orso, a orillas del Tíber, un restaurante muy chic instalado en un edificio del siglo xiv, donde hoy en día una placa rememora las visitas de prisioneros de guerra aliados bajo la ocupación alemana. Una vez, el día de san Patricio, alguien había reservado una habitación en el Orso, con vistas sobre el Tíber, y allí se reunió una cuadrilla de prisioneros americanos y británicos además de un par o tres de italianos. Durante la comida, el teniente Dukate, un americano de origen irlandés, que se sentaba de espaldas a la puerta, se levantó para ofrecer un brindis. Todo el mundo estalló en risas cuando la puerta se abrió tras él dejando a la vista dos oficiales alemanes. Algo achispado, continuó su discurso como si nada pasase. Sentado frente a él, le di un pequeño puntapié en la espinilla.

—¿Qué te pasa, Jack?

Los otros le indicaron la puerta con un gesto de cabeza. Duke perdió el hilo y emitió un gruñido. Los italianos elevaron el tono de sus voces, los alemanes saludaron a los contertulios y, tras dar una ojeada al revestimiento de la chimenea, particularmente majestuoso, se retiraron. En el camino de regreso, al pasar junto a la Piazza del Popolo, advertimos la presencia de *carabinieri* y soldados alemanes. Corrimos a refugiarnos en casa de una amiga de Jeannie Colonna. Ningún miembro de nuestro grupo fue detenido ese día, pero lo cierto es que el riesgo fue mayúsculo.

Las calles se hacían más y más peligrosas cada día que pasaba y la tensión llegó al máximo el 22 de marzo, cuando los resistentes comunistas colocaron un coche bomba en una de las calles que atravesaban los alemanes para ir a un establecimiento de ba-

ños públicos. La deflagración dejó veintidós muertos en la *via Rasalla* y las represalias no se hicieron esperar. Por cada alemán muerto las SS fusilaron a diez detenidos en las prisiones de la capital. La llegada de refuerzos de la Gestapo y las actuaciones de la seguridad fascista no arreglaron precisamente las cosas. Y para remate, las denuncias comenzaron a aumentar sin cesar. Un cierto Pasqualino Perfetti, que en otro tiempo había ayudado a la organización, dio amplias informaciones y fueron arrestados numerosos prisioneros,

—¿Estaban contados sus días?

—El 28 de marzo por la mañana, mi amigo Albertus de Wet y yo estábamos tan a gusto en nuestra cama biplaza cuando sonaron unos golpes en la puerta. Como por ensalmo la habitación se llenó de gente uniformada con las armas en la mano. Eran republicanos fascistas. Yo intenté explicarles que habíamos llegado la víspera y que habíamos solicitado asilo en calidad de refugiados, pero no logré convencer a nadie. Era evidente que un vecino les había informado de la situación. Similar resultado iban a tener los intentos de disculpar a nuestros anfitriones, cuya suerte podía ser peor que la nuestra. Si se descubría que éramos soldados, no escaparíamos al campo de concentración y nuestros protectores podían ser ejecutados. Por suerte Luisa no llegó a pasar más que algunas semanas en prisión antes de ser liberada por los aliados.

En cuanto a nosotros, nos condujeron al puesto de policía, donde repetimos nuestra historia, y luego a un discreto edificio de la *via Tasso*. La estricta mención del nombre de la calle bastaba para helar la sangre, pues no era una prisión ordinaria, sino el cuartel general de las SS en Roma. De camino hacia allí intentamos entablar conversación con nuestros guardianes a fin de sobornarlos, pero en vano. El recibimiento que se nos hizo no contribuyó para nada a disipar nuestros temores. Comenzaron por desnudarnos y luego nos registraron minuciosamente. Dado que no me devolvían la corbata ni los cordones de mis zapatos, se los reclamé al guardia.

—Ah, ¿sabe usted?, algunos se colgarían—e hizo el significativo gesto de enrollar una cuerda alrededor del cuello y tirar—antes de responder a nuestras preguntas.

Tras eso nos encerraron en una pequeña celda en la que ya había otro hombre, visiblemente extenuado. Pasamos todo un día encerrados en ella sin osar siquiera hablarnos, del miedo que

teníamos a estar en presencia de un confidente. Al día siguiente por la mañana nos vinieron a buscar unos guardias. Iban a interrogarnos a los dos juntos, cosa en verdad un tanto extraña. Los oficiales alemanes nos pidieron que repitiésemos nuestras declaraciones y luego nos acibillaron a preguntas sobre nuestras actividades en Roma. Era evidente que andaban tras confidencias e informaciones acerca de los partisanos. Ambos negamos el menor vínculo con tal tipo de actividades y no insistieron. Nuestra vida clandestina en Roma no guardaba para ellos demasiados secretos. De pronto, uno de los oficiales dijo dirigiéndose a mí:

—¿Conoce a un tal O'Flaherty?

Un tanto desconcertado, me tomé unos instantes de silencio antes de responder:

—No es un nombre italiano demasiado corriente. No, no lo conozco.

Era evidente una vez más que estaban al cabo de la calle en cuanto a la red. El interrogatorio cesó de modo brusco. Les esperaban otros asuntos mucho más importantes. De hecho, se oían gritos procedentes de celdas vecinas y este edificio tenía merecida reputación de cámara de los horrores. Por tanto, nos devolvieron a nuestra celda y a la mañana siguiente, cuando creíamos vernos sometidos a otro interrogatorio, se nos condujo en camión hasta Cinecittà, convertida por aquellos días en campo de prisioneros temporal para los soldados capturados en Montecassino. Allí reencontré un espectáculo que ya me era familiar. Tras mis momentos de «libertad» en Roma, regresaba a la vida del campo. En el fondo, el contraste no era tan grande. Sin duda fue ese sentimiento y la idea de que la guerra iba a terminar pronto lo que inhibió en nosotros el deseo de intentar una nueva evasión.

—¿Estaba convencido de que sería enviado a Alemania?

—En efecto. Algunos días más tarde nos vinieron a buscar unas camiones para trasladarnos hasta la estación de Florencia. Esta vez las autoridades habían tomado precauciones. Cada furgón de ganado—«cuatro caballos, veinte hombres»—estaba dividido en dos: de un lado, veinte prisioneros tras alambre de espino, del otro ocho guardianes alemanes. El viaje fue horroroso. El convoy franqueó el puerto del Brennero para hundirse en Baviera y seguir hasta Munich antes de tomar dirección norte hacia el inmenso campo de prisioneros de Moosburg, donde se hacinaban gentes de todas las nacionalidades, con un fuerte contingen-

te de rusos, situados frente al recinto que alojaba a británicos y americanos. Todas las noches se oían disparos de fusil ametrallador. Los rusos, condenados a trabajar en las fábricas o en los campos de los alrededores, tenían hambre de comida y de mujeres. Por la noche se acercaban peligrosamente a las alambradas y los *ka-pos* no tenían el menor empacho en abrir fuego. Su vida no valía gran cosa a sus ojos.

Pero Moosburg era un campo para soldados rasos, un *stalag* que servía de campo de tránsito para todo otro tipo de detenidos. Llegado allí el 7 de abril, me quedé durante dos meses y medio, hasta que me trasladaron a un campo de oficiales, un *oflag*, cerca de Eichstätt. En este campo había sobre todo jóvenes oficiales británicos y canadienses que habían caído prisioneros en Dunkerque o en Dieppe al principio de la guerra. El campo estaba bien organizado y equipado con una excelente biblioteca (donde pude leer *La rama dorada* de Frazer y el trabajo de Chambers sobre el teatro medieval) a pesar de que sus habitantes hubiesen perdido ese gusto por la cultura y el esparcimiento que era característico distintivo de los campos italianos. La biblioteca tenía además una utilidad suplementaria, pues escondía una radio construida artesanalmente por un detenido que había ido ensamblando las piezas obtenidas de los guardianes a cambio de té o cigarrillos. Si no recuerdo mal, teníamos dos boletines informativos por día procedentes de la biblioteca; un detenido se encargaba de hacerlos circular por las habitaciones para darnos las últimas noticias. Estábamos, pues, mejor informados que nuestros guardianes alemanes sobre la evolución del conflicto ya que, naturalmente, nosotros seguíamos los boletines de la BBC. El invierno era riguroso y las raciones menos interesantes que en Italia, pero soportábamos nuestros males con paciencia sabiendo que los ejércitos ruso y aliado no cesaban de ganar terreno. La prueba fehaciente nos la daban los cada vez más frecuentes ataques aéreos. Para matar el tiempo y aliviar la tensión empecé a tomar clases intensivas de ruso de un oficial yugoslavo que había combatido en el ejército inglés.

—En primavera se volvieron a trasladar.

—Se nos pidió prepararnos para viajar. Todo lo que pudiésemos llevarnos, libros incluidos, era cuidadosamente etiquetado y almacenado en un depósito con la esperanza de que los ejércitos aliados acabarían por restituir estos tesoros a sus propietarios. Y

el 14 de abril de 1945 nuestro convoy partió hacia el sur. Marchábamos a paso lento cuando apareció en el cielo una escuadrilla de aviones de combate. En cuanto oímos, poco después, el crepitar de las ametralladoras, todo el mundo se precipitó hacia sembrados y malezas. Cuando me incorporé, la escena era horripilante. Por todos lados cuerpos inertes, heridos, sangre. Uno de mis amigos neozelandeses había muerto. Un pianista había perdido un brazo y un «clasicista» de Oxford, que esperaba hacer carrera en el ejército indio, había dejado una pierna. El dolor se veía aumentado por el hecho de que estos aviones eran nuestros. En total debían lamentarse diez muertos y cuarenta heridos. En cuanto pudimos, buscamos otra vez refugio en el campo. Se decidió que saldríamos de noche, lo que facilitaba la evasión, pero ¿qué sentido tenía hacerse matar vagando por un campo de batalla mal definido a merced de civiles acorralados o de los soldados? En la noche del domingo 15 nuestra columna reemprendió camino en dirección a Gamersheim, luego hasta Ernsgarden. Y fue el 23 cuando reencontramos el campo de Moosburg, abandonado diez meses antes. Pero esta vez nuestra estancia sería corta. Seis días más tarde los guardias habían desaparecido para ceder su plaza a soldados americanos.

—Una vez llegados los americanos, usted se escapó una vez más, ¿no?

—Tras tres años de campos, con el paréntesis de los seis meses de «libertad» en Italia, estábamos hasta la coronilla de alambradas. Los americanos no vigilaban con demasiada seriedad, de modo que aprovechamos la oscuridad para largarnos. A la mañana siguiente paramos un camión de civiles y, para nuestra alegría, descubrimos que estaba lleno de prisioneros franceses que nos tomaban por oficiales encargados de darles el alto. Cuando supimos que se dirigían hacia París saltamos de alegría y les pedimos si podíamos unirnos a ellos. Pero se trataba de un vehículo «liberado» y, tras una hora de ruta, fuimos interceptados por los americanos: no era momento de dejar circular vehículos civiles y todos los prisioneros debían reintegrarse a los campos de «personas desplazadas». Se nos hizo bajar y se llevaron a nuestros camaradas franceses hasta un campo de internamiento próximo. En cuanto a nosotros, nos presentamos al cabo diciéndole: «Llevamos tres años en un campo de prisioneros y apenas catamos la libertad nos volvéis a meter tras alambradas».

Le explicamos que habíamos combatido en Oriente Medio al mando de Montgomery. Terminó por ceder prometiendo hacernos llevar hasta Nuremberg al día siguiente. De allí otro camión nos llevó, a través de una Alemania devastada, hasta Sarrebruck. Estábamos ya muy cerca de Francia, pero como aún nos quedaba un poco de dinero alemán decidimos pararnos en un café. Éramos tres en la mesa y pedimos una botella de vino del Rin con cuatro vasos al tiempo que invitábamos a la joven camarera alemana a que se sentara con nosotros.

Saboreábamos nuestra libertad bajo el sol cuando apareció un jeep de la policía militar americana.

—¿Qué hacéis aquí? —preguntó un sargento.

Le explicamos que pertenecíamos al ejército británico.

—Las reglas valen para todo el mundo —respondió—. Está prohibido confraternizar con el enemigo.

—¡Pero si llevamos tres años confraternizando con el enemigo en los campos de concentración! Lo único que hacemos es tomar una vaso de vino con esta muchacha...

Nos llevó a presencia de su superior.

—Todos los prisioneros deben trasladarse a los campos de desplazados, desde donde serán clasificados y repatriados.

—Pero si ya estamos muy cerca de la frontera. Nosotros queremos ir a Francia...

—¡No! Mañana se os llevará hasta el campo de Tréveris.

Mientras tanto se nos condujo al comedor de suboficiales y allí, mientras tomábamos una cerveza, nos enteramos de que el día siguiente marcaría de modo oficial el fin de la guerra en Europa. Había alegría general a nuestro alrededor y todo el mundo festejaba la gran noticia. Percatándose de que aún seguíamos allí, el comandante del lugar nos invitó a sus aposentos. Estaba con su mano derecha y un par de muchachas. De hecho, llevaba la confraternización bastante más lejos que nosotros. Seguimos la velada descorchando excelentes botellas y escuchando discos alemanes. Uno de mis amigos se puso a bailar con una de las muchachas alemanas de manera bastante «amistosa», en todo caso demasiado amistosa a ojos del comandante, que comenzó a ponerse nervioso y nos devolvió al comedor de suboficiales.

—Y al día siguiente...

—Nos vinieron a buscar para conducirnos a Tréveris. El chófer del jeep era un tipo muy elegante que había sido organista en

Boston, y mi amigo irlandés, que era un poco melómano y se interesaba por la música árabe, enhebró conversación. El chófer tenía una disposición mucho más positiva que su capitán y acabó diciéndonos: «No chicos, yo no tengo el menor deseo de llevaros hasta un campo ahora que la guerra ha terminado. Pararé en la carretera general y allí encontraréis algún camión que os lleve hasta Luxemburgo».

El país era una fiesta. Champaña, vino, comidas, todo era gratuito. Pasamos un día y una noche deliciosos. De hecho, no tengo ni la menor idea de dónde. A la mañana siguiente fuimos a presentarnos a la policía militar de Luxemburgo. Ahora que habíamos dejado Alemania estábamos seguros de no volver ya a ningún campo. Teníamos derecho a una revisión médica y a un baño, tras el que nos ofrecieron ropas. Con una taza de café en una mano y un paquete de Camel en la otra teníamos el aspecto de generales. Desde allí se nos condujo hasta Bruselas. Se repitió la situación, con la única diferencia de que nos retiraron los uniformes americanos.

Tuvimos que regresar a la mucho más rudimentaria vestimenta de los soldados británicos. Poco después nos embarcaron hacia Inglaterra con destino a un pequeño aeropuerto de Sussex. Ya estábamos soñando con pasear por el campo bajo el brillante sol de una deliciosa jornada primaveral cuando...

—¿La realidad se hizo mucho más prosaica?

—Pues sí. Aterrizamos en un pequeño aeropuerto improvisado con algunos barracones. Voluntarias de la zona nos llevaron té y bocadillos mientras una radio ofrecía los últimos resultados de críquet. Pero a fuerza de familiaridad con las radios italiana y alemana nos entró la convicción de estar siendo manipulados. Nos resultaba insoportable la idea de que quisiera hacerse de nosotros buenos y asépticos ciudadanos lo más pronto posible.

—Y para acabar de comerles la moral, el nuevo interrogatorio a que debían someterse.

—Exacto. Apenas recuperados de nuestra emoción se nos envió al Tavistock Institute of Human Relations de Londres para ser interrogados por sus investigadores. Dicho instituto estaba ligado a un grupo de afamados psicoanalistas (Anna Freud, John Bowlby, etc.), con objeto de enriquecer la relaciones sociales con las intuiciones de la psicología. Durante la guerra el Tavistock había llevado a cabo trabajos sobre el ejército alemán bajo la direc-

ción del sociólogo Edward Shils y de Henry V. Dicks. En esa misma época numerosos antropólogos se enrolaron en proyectos análogos en Estados Unidos: Margaret Mead, Ruth Benedict, Geoffrey Gorer... También se llevó a cabo por entonces un célebre estudio sobre la personalidad autoritaria y el soldado americano. Sin ninguna duda se trataba de estudios de fuerte orientación psicológica, pero siempre centrados sobre problemas concretos y de actualidad.

En ese momento el Instituto se hallaba al cargo de la reinserción de los prisioneros de guerra. Tras una rápida entrevista me dieron un billete para regresar a casa de mi familia. Yo escogí dirigirme al norte de Escocia a ver a unos parientes. Tenía derecho a seis semanas de permiso antes de que me volvieran a llamar a filas, pues la guerra proseguía en el Extremo Oriente. Las aproveché para volver a mi casa, ver a mi familia de nuevo, a mis amigos. Pero después de seis años de ausencia y de campos se había abierto un foso.

—¿En qué lo notó?

—Por ejemplo, en Alemania debía compartir una habitación de doce metros cuadrados con otros diez muchachos. Guisábamos colectivamente y te veías empujado a adaptarte. En las Navidades de 1944 un camarada nos había invitado a cenar a mí y a uno de mis camaradas de habitación. Era algo extremadamente raro, pues los víveres apenas llegaban para uno mismo y, sea como fuese, todos comíamos lo mismo. Pero Navidad era una ocasión especial, tanto más cuanto que durante todo el año habíamos creído que la próxima la pasaríamos en casa... De modo que fuimos y nos encontramos—cosa de todo punto extraordinaria—con un guisado.

—Estaba delicioso, pero ¿qué era?

—Un gato que he cambiado por algunos cigarrillos a un guardia alemán.

De saberlo antes, ¿hubiésemos transgredido este tabú alimentario? Lo ignoro. Pero a cosa hecha no tuvimos la menor aprensión y lo habíamos encontrado tan sabroso como si fuese conejo. Días más tarde nos tocó guisar en nuestra habitación.

—El otro día comimos una carne deliciosa. Un guiso de gato. ¿Qué os parece si probamos?

Todos nuestros compañeros nos miraron horrorizados. Ninguno de ellos había participado en nuestro acto de «gatibalismo» y, en cualquier caso, ellos no comerían gato.

—Muy bien—respondimos—. Nos lo comeremos nosotros solos.

—No, de ninguna manera. ¡Mancharíais nuestros cubiertos!

De modo que, como judíos observantes, nos veíamos en la imposibilidad de utilizar nuestros utensilios de cocina bajo el pretexto de que los habríamos mancillado con carne impura. Acabamos renunciando a la idea. Todo eso viene a cuento del sentido de colectividad que nos constreñía. Todo cuanto recibíamos—viveres, chocolate, ropas—, todo se repartía. Las reglas eran estrictas. Si yo tenía un mendrugo de pan para dos, debía partirlo y dejar a mi camarada que escogiera. Muchas de las obras de teatro escritas en los campos de concentración trataban estos temas: unos prisioneros de guerra regresan a su país y encuentran a los suyos alrededor de una taza de té.

—¡Este trozo de pastel es más grande que el mío!

—Cámbiamelo.

Teníamos, pues, cierto recelo y nuestros padres habían recibido instrucciones acerca de la conducta a mantener con nosotros. Pero todo ese lío parecía artificial. Aunque la comida estuviese racionada en Inglaterra, en mi opinión las gentes se inquietaban demasiado por saber si iban a comer mantequilla o margarina. Tampoco confiábamos demasiado en las autoridades porque, en nuestra opinión, habíamos sido abandonados por los jefes, tanto en el campo de batalla como en el de concentración. Por lo demás, la vida política y cultural no nos inspiraba más que desgana.

—¿Era, pues, cuestión de reengancharse?

—Me planteé el tema, pero finalmente decidí volver a la vida civil. Pasadas seis semanas fui llamado a un campo de entrenamiento cerca de Edimburgo, desde donde me trasladarían al sudeste asiático. Al salir del campo se nos interrogó sobre nuestra «carrera», sobre las lenguas que conocíamos, para así afinar mejor nuestro futuro destino. Pero tras seis años en el ejército yo no tenía ningunas ganas de ir a pelear al Japón, de modo que respondí que hablaba un poco de alemán, cosa que no era verdad... Expliqué que había aprendido algunas palabras de ruso y que sería más útil en Europa que en Extremo Oriente. Acabaron destinándome a Alemania para organizar la repatriación de nuestros soldados. Al pasar por Bélgica me encontré por casualidad con un antiguo camarada de regimiento a quien había co-

nocido en Oriente Próximo y que había llegado a ser oficial superior. Me pidió que me quedase con él en Bélgica para ayudarlo a repatriar los prisioneros británicos. De modo que aterricé en Gante, luego en Tournai—alojado en casa de una familia francófona y con tiempo libre para descubrir a los primitivos flamencos, Van Eyck y otros—, en Brujas y, finalmente, en Bruselas.

LA GUERRA HA TERMINADO: UNA VOCACIÓN DE ANTROPÓLOGO

PIERRE-EMMANUEL DAUZAT.—¿Por qué renunció a sus estudios literarios después de la guerra?

JACK GOODY.—Después de algunos años de inactividad en los campos de prisioneros no me apetecía demasiado pasar otros tantos en el rarificado ambiente de la universidad, encerrado en una torre de marfil. En el plano político debía dar mi apoyo a las grandes reformas del Partido Laborista—notablemente en los terrenos de la sanidad (National Health Service) y de la educación—pero sin tomar partido. En el plano personal el problema era que yo no tenía ninguna formación rigurosa. Había estudiado durante un año literatura inglesa en la universidad pero tras seis años en el ejército no veía en verdad para qué podía servirme. Pero como a la salida del campo me habían dado diversos formularios para rellenar decidí solicitar una plaza de administrador colonial en Birmania. Presenté asimismo mi candidatura al Foreign Office. Le había cogido el gusto al hecho de viajar. Fui llamado nuevamente a Bélgica y me sometieron a una batería de pruebas de aptitud. Fui nombrado para Birmania, como lo había sido tiempo antes George Orwell, una perspectiva que se me antojó apetitosa. Pero Birmania obtuvo la independencia antes de que yo tuviera tiempo de llegar allí. Mis gestiones ante la administración resultaron infructuosas y se me hizo comprender que yo conocía mejor la vida universitaria que los entresijos administrativos. Acabé por renunciar. Mi padre me había persuadido de que regresara a Cambridge ofreciéndome una pequeña suma de dinero (cien libras) para colaborar a mis gastos anuales (poco más de esas cien).

Desmovilizado en enero de 1946 regresé, pues, a Cambridge para obtener mi diploma de inglés en cuatro meses y acto segui-

do me trasladé a la facultad de arqueología y antropología. Mi mujer, de origen cuáquero, estaba interesada en la educación moderna y el lanzamiento de nuevos programas de formación continuada, me incitó a solicitar una plaza como enseñante, que me fue concedida finalmente en Hertfordshire, al norte de Londres. Postulaba que tanto en el ejército como en los campos había hecho algo de enseñanza, lo que en parte era cierto, y a fin de cuentas no me sentía peor armado que otros para esta tarea. Tal experiencia me enseñó mucho, pero pronto comprendí que ése no era un trabajo para toda la vida, de modo que me puse a buscar en otras direcciones.

—¿Fue entonces cuando descubrió la sociología americana a través de Edward Shils?

—De hecho yo pensaba en el Tavistock Institute. En una publicación titulada *Pilot Papers* había leído un artículo sobre la sociología americana de un tal Edward Shils y me había sentido vivamente interesado por su manera de mezclar las perspectivas sociológicas y psicológicas. Shils tenía reputación de ser un hombre difícil y yo no conocía a nadie susceptible de ponerme en contacto con él. Decidí pues escribirle a Chicago limitándome a explicar quién era yo y cuál era mi experiencia. Mi único bagaje por entonces era un simple diploma de antropología. Me contestó con una carta de dos páginas. Me gusta pensar que yo hubiese hecho lo mismo en similares circunstancias, pero no estoy muy seguro. Esa carta, que lastimosamente he perdido, era tan generosa como interesante. Me sugería entrar en contacto con el Tavistock Institute para ver si tenían algo que proponerme.

Presenté mi candidatura al Tavistock Institute de Londres para trabajar en un proyecto de investigación sociológica rural en Darlington, Devonshire, en las fincas de lord Elmhirst, quien junto a su esposa norteamericana había creado una escuela experimental que tuvo gran importancia en el terreno musical. Fui recibido por el director del grupo de ciencias sociales quien, dicho sea entre paréntesis, había trabajado con el antropólogo Evans-Pritchard, uno de mis profesores en Cambridge. El trabajo me interesaba sobremanera, pero mi candidatura fue rechazada. El puesto lo obtuvo un tal Williams, que con el tiempo se ha convertido en el mejor especialista inglés en sociología rural. Estaba mucho mejor calificado que yo, a todas luces. Pero el simple hecho de haber sido recibido y de recibir el aliento de Shils me estimularon a perseverar.

Volviendo a las ciencias sociales, señalaré que jamás tuve intención de pasarme la vida trabajando sobre «otras culturas», sino en mi propio contexto social. Pero el caso es que acabé convirtiéndome en antropólogo por la conjunción de toda una serie de factores no planificados, África, los campos, los Abruzzos, Tavistock, la lectura de Frazer... Pero sobre todo, creo, fue a causa de mi experiencia en los campos de prisioneros, la promiscuidad entre gentes de todas las nacionalidades y de los más diversos horizontes intelectuales, indios, yugoslavos, franceses, italianos, partisanos rusos.

—¿Fue determinante su encuentro con Meyer Fortes?

—En el tablón de anuncios del Consejo vi propuestas para la investigación de ciencias sociales en las colonias y decidí presentar mi candidatura. Se aceptó mi ofrecimiento de servicios a través de la Universidad de Oxford, donde profesaba en este momento Evans-Pritchard, cuya enseñanza y trabajos me habían impresionado fuertemente desde mis días como alumno de él en Cambridge, por la manera en que hablaba de su trabajo de campo entre los nuer (al sur de Sudán), por su análisis de los conflictos, hostilidades, venganzas,...

Cuando me reuní con mis colegas de Oxford pedí de inmediato ser recibido por Meyer Fortes, especialista en África occidental. Me desconcertó preguntándome a la primera de cambio si mi padre era inglés. Le respondí que sí. Entonces siguió, «¿y su madre?». Me sentía un poco incómodo con este tipo de interrogatorio porque no hacía demasiado tiempo que había abandonado los campos, y allí todo lo que estabas obligado a dar oficialmente, en tanto que prisionero, es nombre, matrícula y grado. Nada te obliga a dar informaciones sobre tus padres, tal como querían los alemanes, siempre a la caza y captura de ascendientes judíos o gitanos. Estaba, pues, un tanto inquieto, pero acepté responder: «Mi madre es escocesa».

—¡Oh!—exclamó Meyer Fortes—, eso es mucho mejor. Ningún inglés ha sido jamás un buen antropólogo.

La mayor parte de los colaboradores de Malinowski en la London School of Economics no eran ingleses. Algunos, como el propio Fortes, M. Gluckman o I. Schapera, venían de África del Sur; otros, como Raymond Firth y Réo Fortune, de Nueva Zelanda; otros, como S. F. Nadel, de Alemania. Había asimismo varios americanos. Los seminarios de Malinowski eran, pues, sumamen-

te heterogéneos. Por lo demás, a Meyer Fortes le gustaba decir que la antropología era una disciplina para la cual más valía ser extranjero, marginal. La misma posición de marginal llevaba a interesarse por la antropología, de ahí que hubiese tantos extranjeros y judíos en este dominio, hombres que se sentían extraños a la cultura dentro de la que trabajaban. El propio Fortes era un judío sudafricano. Había venido a Inglaterra tras licenciarse y se consideraba doblemente marginal, en tanto que sudafricano y en tanto que judío. Su primera lengua no era el inglés, sino el afrikáner. La mayor parte de sus colaboradores eran de origen extranjero... salvo Radcliffe-Brown, ciertamente inglés, y Evans-Pritchard, que tenía orígenes galeses.

Comprendo muy bien a Fortes, aun cuando no haya reproducido su modelo, ya que mi entrada en escena se produce en una época en que la antropología inglesa ya estaba institucionalizada. Me entendí bien con él. Tenía una buena formación en psicología, que había reprimido a causa de la influencia durkheimniana y de la idea de que debe separarse la psicología de la sociología. Cuando le conocí ésa era una de sus mayores preocupaciones, si bien la psicología había marcado profundamente su obra. Se interesó por la psicología tradicional durante su educación académica en África del Sur. Vino a Inglaterra como psicólogo y había trabajado en el hospital judío del East End junto a Emanuel Miller, el fundador del *British Journal of Delinquency*. De hecho, Miller y Dicks habían descubierto la psicología clínica a través de W. H. R. Rivers, un hombre extraordinario que era al mismo tiempo psicólogo y etnólogo. En 1898 había participado en calidad de psicólogo en la expedición al estrecho de Torres. Fue el primer trabajo de campo realizado por profesionales, bajo la dirección de A. C. Haddon, un zoólogo convertido a la antropología que acabaría siendo el verdadero padre del departamento de antropología de Cambridge al fundarlo en 1908.⁵ Rivers sometió a los melanesios a unos tests sensoriales sobre su percepción de los colores y, sobre todo, lo que él llamaba sus «umbrales de dolor». Posteriormente trabajó entre

5. Haddon se había llevado a Australia a otros médicos, entre ellos Ch. G. Seligman, quien más tarde enseñaría en la London School of Economics junto a Malinowski. Más tarde Seligman se trasladó a Sudán, donde estudió las poblaciones nilóticas, y luego a Ceilán, donde estudiaría a los aborígenes. Su estudio sobre los nuer lo compartió con Evans-Pritchard.

los todas, en el sur de la India, y escribió copiosamente sobre las sociedades melanésica y polinésica. Se interesó luego por Freud y se ocupó por las neurosis de guerra, tratando a un cierto número de personajes interesantes, entre ellos los «poetas combatientes» Siegfried Sassoon (1886-1967) y Wilfred Owen (1893-1918), sin duda el más grande poeta de la literatura anglosajona surgido directamente de la primera guerra mundial. Se interesó asimismo por aspectos más técnicos de la antropología. Es sin duda el padre del «método genealógico» y autor de un pequeño libro muy inteligente y justamente influyente sobre el parentesco, *Kinship and social organization*.

—¿Es acaso uno de los libros que más le ha marcado?

—No realmente. Creo que me he visto mucho más influido por Evans-Pritchard y Fortes, con quienes trabajé mucho y estrechamente. Pero es un libro que ha contado mucho para todos nosotros. Después de todo, Rivers dejaría su impronta en la psicología pero también en todo lo más interesante que se hizo en Cambridge durante los inicios de la antropología. Pienso de manera muy especial en Radcliffe-Brown, que no se quedó en Cambridge sino que viajó por todo el mundo. No obstante fue allí donde concibió su monografía sobre las islas Andamán y donde provocó el descubrimiento de la sociología durkheimniana. Probablemente sea el hombre que más haya marcado a mis maestros.

—Volvamos a Fortes, a la época en que le conoció.

—Hacia el final de su vida Fortes volvió a abordar temas psicológicos en una conferencia sobre *Totem y tabú*, que daría en el Royal Anthropological Institute en el marco de la Ernst Jones Lecture, y luego en una Emanuel Miller Lecture profesada en el Institute of Child Psychiatrists de Londres. Sin ser marxista, en su tiempo había recibido sus influencias y había militado en la izquierda. Un capítulo de mi historia de la antropología en Gran Bretaña y en África, *The expansive moment*, evoca ese doble compromiso como judío y como rojo. Los seminarios que organizaba eran extraordinariamente vivos y en ocasiones daban lugar a vigorosos intercambios dialécticos, especialmente entre Edmund Leach y yo mismo.

En Cambridge los seminarios obedecían a las mismas reglas que en Oxford. Tenían lugar todas los viernes a las cinco y solían terminar invariablemente en el pub. Había toda una plana mayor de investigadores extranjeros: Louis Dumont, que conoció de

cerca a Evans-Pritchard y que junto con D. F. Pocock creó el *Indian Journal of Sociology*; John Peristiany, grecochipriota que había pasado por la École Libre des Sciences Politiques de París; y el sociólogo indio M. N. Srinivas, que trabajó con Radcliffe-Brown antes de regresar a su país. Había también muchos estudiantes extranjeros que habían recibido bolsas de estudio del Colonial Social Science Research Council, el centro para el que yo trabajaba, para efectuar investigaciones antropológicas de campo en los territorios británicos. La mayor parte provenían de Chicago, es decir, de la universidad americana más estrechamente asociada a la antropología social británica de tradición durkheimniana, puesto que allí se había trasladado Radcliffe-Brown al abandonar Australia a principios de los años treinta antes de acabar recalando en Oxford en 1937. Toda esa atmósfera era extremadamente estimulante y tenía por efecto la ampliación de nuestros horizontes intelectuales. Allí encontré, por ejemplo, a un estudiante de Harvard que compartía mi interés por el sociólogo americano Talcott Parsons, y a otro que era un excelente lingüista y que había trabajado junto a Z. S. Harris, autor de una *Lingüística estructural*. Así fue como me vi empujado a profundizar algo más en la lingüística.

—¿Era Meyer Fortes un buen lingüista?

—En efecto. En la época de Malinowski y antes de dedicarse a los trabajos de campo había trabajado con J. R. Firth, no el Firth de la London School of Economics, sino el lingüista de la School of Oriental and African Studies. Por lo demás, antes de partir para África estoy seguro de que dio un rodeo por Alemania para aprender con D. Westermann—uno de los directores, con Labouret, del International African Institute—el twi, la lengua de los ashanti (Ghana). Fortes era un excelente lingüista de campo que percibió muy bien la estructura de la lengua y de los conceptos de los tallensi (en Ghana, antigua Costa de Oro). Puesto que yo no soy un lingüista demasiado bueno, sus análisis sobre el dagari, la lengua de los lodagaa, la primera que aprendí, me resultaron muy clarificadores.

En tanto que psicólogo, Fortes siempre se había interesado por las investigaciones prácticas, pero es ciertamente a través de sus contactos con Malinowski y Evans-Pritchard como se convierte en un excelente investigador de campo. A sus ojos era, sin la menor duda, una experiencia capital y no dejaba de volver a

ella una y otra vez. De hecho, mis maestros, estoy hablando de Fortes y Evans-Pritchard, eran hostiles al denominado método comparativo, y pensaban sobre todo en Frazer pero también en George Peter Murdock y otros. A sus ojos, las únicas comparaciones válidas eran las regionales. Dicho de otro modo, había que escoger una región etnográfica y comparar los grupos que vivían en ella. Eso es lo que, en cierta medida, hizo Evans-Pritchard en Sudán y lo que hubiese querido hacer Fortes en Ghana. Sin duda ésa era la razón de que desease verme trabajar cerca de él.

Por otro lado, eso no les impedía hacer comparaciones, aunque de modo poco sistemático. No cesaban de hacer comparaciones con los materiales de Malinowski, ya que habían trabajado con él. En realidad el comparativismo jugaba un papel fundamental en nuestra formación, ya que los estudios de campo eran todavía escasos y estábamos obligados a leerlos. La mayor parte eran obra de antiguos alumnos de Malinowski, como los trabajos de Srinivas sobre los coorgs, en el sur de la India, de Fei sobre China, de R. Firth sobre Tikopia, en las islas Salomón, o de Lloyd Warner sobre los aborígenes australianos. Se leía, pues, mucho, pero sin caer jamás en el comparativismo sistemático. Cierto es que Evans-Pritchard y Fortes llegaron a comparar sus materiales sobre los nuer y los tallénsi con la vida social de Gran Bretaña y otras partes, e incluso a confrontarlos con la Biblia. Pero eran y se querían, por encima de todo, investigadores de campo.

Evans-Pritchard se presentaba como un etnógrafo para dejar bien a las claras su rechazo frente a las generalizaciones teóricas. Fortes y él entablaron amistad a principios de los treinta, en parte porque este último había discutido con Malinowski. Evans-Pritchard pasaba el tiempo empeñado en buscar polémica con todo el mundo. Y Fortes se le apareció como un aliado. Fortes necesitaba del dinero de Malinowski, o del International African Institute, mientras que Evans-Pritchard tenía otras fuentes de financiación. Sea como fuere, el caso es que se convirtieron en grandes amigos, hasta el punto de que Fortes hablará de Evans-Pritchard como de su «hermano mayor», ya que en el momento de su encuentro éste ya había publicado una obra importante. Cuando estaban en el campo mantenían continua correspondencia y se planteaban todo tipo de interrogantes, con suma precisión, sobre la clasificación de los colores, sobre los distintos nombres del ganado, etc. Aun hoy día hace falta estar muy ligado al

trabajo de campo para hacerse un nombre en el mundo de la antropología. Esto es tan cierto en Gran Bretaña como, según creo, en Francia. Edmund Leach observaba que Lévi-Strauss no era un gran investigador de campo, lo que ciertamente no equivalía a un cumplido...

—*Volveremos sobre su elección de África y sobre sus experiencias de campo. Tras un primer año sobre el terreno, usted volvió a Cambridge para seguir unos seminarios, ¿no?*

—Comencé por Oxford, donde todos los viernes se celebraba un seminario casi siempre animado por Evans-Pritchard. Me había inscrito en Oxford para obtener un diploma de Bachelor of Letters, que normalmente hubiera desembocado en un doctorado. Pero es precisamente en este momento, en 1950, cuando Meyer Fortes recibe el nombramiento de Cambridge. Tras un primer año en Ghana comencé a escribir una etnografía de los lodagaa. Acabé mi licenciatura en Oxford con Evans-Pritchard y volví a Cambridge para seguir el seminario de los viernes, por entonces mucho más modesto, que animaba Fortes. Fue allí donde, en 1954, conozco a Edmund Leach, que ya enseñaba en la London School of Economics. Los dos al unísono obtenemos plaza de profesor, de modo que Fortes, Leach y yo mismo nos convertimos en el trío de antropólogos de Cambridge. Se ha hablado mucho de la rudeza de mis polémicas con Leach. En verdad, no se trataba más que de franqueza, formaba parte de nuestra cultura intelectual. Teníamos divergencias teóricas, pero también convergencias. Y compartíamos puntos de vista acerca de la gestión de nuestro departamento. Tan pronto nos aliábamos frente a Fortes como las alianzas se equilibraban de otro modo. Pero hemos seguido siendo buenos amigos hasta el día en que Leach fue nombrado rector del King's College. A partir de ahí nuestra relación se ha debilitado.

—*¿Otros encuentros que dejaran huella, otras amistades en ciernes?*

—En Oxford volví a ver a una serie de amigos cuyos trabajos apreciaba. Ya he hablado antes de Srinivas, el antropólogo hindú. También volví a reestablecer contacto con mi excelente amigo Godfrey Lienhardt, que colaboraba con Evans-Pritchard y estaba trabajando sobre los dinka de Sudán. Nos habíamos conocido en Cambridge, en el departamento de inglés, y él también había dejado la literatura para dedicarse a la antropología.

Asimismo, en Oxford entablé una sólida relación con Max Gluckman, quien pronto se trasladaría a Manchester y cuyos trabajos me han marcado en profundidad. Si bien no puede decirse que hayan influido en mis propias investigaciones, me ayudaron sobremanera a comprender los sistemas jurídicos. Había también varios americanos, entre ellos un tal P. J. Bohannon, interesado por los *tiv* de Nigeria. Ciertamente tanto él como su esposa Laura, que había publicado bajo seudónimo un relato de su experiencia de campo con el título de *Return to laughter*, me enseñaron algunas cosas. Las discusiones entre investigadores en Cambridge eran enormemente fecundas. Frequenté a R. T. Smith, que más tarde dirigiría el departamento de antropología en Chicago y que por aquel entonces trabajaba sobre las estructuras familiares en la Guayana, y a D. Stenning, que ha escrito un libro sobre los *peul* del norte de Nigeria. En fin, me codeaba con estudiantes venidos de los cuatro puntos cardinales. También conocí por estas fechas a Esther N. Goody, que se convirtió en mi esposa y con quien trabajaría más tarde en África occidental y en la India.

—*Hablando a grandes rasgos, resulta sorprendente la influencia de la sociología sobre sus primeros trabajos.*

—Cuando yo era estudiante la sociología alemana era poco y mal conocida en mi país. Los ingleses no solían leer alemán, a pesar de que hubiese gente como Fortes que hablaba judeoalemán. Pero la influencia de dicha escuela de pensamiento era prácticamente nula en los medios antropológicos. Se consideraba que Weber tenía poca cosa que decir sobre las sociedades no europeas, en particular las africanas. A diferencia de Durkheim, que se refería con gusto a las *cabilas*, Weber consideraba las sociedades tradicionales como una categoría residual, algo que no valía la pena analizar. En su trabajo sobre las religiones da la impresión de que las sociedades «simples» no le interesan. Ciertos historiadores del Renacimiento, como R. H. Tawney, se habían acercado al pensamiento de Max Weber, en especial a su *Ética protestante*, pero eso era casi todo. Sólo una vez finalizada la guerra se comienza a traducir su obra al inglés y crece su influencia, esencialmente a través de sociólogos extranjeros. De entre ellos cabe destacar a Raymond Aron y, por encima de todos, a Talcott Parsons, quien dedicó a Weber una parte importante de su gran obra *The structure of social action*. Parsons había trabajado en Alemania,

había frecuentado el seminario de Malinowski en la London School of Economics y conocía a buen número de antropólogos, pero seguía siendo profundamente weberiano. Y yo comencé a comprender a Weber gracias a él.

—*Incluso llegó a colaborar con Parsons durante el año que pasó por Cambridge, ¿no?*

—Por aquel entonces no se enseñaba sociología en Cambridge, a pesar de que la antropología británica, por influencia de Durkheim, fuese muy sociológica. A comienzos de los cincuenta la universidad intentaba crear una cátedra de teoría social, y para ello invitaba a tres sociólogos americanos cada año. Les conocí muy bien a todos. El primero fue Parsons, de quien yo había leído *The structure of social action*, escrita en 1937, antes de su colaboración con E. Shils. Era un ensayo que pretendía poner al descubierto los ejes comunes de los pensamientos de Alfred Marshall, el economista, Durkheim, Weber y Pareto. De manera significativa, se dejaba de lado a Marx. Le he hablado antes de ese amigo de Harvard, Melvin Richter, antiguo estudiante de literatura inglesa y especialista en historia política, a quien había vuelto a encontrar en el Balliol College de Oxford. Adquirimos el hábito de reunirnos un par de veces a la semana, leer un capítulo de Parsons y discutirlo. De modo que cuando éste llegó a Oxford yo era uno de los pocos que había leído su libro. Por lo demás, su seminario lo frecuentaban casi exclusivamente estudiantes de antropología. Parsons nos inició en Pareto y, en cierta medida, en la obra de Max Weber, y mantuvimos con él largas discusiones sobre los temas que nos preocupaban.

A Parsons le sucedieron otros dos sociólogos americanos, ambos vinculados de un modo u otro con la antropología. El primero fue George Homans, quien había escrito un ensayo sobre el «grupo humano» y que creo había consagrado su tesis a los aldeanos ingleses del *siglo xiii*. Sin duda alguna trabajaba influido por Marc Bloch y, en cualquier caso, se inscribía en su misma tradición de historia sociológica y se interesaba por las investigaciones antropológicas. El último, Lloyd Warner, era un antropólogo de formación que había trabajado con Radcliffe-Brown en Australia antes de regresar a Harvard para trabajar en el Yankee City Project, un ensayo de análisis de la sociedad americana a nivel de una pequeña ciudad que desembocó en cuatro volúmenes: el primero sobre las estructuras políticas, el segundo sobre el parentesco y la

familia, el tercero sobre la religión y el último sobre la organización colectiva. Estas *Yankee City Series* han sido una importante contribución a la sociología americana y muchas de sus ideas, en particular las relativas a la naturaleza de los sistemas sociales, habían sido elaboradas bajo la influencia de Radcliffe-Brown.

—¿Y mantuvo su contacto con Edward Shils?

—Leía sus libros pero no le veía demasiado. En los días del maccarthismo adoptó una posición muy próxima a la línea oficial y se adhirió al Congreso para la libertad de la cultura financiado por la CIA, lo que a muchos de nosotros nos pareció lamentable. Pero continuó haciendo muchas cosas, interesándose por los intelectuales de los países en vías de desarrollo y trabajando sobre la cuestión del centro y la periferia. Nos conocimos cuando vino a Cambridge invitado por el King's College y llegamos a dirigir conjuntamente un seminario sobre el empleo de la fuerza armada. Shils también participó en un seminario sobre la alfabetización que propulsé al tomar la dirección del Centre of African Studies y que acabaría dando lugar a la publicación de *Literacy in traditional societies*.

—Volvamos a Fortes. Parece tener reputación de hombre difícil...

—Meyer Fortes no era un hombre difícil, aunque sí un tanto distante; en todo caso, más que Evans-Pritchard, quien gustaba de ir a tomarse unos tragos una vez finalizadas las sesiones de seminario. Fortes no era tan informal, pero en cierta medida yo me entendía mejor con él. Evans-Pritchard era un poco «lengua larga», un personaje extraño. En conversación se mostraba amigable, pero una vez le habías dado la espalda te arrancaba la piel a tiras. Cuando murió, Fortes se puso a escribir un elogio fúnebre de su colega para la British Academy. No logró terminarlo. Sin duda la tarea se le hizo muy cuesta arriba al conocerle tan de cerca. Entonces me lo solicitaron a mí, pero como yo estaba encargado de hacer el de Fortes, le pedí a J. A. Barnes que se encargase del tema.

Antes de desaparecer, Evans-Pritchard había destruido toda su correspondencia y sus notas de campo. Sin duda debió sentirse tan satisfecho de su interpretación de los nuer y tan seguro de que ya no le serían de utilidad alguna que consideró que lo mismo valía para los demás. Que haya destruido las huellas de su vida personal, a veces tan tumultuosa, lo entiendo. Pero ya me

cuesta mucho más comprender que un hombre que se había formado como historiador en Oxford haya destruido sin más ni más sus archivos. Entre los papeles de Fortes que heredé encontré las cartas que le había enviado Evans-Pritchard desde el comienzo de su relación epistolar. Como aquella enviada cuando Fortes se retiró y yo fui propuesto para sucederle: «Acabo de enterarme por el *Daily Telegraph*—diario conservador—del nombre de su sucesor. Tiene usted toda mi simpatía». Era una forma sibilina de indicar que no aprobaba mi nombramiento. Probablemente me juzgaba demasiado a la izquierda o un tanto indisciplinado. Era un hombre muy severo en los trabajos de campo. Incluso contemplaba con displicencia investigaciones como las de Max Gluckman sobre las relaciones entre negros y blancos en África. Las consideraba un trabajo de periodista. Sólo le interesaba el estudio de las sociedades primitivas. Jamás habría hallado interesante un trabajo etnográfico sobre Europa, ni en consecuencia sobre Gran Bretaña. Precisamente sostuvo una tensa polémica con Fortes a causa del artículo que éste había escrito para una revista popular acerca de la sexualidad y la familia en la Inglaterra contemporánea. Se volvía intratable cuando consideraba que la gente arruinaba su proyecto al colocarse en un plano genérico o interesándose por aspectos del desarrollo. A sus ojos, la antropología y la etnología tenían un único objetivo: intentar comprender la vida de las sociedades primitivas, no europeas.

—¿Acaso ha sido para «lavar la ropa sucia en familia» por lo que se ha interesado usted últimamente por esta página de la antropología británica en *The expansive moment* (1995)?

—Quería escribir una página histórica que contemplara las reservas mentales polémicas, pues considero que mucha gente se escudaba en prejuicios al evocar la historia de esta ciencia. Todos estos investigadores de los que hemos venido hablando trabajaban en situaciones coloniales y, de hecho, necesitaban el aval de las autoridades a la hora de efectuar sus trabajos de campo. Pero de ahí a presentarlos como antropólogos «coloniales» que veían a los «indígenas» bajo idéntico prisma que las autoridades no hay más que un paso que me niego a dar. Con muy raras excepciones, como Evans-Pritchard, la mayor parte de los que frecuentaron el seminario de Malinowski eran personas críticas con respecto a los regímenes coloniales. Algunos incluso los denunciaron en diversas revistas de izquierda, como el órgano de la Fabian Society.

—Con el paso del tiempo, ¿qué recuerdo guarda de Fortes?
¿Cómo resumiría usted su influencia?

—Yo trabajé largos años junto a Fortes y Leach, de quienes aprendí muchas cosas. Probablemente quien más me enseñó fue Fortes, en parte porque ambos trabajamos sobre sociedades vecinas, y yo aprecio sobremanera el inmenso trabajo de análisis etnográfico que llevó a cabo sobre los tallensi. De hecho, yo quería escribir un libro sobre los sistemas de parentesco entre los lodagaa, pero acabé descartando la idea porque me parecía imposible emular la brillantísima obra de Fortes.

Fortes fue un gran profesor, sobre todo en sus años de madurez, influyendo sobre buen número de antropólogos. Al interesarse en problemas teóricos generales siempre dio, como Evans-Pritchard, gran relevancia a la etnografía. Fue también un gran lingüista, que me sensibilizó en los matices de las diversas lenguas habladas en el norte de Ghana. Y asimismo un investigador de campo, aunque acabáramos por distanciarnos un tanto de sus métodos de trabajo. De hecho, fue el hijo de uno de sus grandes amigos tallensi, Moses Anafu, quien redactó su necrológica para *West Africa*. No podía rendírsele más bello homenaje.

—¿Y cuál cree que fue su mayor aportación?

—En el tema del parentesco fue, sin lugar a dudas, su insistencia sobre el ciclo de desarrollo. Tómese una aldea de África o de cualquier otra parte del mundo: se encontrarán matrimonios jóvenes, parejas con sus niños, pero también hogares en que conviven abuelos, la pareja y sus hijos. De acuerdo con Fortes, era necesario considerar esta distribución desde el punto de vista del desarrollo, se imponía examinar el ciclo de desarrollo que recorrían las familias.

No bastaba con contabilizar, como haría un demógrafo, el número de familias ampliadas y el de familias nucleares, ya que nos enfrentábamos a una estructura que evolucionaba con el tiempo. Primero las gentes pertenecían a un pequeño hogar, luego a otro de dimensiones mucho más grandes. Este ciclo familiar no sólo era importante desde el punto de vista estadístico, sino también porque revelaba los cambios de punto de vista, de sentimientos y de creencias de las gentes a medida que lo recorrían. «Nacimiento, copulación, muerte», en palabras de T. S. Eliot.

Esta intuición de Fortes, tan evidente cuando se reflexiona, ha ejercido una enorme influencia en los estudios de parentesco.

Muchos la han retomado modificándola, bien es verdad, pero siempre ha seguido mostrando su enorme importancia. Nació según creo del interés que sentía Fortes por la psicología del desarrollo y su aplicación a la visión antropológica.

Algunos han visto una diferencia capital entre el planteamiento de Lévi-Strauss de las relaciones matrimoniales, centrado en la *alianza*, y el de Fortes, que privilegia la descendencia y la filiación. Por mi parte siempre he creído al respecto que Leach abrazaba la posición de Lévi-Strauss sin por ello negligir el trabajo de Fortes. En este caso se exageraban las divergencias. En todo sistema social las relaciones de filiación son de la mayor importancia. En cierta medida podría decirse que hoy en día, con el aumento del índice de divorcios, la filiación ha tomado mucha más importancia que el incesante anudamiento y ruptura de alianzas. Pero no pretendo polemizar en este terreno. Ambos puntos de vista tienen su importancia y su peso relativo varía de una sociedad a otra. Ver dos enfoques radicalmente diferenciados del estudio del parentesco creo que disfraza el objeto central de nuestro estudio.

DE LA HISTORIA A LA ANTROPOLOGÍA:
MIRADA SOBRE LAS ANTROPOLOGÍAS BRITÁNICA
Y FRANCESA

PIERRE-EMMANUEL DAUZAT.—*Más de un lector se habrá sorprendido, leyéndole, por sus frecuentes referencias a Frazer, que tan mala prensa tiene hoy en día entre la profesión. Incluso afirma usted que fue uno de los autores que le inclinó hacia la antropología...*

JACK GOODY.—Fue en un campo de prisioneros alemán donde tuve la suerte de encontrar un ejemplar de *La rama dorada*. Pero plantarme en Oxford y entrar en relación con ese grupo de «alumnos» de Radcliffe-Brown y Malinowski, fuertemente influenciados por l'*Année sociologique*, me obligaba a dar la espalda a Frazer. Y lo hice muy a mi pesar. Creo que se le denigró injustamente. Tuve ocasión de impartir una *Frazer Lecture* en Liverpool y recuerdo haberla iniciado relatando una confidencia que me había hecho Max Gluckman, persona muy próxima a Fortes y a Evans-Pritchard. Gluckman rehusó a dar una de tales conferencias porque, según me dijo, lo más difícil era encontrar algo positivo que decir sobre Frazer. Por mi parte, nunca he tenido semejante problema. Frazer siempre me ha fascinado y sigo creyendo muy interesantes los problemas que planteó en su día. Pero la moda, en Oxford, era denigrarle y burlarse del método comparativo, a pesar de que algunos de mis colegas llegaban a la antropología desde el terreno de los estudios literarios y estaban interesados por tales problemas. Era de buen tono sostener que los estudios africanistas podían arrojar pocas luces sobre las creencias de los campesinos europeos. Dicho de otro modo, seguían los pasos de Durkheim al reprochar a Frazer haber intelectualizado las creencias de otros pueblos y se apuntaban con sumo gusto a las interpretaciones simbólicas, sin preocuparse acerca de cómo entendían el mundo ni por qué.

—*Parece que Durkheim es referencia obligada dentro de la antropología británica...*

—En eso tiene una responsabilidad decisiva Radcliffe-Brown, quien se había interesado por los análisis durkheimianos sobre los aborígenes australianos cuando trabajaba en este tema. Se había interesado vivamente por el trabajo de Durkheim sobre las formas elementales de la vida religiosa y por sus críticas a *La división social del trabajo* de Herbert Spencer. También había leído las ideas de Kropotkin sobre la ayuda mutua y la reciprocidad. Una de las primeras cosas que se les pedía a los estudiantes tanto en Oxford como en Cambridge era leer a Durkheim y, más particularmente, los pasajes de *La división* sobre la solidaridad clásica.

—*De sus estudios literarios parece haberle quedado un gusto por la poesía que se transparenta en todos sus trabajos. Casi podría decirse que la obra de Eliot es un hilo conductor de sus investigaciones.*

—Había leído a James Joyce en mi juventud, y en recuerdo de dicha lectura tomé el nombre de Stephen cuando, en Alemania, intenté evocar la experiencia de mi cautividad y de mis evasiones bajo el título *Beyond the Walls*. También había devorado a D. H. Lawrence y a E. M. Forster, cuyo *Passage to India* marcó profundamente mi adolescencia. Pero por encima de todo me consagré a los poetas del xvii y a los modernos, en particular T. S. Eliot, cuya obra llegué a saberme casi de memoria una cierta época de mi vida.

—*En el plano intelectual reconoce de buen grado las influencias de Freud y de Marx.*

—A principios de los años treinta era difícil escapar a estas dos grandes figuras. En cierto sentido, el marxismo es un descubrimiento de juventud. Pero también había otras influencias. A través de la antropología social me acerqué a Durkheim y algunos estudiantes de Harvard, especializados en relaciones sociales, me hicieron descubrir a Weber y a Talcott Parsons.

En literatura me vi profundamente marcado por la «nueva crítica» asociada al nombre de Q. D. Leavis y demás colaboradores de la revista *Scrutiny*, atentos a todas las formas del arte y a su enraizamiento social. Pero, como otros muchos miembros de mi generación, sufrí la influencia del positivismo lógico del círculo de Viena y sus avatares anglosajones. Muchos de los temas cen-

trales de los vieneses habían sido retomados por el filósofo inglés A. J. Ayer y por entonces estaban en boga, como los trabajos de Russell y de Wittgenstein. A mí los que más me atraieron fueron el empirismo lógico y los trabajos de la escuela de Chicago. A lo largo de los años cuarenta y cincuenta apareció una interesante colección de pequeños «módulos» publicados bajo la dirección de O. Neurath y de R. Carnap, así como el libro de C. W. Morris sobre el análisis de los signos y los ensayos de E. Nagel (cuyo estudio del funcionalismo sigue pareciéndome excelente) y Th. Kuhn (el futuro historiador de las ciencias). Todos ellos colaboraron de manera más o menos directa en una obra que considero de particular importancia, la *International Encyclopaedia of Unified Science*. Se recogía con ella un enfoque interesantísimo del análisis de los signos y de las relaciones entre lenguaje y conocimiento que ha determinado la historia de mi reflexión. También leí, entre otros, a Karl Popper, que me interesó, a P. Feyerabend o a I. Lakatos y a otros.

—*Dadas la notable influencia marxiana que hay desde Death, Property and the Ancestors hasta Production and Reproduction, sus referencias a F. Engels o a E. Fromm y la ambición que apunta aquí y allá por elaborar una teoría general de la sociedad, parecería lógico esperar un mayor peso de la escuela de Frankfurt.*

—Me han interesado ciertas cosas de la escuela de Frankfurt. Pienso particularmente en los trabajos de L. Löwenthal sobre la sociología de la literatura e, inevitablemente, en la obra de Adorno. Pero el hecho es que los descubrí a través de las ciencias sociales americanas. En cuanto a Marcuse, le he leído muy poco. Sus trabajos me inspiraban gran simpatía, pero no eran objeto de mis intereses inmediatos. Sea como fuere, mi obra tiene claras trazas de la influencia marxista en el campo de las ciencias sociales. En su momento captaron mucho mi atención las interpretaciones de Karl Freund, historiador marxista del derecho que enseñaba en la London School of Economics.

—*El concepto de «ambivalencia» fluye con frecuencia de su pluma, especialmente en su análisis de la representación en las sociedades africanas. ¿Cabe ver en ello una influencia freudiana?*

—Es un concepto parcialmente influenciado por Freud, pero en sentido estricto no se trata de una concepción freudiana. Si debiera indicar una fuente de origen, me inclinaría por la literatura, específicamente por la crítica literaria de T. S. Eliot, que ve la am-

bivalencia en los estados emocionales. Percibe muy bien la tensión, es decir el amor, que engendra el odio, y ve en esta ambivalencia uno de los rasgos esenciales de la gran poesía. El lado freudiano se hace más evidente cuando pienso en las relaciones entre el detentador de un bien y su heredero, que bien desearía que se apresurara el curso de los hechos. Esta tensión se halla en la base de cierta ambivalencia que puede manifestarse en el plano de la sexualidad. Resulta obvio que es uno de los aspectos del complejo de Edipo. Y en lo que a los problemas de sucesión se refiere, me vi llevado a hablar del «complejo del príncipe Hal», aludiendo a Shakespeare. Es por tanto, si se quiere, una noción de inspiración freudiana, pero yo la empleo en una acepción mucho más amplia.

—*Ya tendremos ocasión de volver sobre el «complejo del príncipe Hal», al que tanta importancia da usted. Pero creo que la noción de ambivalencia también se halla en el mismo centro de sus investigaciones sobre la representación.*

—En el plano cognoscitivo yo no veo tanta ambivalencia, sino más bien contradicciones en los usos de la representación, de los que el lenguaje no es más que un caso extremo. Pero como ya nos había enseñado Francis Bacon a propósito de la filosofía y las ciencias naturales, hay que evitar tomar el nombre por la cosa. Así pues, creo que la ambivalencia es una de las objeciones básicas que cabe hacer a los iconos. Son herramientas de enseñanza muy útiles, pero no son la realidad, lo que puede llevar a más de uno a rechazarlos bajo el pretexto de que son «engañosos».

Por lo demás, yo empleo ciertas nociones que encontré en Freud, tales como el análisis del luto y su trabajo o el de la culpabilidad. Estos análisis, muy especialmente los de J. Bowlby, me tuvieron muy ocupado cuando estudiaba las prácticas funerarias. También me parecieron muy interesantes ciertas sugerencias de la literatura freudiana sobre el simbolismo. Pero en mi opinión siempre se plantea un problema de justificación empírica: ¿el simbolismo está en el espíritu del actor o se trata de algo que leemos del exterior?

A propósito de los lodagaa, por ejemplo, me interesé por el simbolismo del mito *bagre*, por los vínculos entre la clara de huevo, la savia del quingombó y el esperma humano. Ciertas cosas resultaban muy claras, de modo que el mito se mostraba perfectamente explícito. La interpretación me pareció caer por su pro-

pio peso. Pero hay un enorme riesgo cuando se lleva la interpretación a un plano en el que ya no existe justificación empírica posible.

En la obra de J. C. Flügel, austriaco emigrado a Londres, encontré interesantes estudios psicoanalíticos de la familia, del atuendo y de su simbolismo. Por lo demás, fue uno de los hombres que influyó en Fortes. Su trabajo me pareció útil en diversos aspectos, sobre todo por su manera de considerar tanto los vínculos que mantienen soldada una familia como sus rupturas. Cabía, en efecto, considerar una vez más la ambivalencia, el odio y el afecto que reinan entre hermanos. Pero la interpretación del simbolismo me parece mucho más discutible.

—*¿Cuáles han sido sus relaciones con el etnopsicoanálisis, con Geza Roheim o Georges Devereux?*

—Yo siempre he tenido la impresión, como Fortes y Evans-Pritchard, de que sus trabajos no se basaban en un conocimiento suficiente de las poblaciones de las que hablan. Es bastante difícil comprender los hechos sociales más simples de una población cuya lengua se desconoce por completo. Considero bastante inquietante ver cómo se trabaja sobre temas tan complejos como el análisis de los sueños en una lengua que realmente no comprendes, o sólo a medias, además de no haber vivido un largo período de tiempo con las gentes que la hablan.

Algunos aspectos alentados por Devereux me parecen bastante dudosos. En cierta ocasión se encargó de supervisar un trabajo sobre las creencias religiosas entre los lodagaa, y en dicha tesis el estudiante explicaba haber asistido a una representación del *bagre* y haber transcrito el mito con ayuda de un lugareño. Se trataba de una traducción al francés palabra por palabra del largo texto que yo había descubierto y grabado y del que había publicado una versión inglesa. Pero luego me di cuenta de que el *bagre* cambia permanentemente y de que ninguna de sus versiones es exactamente idéntica. Se excluía por tanto la posibilidad de que este «investigador» hubiese encontrado una versión idéntica a la mía de pe a pa. Cuando descubrí el fiasco escribí a su autor para pedirle explicaciones y entonces recibí una amabilísima carta donde se excusaba y me contaba que había sido su tutor quien le había empujado a presentar este texto... a presentarlo para su tesis, dirigida por Georges Devereux. He aquí una prueba concluyente de que Devereux dirigía tesis que no debiera y que él mis-

mo no trabajaba en un marco lo suficientemente exigente como para percatarse de lo que no iba bien encaminado. Ciertamente esto no tiene nada que ver con el trabajo personal de Devereux, pero muy a menudo sus propias investigaciones me han parecido pecar de superficiales y de haber sido hechas deprisa y corriendo. No sucede lo mismo en todos los trabajos que se efectúan en este terreno y que son obra de médicos indígenas, de psiquiatras o de psicoanalistas. Pienso especialmente en los trabajos de Arthur Kleinman sobre China, o en los de una antigua colaboradora de Malinowski un tanto olvidada, Margery Field. Field había trabajado en Ghana y se había centrado en lo que yo llamo los «altares-medicina», que protegen la casa de las influencias nefastas venidas del exterior. Se tomó la molestia de seguir una formación médica y luego psiquiátrica en Londres, y había pasado varios años trabajando sobre el terreno. Algunos psiquiatras africanos han hecho trabajos parecidos en Nigeria, pero lo más usual es que tales estudios no se ciñan estrictamente a los principios freudianos.

—*No obstante, un hombre como Ernest Jones estaba persuadido de tener un puesto dentro de la antropología y consideraba que Malinowski era un «ingenuo» en comparación con Freud.*

—Aunque hayan leído su biografía de Freud, por lo que yo sé los antropólogos de hoy día no hacen mucho caso a Ernest Jones. Los «clínicos», desde luego, siguen discutiendo acerca de la universalidad del complejo de Edipo, pero este tema es ya muy marginal. La mayor parte de los antropólogos se interesan por aspectos universales y específicos de las relaciones entre padres e hijos sin recurrir necesariamente a la problemática freudiana. La influencia de Freud parece menos esencial. Otro tanto diría de un libro como *Totem y tabú*. Desde cierto punto de vista se trata de historia mítica o «pseudo-historia», como decía Radcliffe-Brown. Por otro lado, actualmente hay ideas que tienen mayor importancia concreta para el estudio de la humanidad y, ciertamente, se hace necesario equilibrar el trabajo etnográfico con una perspectiva evolutiva a más largo plazo. Mis maestros y predecesores eran muy hostiles a las ideas evolucionistas del siglo XIX, inspiradoras demasiado a menudo de hipótesis tan ambiciosas como insuficientes sobre el desarrollo de la especie humana. No obstante, en mi opinión no habría forma de analizar la vida de los tallensi sin recurrir a alguna idea de evolución. La cuestión cen-

tral es fundamentar nuestras construcciones en un trabajo de campo regular. Idéntico problema se presenta con la biología. No se trata de rechazar la biología por principio, como pretenden algunos de mis colegas seguidores de Marshall Sahlins, pues el hombre es un animal biológico. Se trata simplemente de rechazar las hipótesis demasiado irreales, podríamos decir caricaturescas, como muchas de las hipótesis sostenidas por la sociobiología.

—En sus obras aparece en numerosas ocasiones el nombre de Moses I. Finley. Sin hablar de influencia, podría decirse que han mantenido ustedes un fructífero diálogo.

—Conocí a Moses Finley cuando vino a Cambridge tras haberse visto obligado a abandonar América en los años del macarthismo. Preparaba un ensayo sobre la interpretación del matrimonio en la poesía de Homero y entró en contacto con los trabajos de Fortes, sobre los que se apoyó ampliamente en su *Ulysses' world*. Fue Meyer Fortes quien me lo presentó como alguien que había trabajado con Karl Polanyi y que tenía buenos conocimientos de antropología. Por lo demás, siempre dedicó el mayor interés a los materiales antropológicos, como atestigua su colaboración en la *Encyclopaedia of Social Sciences*. Me enseñó mucho sobre los autores clásicos y nos alentó vivamente, a mí y a Ian Watt, a proseguir nuestros estudios sobre el lugar de la escritura en el mundo antiguo. Releyó todo cuanto he escrito sobre estas sociedades y su espíritu permanentemente alerta ha sido para mí un excelente estímulo. Aprecio mucho la manera en que ha sabido casar las ciencias sociales, los estudios literarios y la historia, si bien en ciertos aspectos le encuentro excesivamente sensible a las influencias de Polanyi y de Marx. Su obra siempre ha sido para mí un modelo maravilloso. Acabamos siendo vecinos en Cambridge. Vivíamos uno frente al otro y les frecuenté mucho, a él y a su esposa, hasta el día de su muerte. De hecho, tras el entierro, todos sus amigos nos reunimos en el jardín de mi casa de Cambridge...

—Personas como G. Duby han manifestado gran aprecio por sus trabajos y S. Kaplan, especialista en los hábitos alimentarios del XVIII, le considera como el antropólogo que más profundamente ha contribuido a renovar la metodología histórica. ¿Cuál es su sentimiento sobre esa unión entre historia y antropología?

—La verdad es que siempre me ha satisfecho sobremanera colaborar con investigadores de otras áreas, especialmente con

los historiadores de los *Annales*, de *Past and Present* y del grupo de Cambridge, pues nunca he dejado de pensar que no había verdad o luz antropológica que no estuviese ligada al trabajo de otras disciplinas. En Inglaterra tengo excelentes amigos entre los historiadores. En particular, Eric Hobsbawm y E. P. Thompson, a quienes he conocido bien, ya que los tres formábamos parte del comité de redacción de *Past and Present*.

E. P. Thompson siguió una trayectoria paralela a la mía. Había hecho estudios de letras en Cambridge y se había visto muy influenciado por la nueva crítica de Q. D. Leavis. Tras la guerra, y como otros muchos miembros de nuestra generación—pienso en Raymond Williams—, ambos nos dedicamos a la enseñanza de adultos ¡con la idea de contribuir a cambiar el mundo! No le volví a ver hasta años después en el comité de redacción de *Past and Present*, y de nuestros comunes intereses antropológicos y literarios nació una gran amistad. Era un excelente compañero.

Conocí a Eric Hobsbawm en 1938, poco después de mi ingreso en Cambridge. Era una de las cabezas pensantes del Socialist Club, pero el recuerdo más vivo me lo dejó la colección de discos de jazz que tenía en su habitación del King's; en especial, un 78 r.p.m. de Billie Holiday cantando *Fallen leaves*, una historia de linchamiento en el sur de los Estados Unidos.⁶ En 1939 asistí junto con otros compañeros de Cambridge a una universidad de verano en la que Eric desempeñaba un papel relevante y luego nos marchamos todos juntos a París para vivir allí el 14 de julio (nuestros últimos momentos de esparcimiento antes del drama bélico) y asistir a una conferencia socialista internacional. Hicimos auto-estop hasta Aviñón y fue el primer contacto de mi vida con el Mediterráneo. Volví a encontrar a Eric después de la guerra. Se interesaba entonces por la antropología social y me ofreció multitud de referencias históricas y jurídicas. Desde entonces siempre hemos estado en contacto, tanto en California como en Londres, París o Cambridge.

Debo asimismo mencionar a Immanuel Wallerstein, a quien

6. Un lapsus de memoria musical en estas conversaciones. Goody confundió la célebre canción de Jacques Prevert *Les feuilles mortes* con *Strange fruit*. Pero lo curioso del caso es que tal confusión pasase inadvertida a su interlocutor francés a la hora de transcribir sus entrevistas con el antropólogo británico. (N. del T.)

conocí en Ghana cuando se dedicaba a estudiar el sistema político de Costa de Marfil. La amplitud de su campo de investigaciones siempre me ha impresionado. Su esfuerzo por contemplar el mundo en su unidad me impresionó poderosamente, del mismo modo que la influencia que ejercía sobre él Fernand Braudel. Pero tengo la impresión de que su noción de «economía-mundo» y su problemática del centro y la periferia no prestaban suficiente atención a las primeras fases de la economía mundial, ya que antes de la llegada de los europeos el centro estaba mucho más desplazado hacia el Océano Índico y el Mar de China. Creo que subestimó la aportación de dichas civilizaciones desde el punto de vista del capitalismo mercantil pero también, y sobre todo, desde el punto de vista de la cultura y de los sistemas de conocimiento. Aunque no ha sido el único, desde luego. Es precisamente contra este «olvido» de Oriente contra lo que intento reaccionar en mi libro *The East in the West* (1996).

—Desde el punto de vista francés usted se sitúa gustosamente con el grupo de los Annales, aunque manteniendo un punto de vista crítico respecto de la «historia de las mentalidades».

—Volveré más tarde sobre la influencia de Marc Bloch y de *La Société féodale* sobre los antropólogos de mi generación. En contrapartida, poca cosa podía sacar un etnólogo de *Les rois thaumaturges*, ya que todo había sido expuesto por Frazer en *La rama dorada*. Pero es un libro que contó mucho para la École des Annales y para todo lo que, en la terminología de la École des Hautes Études, vino en llamarse antropología histórica o historia antropológica. Los antropólogos se interesaban por la realeza sagrada pero desde un ángulo diferente, mucho más crítico que el de Frazer. Pienso particularmente en las páginas de Evans-Pritchard sobre los shilluk de Sudán. Para Frazer era sin posible duda un caso extremo de regicidio. Pero Evans-Pritchard hizo gala de un rigor aún mucho más profundo y, efectivamente, detectó elementos del pensamiento frazeriano en la identificación entre la fuerza del país y el vigor de su rey. Lo que los antropólogos criticaban eran los intentos de generación desarrollados por Frazer a fin de ver en todas las formas de realeza sagrada la supervivencia de algo que implicaba el regicidio. Se interesaban mucho más por los aspectos sagrados de la autoridad que por esa historia del regicidio y el renacimiento del país recogida por algunos historiadores «caballerescos» como Margaret Murray, en

Inglaterra, que pretendió traducir la historia de Inglaterra a una serie de regicidios directos o, a falta de rey, sustitutivos cada siete años. *Les Rois thaumaturges* no necesitaban de este tipo de hipótesis, de ahí que los antropólogos británicos hayan tendido a eludir discusiones de tal cariz.

—Existe una «escuela americana» de antropólogos que ha atraído su reprobación del mismo modo que la historia de las «mentalidades». Pienso en Geoffrey Gorer, cuya *Pornography of the death* tan hondamente ha influido sobre la obra de Ariès.

—Gorer era inglés, pero trabajó en Estados Unidos junto a Margaret Mead y Ruth Benedict. Creo que inicialmente era periodista y que, en cierta medida, siempre lo siguió siendo por su estilo, sus orientaciones, etc. Formaba parte de ese grupo americano que los antropólogos británicos contemplan con cierta desconfianza por su tono periodístico.

Para empezar, existía una obra de Ruth Benedict, *Patterns of culture*, que leí durante mis estudios de literatura inglesa. Fue uno de los libros que me hizo decantarme hacia la antropología, pues presentaba una visión relativista del mundo al sugerir una tipología cultural (dionisiaco, apolíneo, etc.) inspirada en Nietzsche. Desde un punto de vista literario era un enfoque interesante. También me enseñó a observar las cosas a través de un prisma diferente del que me había proporcionado Frazer. Lo que Benedict escribió sobre la mitología zuni o sobre los navajos me hizo descubrir otros pueblos, mientras que Frazer se situaba en un plano muy genérico, sin permitir al lector que entrara en íntimo contacto con una sociedad dada. Sin embargo, mis profesores no hacían demasiado caso de este libro. Hablaban de Benedict como de «esa lady novelista» y estimaban que su trabajo tenía más de invención que de descubrimiento.

Están además los trabajos que numerosos miembros de este movimiento realizaron por encargo de las autoridades americanas durante el curso de la guerra, por ejemplo *The Chrysanthemum and the Sword*, de Ruth Benedict, sobre Japón, o el trabajo de Gorer sobre los grandes rusos. Se trataba en cierto modo de proceder a una evaluación antropológica del enemigo, al tiempo que se ponía en pie una técnica conocida como «estudio a distancia de las culturas», que picoteaba en todo tipo de fuentes, publicaciones, documentos, películas, etc. A ojos de los discípulos de Malinowski todo eso era considerado cosa de aficionados

—como lo esencial de cuanto se hacía en el seno de la antropología norteamericana—partidarios de un trabajo de campo intenso (como mínimo, un par de años de observación directa). Pero esta crítica era asimismo válida para buena parte de la etnografía europea, especialmente la francesa, en la línea de Griaule. La propia Margaret Mead afirmó en cierta ocasión que para estudiar una población no era necesario conocer su lengua, que bastaba con valerse de intérpretes, cosa que resultaba ciertamente chocante para los antropólogos ingleses.

La antropología americana tenía en buena medida otras ambiciones. Se trataba de una antropología de «anticuario», en el sentido de que reconstruía sociedades muertas. Por ejemplo, para estudiar a los indios crow de las llanuras de América del Norte, el investigador iba a visitar a los ancianos e intentaba imaginar cómo debió ser la vida pretérita en dicha comunidad. Por el contrario, el objetivo de Malinowski, y en medida algo menor el de Radcliffe-Brown, era fundamentalmente *sociológico*, inclinado a analizar la sociedad presente como un organismo vivo.

Para Margaret Mead era un tanto diferente. Se había casado con un antropólogo neozelandés, Réo Fortune, autor de un interesante libro sobre los brujos dobu de Oceanía que había prologado el propio Malinowski. Y así como él colaboró con Malinowski, ella había trabajado con Radcliffe-Brown en Sydney antes de hacer sus primeros trabajos de campo. Mead había escrito un libro sobre el parentesco en las islas del Almirantazgo aprobado incluso por los «duros», pero otra parte de su obra, la que la hizo popular y acercó a mucha gente a las lecturas antropológicas, como sus estudios sobre la adolescencia en las islas Samoa, tenía muy mala reputación: eran considerados poco científicos, mal argumentados y mal pensados.

Malinowski y sus alumnos, como Evans-Pritchard, eran auténticos sabios, con lo que quiero significar que se interesaban por los detalles etnográficos de la sociedad que estudiaban y que se guardaban muy bien de hacer grandes generalizaciones insuficientemente fundamentadas. Es fácil, pues, comprender su menosprecio por los americanos. Y esto era sin duda aplicable a Gorer. Ciertamente es que más tarde volvió a Inglaterra, donde llevó a cabo esa «investigación» sobre la muerte que tanto marcó a Philippe Ariès. Por cuanto puedo recordar era un trabajo de cariz periodístico. Que Ariès hiciera con él el caldo gordo no me sor-

prende en absoluto. Contenía buenas intuiciones, como los trabajos de Ariès... pero también considerables lagunas y problemas, como las consideraciones de Ariès sobre los cambios de mentalidad. Todos estos trabajos me producen la misma desazón que al historiador Jacques Revel. En la tradición francesa de los *Annales* creo que es muy fácil, y a menudo muy simplista, detectar tales cambios de mentalidad, como hizo Ariès en su ensayo sobre la «invención de la infancia». No me convence en absoluto porque carece de perspectiva comparativa. Las pinturas chinas de niños muestran bien a las claras que los chinos no ignoraban el concepto de infancia. A decir verdad, es imposible hablar de invención del concepto de infancia en Europa en un momento histórico determinado si no se está dispuesto a investigar, primero, qué fue de la infancia en el período histórico precedente y, segundo, qué representa esta noción en otras sociedades, presentes o pasadas.

—¿Chapuzas?

—En modo alguno. Por otra parte, se aprecian los mismos defectos en los historiadores ingleses—L. Stone, Ed. Shorter—que han adoptado un acercamiento «psicológico» semejante. En lo que a mí se refiere, en este campo siempre me ha parecido muy difícil lanzarme a formular grandes consideraciones de índole psicológica sobre las poblaciones que estaba estudiando. Lawrence Stone, por ejemplo, en su historia de la familia habla de cambios de mentalidad en el siglo xvii. Pero basta con volverse hacia los historiadores de la edad media o con leer lo que escribe Paul Veyne sobre Roma para encontrar nociones de amor conyugal, de la infancia, etc. Quizá con posterioridad hayan adoptado un aspecto diferente, pero es innegable que ya estaban presentes. No me parece que estas revoluciones repentinas de las mentalidades sean muy convincentes.

Es una de las cosas contra las que tanto I. Watt como yo mismo nos indignamos al tratar el tema de los griegos. Es demasiado fácil invocar el «genio» griego, o la mentalidad de los griegos, para explicar sus logros. Pero eso no quiere decir nada, es un razonamiento perfectamente circular. Si se quiere comprender algo del «milagro» griego hay que buscar los factores que contribuyeron a conformarlo. Nosotros postulamos, de modo un tanto aproximativo en un primer momento, que la escritura era uno de ellos. Pero estas historias de la mentalidad, del espíritu de los

tiempos, tienden demasiado a menudo a la charlatanería y revelan cierta pereza intelectual. Conste, por lo demás, que los *Annales* están muy lejos de limitarse a la historia de las mentalidades. Ni Braudel ni Marc Bloch se inscriben en dicha corriente de pensamiento. Estimo, como J. Revel, que tuvo su utilidad en una época particular, pero que su tiempo ya pasó. Desde este punto de vista, comparto tanto las críticas de Geoffrey Lloyd como las de muchos de los colaboradores de los *Annales*.⁷

—*Supongo que usted también tendrá los «colmillos afilados» frente a la etnografía francesa de los años treinta-cuarenta.*

—Me inquieta buena parte de la etnografía sobre los dogon, como por lo demás inquieta a buen número de etnógrafos franceses. Sin embargo me guardaré muy mucho de despreciar toda la etnografía francesa de la década de los treinta. Hubo excelentes trabajos, no muy teóricos, ciertamente, pero sólidos, llevados a cabo por administradores coloniales del África occidental francesa: Henri Labouret, que como yo mismo vivió entre los lobi, L. Tauxier, que se interesó por numerosas etnias, y otros muchos que trabajaron asiduamente en estrecho contacto con las poblaciones y escribieron informes de gran utilidad. Un buen ejemplo serían los de R. S. Rattray sobre los ashanti de Ghana. En conjunto, incluso se puede decir que los trabajos eran de calidad superior en el África francófona, en parte porque todos estos hombres habían seguido los cursos de Marcel Mauss antes de su partida de Europa. L. Tauxier, quien no dejó de reconocer su deuda para con él, llevaría a cabo, además de interesantes análisis teóricos, varios estudios sobre la familia en África occidental inspirados tanto en su maestro como en las investigaciones de Le Play. Todos estos hombres vivían largas temporadas entre las comunidades estudiadas, leían y consideraban una obligación aprender todo cuanto les fuera posible sobre historia y sobre etnografía.

Las expediciones organizadas por Marcel Griaule a África occidental y a Etiopía reunieron a un buen número de grandes espíritus, algunos de los cuales escribieron trabajos muy interesantes. Pero, en general, esa idea de un grupo de personas que «bajan» hasta una aldea no era precisamente muy del gusto de los

investigadores formados en la escuela de Malinowski, habituados a ir hasta el foco de sus investigaciones, almacenar la información recurriendo a sus propios medios... y, siempre que fuese posible, hablar la lengua del país. Mientras que, con una única excepción, en las expediciones francesas no solía viajar ningún lingüista ni nadie que hablase la lengua de las comunidades visitadas, de modo que los informes sobre la investigación de campo solían presentar ingente cantidad de problemas. Tuve la oportunidad de constatarlo con motivo de la traducción al inglés de una obra de Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotémeli*. Su trabajo consistió en hacerse traer un viejo dogon hasta su campamento y comunicarse a través de un traductor que, de hecho, era un suboficial de las fuerzas coloniales. Era una situación totalmente artificial. Y en lugar de efectuar observación alguna *in situ*, se limitó a plantear una serie de preguntas orientadas. Reconozco que es un tema complejo, difícil, porque las gentes no hablan de cosas como la naturaleza del alma en su vida cotidiana. Por tanto, en ciertos casos no puede procederse de otro modo que preguntando. Pero la totalidad del «mito dogon» es una mera reconstrucción a través de dos personas sentadas frente a frente, la construcción de un «etnólogo» que plantea cuestiones a su interlocutor por intermedio de un intérprete antes de haber extraído una composición de lugar global. A decir verdad, varios aspectos de este trabajo me causaron profunda desazón.

En esta época yo había recogido y retranscrito un largo mito, el mito del *bagre*. Disponía pues de un texto, mientras que no había texto alguno del «mito dogon», sino una especie de apaño que, si se me permite decirlo, más bien trata de la mitología que de un mito. Mi texto era de una naturaleza completamente distinta a los materiales recogidos por Griaule y los suyos. Y no soy yo el único, ni mucho menos, en insistir sobre tal diferencia. Meyer Fortes, que era un excelente lingüista, no encontró nada de tal mito entre los tallensi. Mary Douglas sugirió que se trataba de una divergencia puntual entre la etnografía francófona y la etnografía anglófona. Quizá tuviese razón, pero era una divergencia claramente metodológica y de aproximación al problema.

Había por lo demás incoherencias internas que me plantearon problemas. Una película que vi en cierta ocasión en compañía de Jean Rouch y Germaine Dieterlen sobre las fiestas del mar entre los dogon los resumen a la perfección. Al final de las cere-

7. Véase G. E. R. Lloyd, *Pour finir avec les mentalités*, trad. de Franz Regnot, París, La Découverte, 1994.

monias los participantes llevaban máscaras y, de repente, gira la cámara y se ve al fondo del plano la resplandeciente aguja de una mezquita.

«¡Oh!», me confiaría más tarde Jean Rouch, «Germaine Dieterlen quería que eliminara este plano».

En pocas palabras, había un claro esfuerzo por «indigenizar» el pensamiento de los dogon, por aislarlo aún más de lo que estaba. Por ejemplo, en un momento dado Griaule habla de los signos del zodiaco entre los dogon y explica que son muy próximos a los de la astrología caldea y medio-oriental. Parece ver, además, una independencia entre sus respectivas invenciones, lo que le autoriza a poner a los dogon en un mismo plano intelectual que los pueblos del Oriente Medio. Era una de sus ideas fijas. Los signos del zodiaco eran construcciones puramente formales y arbitrarias, de modo que resulta francamente difícil imaginar cómo alguien iba a inventarse unos signos que ya se utilizaban, por ejemplo, en el norte de África. Existe desde luego una explicación mucho más «económica»: los dogon vivían cerca de una mezquita, no estaban demasiado lejos de Djenné y otros centros religiosos, y su cultura había sufrido la influencia de los libros islámicos que circulaban por toda la región. Me parece pues lógico que ciertos aspectos de su cultura atestigüen dichas influencia y proximidad de una cultura islámica. He aquí uno de los escollos de los antropólogos, que tienen tendencia a focalizar su interés sobre un grupo humano particular olvidándose de sus relaciones con el exterior, tanto en el plano material como en el cultural e intelectual. El caso de los dogon es ejemplar: de hecho eran manifiestamente unos refugiados establecidos en la meseta de Bandiagara porque las praderas bullían de musulmanes y de guerreros a caballo. La misma situación encontramos en el norte de Nigeria y en Togo, donde hallaron refugio algunos grupos y, en cierto sentido, defendieron o reconstruyeron una cultura indígena al tiempo que quedaban sometidos a ciertas influencias externas.

También tuve la sensación de que había demasiadas preguntas guiadas. El problema reside en el mismo contexto de la investigación. Es fácil empujar a los entrevistados a dar ciertas respuestas, sobre todo cuando se abordan temas tan complicados como la mitología o el origen del mundo. Contentarse con un solo informador no parece demasiado satisfactorio, pues los pun-

tos de vista son a menudo mucho más diversificados de lo que indican ciertos métodos de encuesta antropológica. En ciertas monografías se lee que tal población tiene cual concepto del alma. Puede apostarse casi sobre seguro que esa afirmación se apoya sobre un solo entrevistado. En realidad es muy posible que algunos crean en la existencia de múltiples almas mientras que otros lo hagan en un alma única, o incluso unos terceros se inclinan por la existencia de dos almas, una que está en el cielo y la otra aquí abajo, o una cuando se está vivo y otra cuando se ha muerto... Tengo la impresión de que hay mucho pensamiento «aborigen» creado por los investigadores.

Pero también puede haber otras razones que expliquen el refinamiento de la mitología elaborada por los dogon. Quizás esté ligado a su creación de esculturas, si bien no faltan analistas que han sostenido que la mitología y la escultura eran dos encarnaciones contradictorias de creencias. Es asimismo posible que los «nichos» en los que los peul han obligado a los dogon a refugiarse sean particularmente propicios a este tipo de elaboraciones intelectuales. Sea como fuere, para mí el interrogante esencial es entender por qué sólo allí—y no sólo pienso en los dogon, sino también en otras poblaciones estudiadas por la «escuela de Griaule», como los bambara—encontramos cosmologías tan elaboradas a pesar de no tener al alcance ningún texto completo. Los otros antropólogos—anglófonos o francófonos, el debate no sólo a mí me concierne—nunca han encontrado nada comparable en el oeste de África. Y sé de buena tinta que algunos son todavía más críticos y escépticos de cuanto yo lo pueda ser.

Pero es indudable que el trabajo de esta escuela no queda circunscrito a lo comentado hasta aquí. Denise Paulme y Deborah Lifszyc, etnóloga de origen ruso deportada y asesinada en Auschwitz, han publicado cosas muy interesantes, la primera sobre la organización social de los dogon, la segunda sobre la magia y la religión etíopes. También encontramos el trabajo «literario» de Michel Leiris o las películas de Jean Rouch. Si se agrupan todas esas contribuciones puede decirse que dicha escuela ha marcado el nacimiento de la etnografía profesional en Francia. Tras la guerra tomaría otra orientación bien distinta bajo la influencia de Georges Balandier y Claude Lévi-Strauss, aproximándose mucho más a cuanto se hacía en Gran Bretaña y otras partes del mundo.

—Tengo entendido que usted es sumamente crítico con ciertos

aspectos del trabajo de Lévi-Strauss. ¿Puede precisarme sus reservas y divergencias, especialmente en lo que respecta al análisis de los mitos?

—Yo me vi esencialmente empujado a interesarme por los mitos y otros géneros similares, tanto en las culturas orales como escritas, a través de la lectura de obras literarias del medievo inglés localizadas al desmontar las notas del gran poema de T. S. Eliot *The waste land*. En el campo de prisioneros alemán en que estuve internado tuve la inmensa suerte de hincarle el diente a *La rama dorada* de Frazer y a *The medieval stage* de E. K. Chambers. Igualmente en esta época leí otras varias obras influidas por la antropología. De ahí que decidiera tomar el mito como tema central de una de mis primeras series de cursos en Cambridge a principios de los cincuenta, mucho antes de que el tema se pusiera de moda tras la publicación del *opus magnum* de Lévi-Strauss.

De las *Mythologiques* yo no discutiría tanto el método como el nivel de análisis. Lévi-Strauss considera «absurdo», por emplear el término de algunos de sus alumnos, el sentido superficial del mito. Yo considero, por el contrario, que este nivel de superficialidad es esencial a la comprensión del mito por parte del actor. Quien debe tomarse en serio el nivel de comprensión intelectual, o cognoscitivo, es el observador. La estructura superficial del mito no es más absurda que la de la Biblia o el Corán. Lo que en mi opinión significa que ante todo debe prestarse atención a este nivel superficial, y sólo después a una supuesta estructura más profunda. Para empezar, lo que me interesa son las palabras en tanto que palabras, el texto en tanto que texto. El problema de la estructura profunda es que se trata de algo necesariamente escondido para el actor, de modo que se corre un gran riesgo de que acabe siendo una simple creación del observador. En todo caso, nos vemos obligados a utilizar algún sistema de interpretación, simbólico o no. En la obra de Lévi-Strauss nos encontramos a veces en presencia de una creación muy imaginativa, pero no por ello menos creación, que puede sernos útil o no serlo en absoluto.

En segundo lugar, no estoy demasiado convencido de que el uso de categorías binarias sea la mejor forma de proceder. He intentado demostrar que tal binarismo suele ser a menudo más un resultado de aplicar el análisis literario que el fruto de un uso oral, donde muy a menudo las identificaciones, las polaridades y

las analogías no son de tipo permanente, como dejan a entender los análisis estructurales, sino contextuales. Por añadidura, el análisis estructural tiende a reducir mitos diferentes a una base binaria común, lo que vacía al relato de buena parte de su complejidad, llegando incluso a disolver el propio enunciado del mito. Es el mismo problema que he detectado en ciertos análisis estructurales del universo shakespeariano. Repitiendo enfoque, se empeñan en reducir la obra de Shakespeare a un conflicto entre el orden y el desorden, con lo que creo que pierden de vista la complejidad y riqueza irreductibles de sus dramas y poesía. Sea cual fuere el uso que hace Lévi-Strauss de las categorías binarias, mi problema con sus *Mythologiques* no está en la fiabilidad de sus fuentes sino en el hecho de que éstas no tienen por qué gozar necesariamente de consenso en una sociedad particular. Muchas cosas de las *Mythologiques* me han fascinado, pero en un plano digamos más «particularista». Dicho en pocas palabras: en manos del maestro, el análisis de Lévi-Strauss es brillante; en las de sus émulos, muy a menudo fastidioso, desprovisto de interés y prosaico. Más que a cualquier método objetivo, es una obra que debe sus mejores logros a la intuición.

—*Sus diferencias más flagrantes residen, pues, en el análisis de los mitos.*

—A diferencia de Griaule, Lévi-Strauss como mínimo se ha apoyado en textos. Ciertamente es que no siempre son satisfactorios y que son pocos los obtenidos en situaciones de interacción concreta. Normalmente se trata de relatos hechos por los indígenas boroboro a los misioneros, o materiales similares. Los misioneros o los administradores coloniales siempre proceden de un mismo modo. Hacen venir a alguien hasta su bungalow y le preguntan: «Cuéntame una historia, un mito, sobre el fuego», se apresuran a poner la narración por escrito y eso se convierte en el «mito boroboro del fuego». Pero ¿se trata en verdad de un mito? ¿No podría hacerse otro tanto con los relatos de un contador de historias? ¿Con la historia de las cigüeñas que traen a los bebés? Sería absurdo considerar que este relato revela algo del modo en que contemplan el nacimiento los franceses o los ingleses. Pues eso es lo que hacen espíritus tan finos y prudentes como el de Denise Paulme con los mitos sobre el origen de la muerte. Más que expresiones del pensamiento de las sociedades llamadas primitivas, ¿no serán las respuestas que se dan a los niños al plantear la cues-

tión? Al antropólogo que plantea la misma pregunta, se le responde como a un niño.

Si no se tiene el contexto de un relato o si se ha tenido noticia de él en un marco artificial, no hay modo de saber realmente qué significa ni qué peso cabe darle en una sociedad particular. Cuando te paseas por una aldea raramente accedes a relatos en la buena y debida forma. De cuando en cuando, cierto es, asistes a determinadas ceremonias y puedes pedirle a alguien que te explique lo que está pasando. Pero de acuerdo con mi experiencia, esa retranscripción suele privilegiar el elemento narrativo en detrimento de otros planos más filosóficos, digamos más escépticos o intelectuales. La verdad es que existe una cruel carencia de textos. Los mitos amplios, como el del *bagre*, están muy desigualmente distribuidos entre las sociedades humanas. Yo lo descubrí entre los lodagaa, pero Meyer Fortes no halló ni la menor traza entre los tallensi a pesar de haber asistido a las mismas ceremonias secretas que yo. Su primera reacción hubiera podido ser: «Se me ha escapado». No creo que así fuese. El hecho es que en ciertas sociedades y en determinadas circunstancias las poblaciones crean largos mitos de este tipo. Sin duda cada sociedad tiene una mitología, pero no todas tienen mitos de este tipo. Podemos encontrarlos entre los pueblo y los pima de América del Norte, estudiados por Ruth Benedict, pero no se ve rastro de ellos entre la mayor parte de los grupos humanos de que nos habla Lévi-Strauss. Tan sólo se dispone de migajas que el observador ensambla y ajusta para crear un cuadro de conjunto.

—Creo entender que la obra de Dumézil no le inspira demasiadas simpatías.

—Todo esfuerzo por definir una tradición indoeuropea demasiado exclusiva nunca me han hecho sentirme a gusto. En el fondo, está en parte ligado a cierto género de ideas racistas que me pasé seis años y medio combatiendo en el ejército. Siempre me ha inquietado esa manera prepotente de excluir a las sociedades del Extremo y el Próximo Oriente, de mantenerlas al margen de nuestro discurso simbólico universal. Y tengo la sensación de que Dumézil y otros no se han mostrado demasiado prudentes. De hecho, recuerdo que me marcó mucho un artículo de John Brough en el que intentaba demostrar que en el Próximo Oriente semítico podía discernirse la misma visión tripartita que Dumézil había creído ver en la India y Europa. Asimismo me impre-

sionó el ensayo de Gordon Childe sobre la unidad general de las ciencias a partir de la edad del bronce, sobre las similitudes entre las sociedades urbanas, con el arado, la escritura y la producción artesanal. Me pareció que, al esforzarse en construir una sociedad específicamente indoeuropea, Dumézil y lingüistas como Benveniste dejaban de lado las interacciones entre los pueblos, la compleja historia de la migración de las lenguas indoeuropeas, etc. Por lo demás, después de la guerra, los antropólogos hemos aprendido a poner en cuarentena cierto modo de asociar la lengua a otros aspectos de la cultura, y muy específicamente a la raza.

—Vuelvo a sus controversias con Edmund Leach, de las que en Francia sólo se tiene noticia a través de la aparecida bajo el título de *Critique de l'anthropologie* (conferencias Malinowski): «El doctor Goody se ha tomado la molestia de distinguir en tipos dos sociedades limítrofes de Ghana (...) Sin embargo, un lector atento de la obra de Goody descubrirá que si hay dos "sociedades" es porque el autor ha decidido dar cuenta por separado de las discordancias singulares entre las notas de campo tomadas en dos comunidades vecinas. Llevando el método de análisis de Goody al límite podríamos llegar a demostrar que cada comunidad campesina del mundo constituye una sociedad distinta, un tipo único». En el plano teórico, ¿cuáles serían sus principales puntos de desacuerdo con Leach?

—Desde el punto de vista etnográfico, la región en que yo trabajaba era muy compleja. Se hacía francamente difícil discernir y delimitar tribus o sociedades a gusto de los antropólogos. Los mismo que los diferentes dialectos de una lengua, las culturas de esta región del norte de Ghana se han entremezclado, se han mezclado unas con otras. Cada aldea particular tenía su propia constelación de comportamientos consuetudinarios. Las propias poblaciones se distinguían más que en términos absolutos en términos relativos. Unas estaban río arriba, las otras río abajo, y según el sitio donde te encontrabas cambiaban de posición. Para distinguir las de río arriba de las de río abajo empleaban diversos términos, entre ellos lo y dagaa, términos direccionales que indican una posición a la vez espacial y cultural. Mi trabajo comparativo consistió pues en tomar dos aldeas en las que había trabajado y cuyos habitantes tenían costumbres diferentes. Entre ellos mismos se distinguían haciendo referencia a sus costumbres propias. Una de estas aldeas tenía clanes patrilineales y matrilineales,

si bien todos los bienes se transmitían a través de la línea paterna. La otra también tenía clanes de los dos tipos, pero los bienes inmuebles se transmitían a través de la línea paterna mientras que los muebles se heredaban a través de la materna. Y quise plantear y analizar qué diferencias en materia de conducta interpersonal, de costumbres funerarias, etc., podía entrañar la discrepancia apuntada.

Pero no creo haber hablado nunca de ellas como de dos sociedades. Por lo demás, no veo qué podría llegar a significar esto en su contexto. Se trataba de dos aldeas diferentes que, tanto en mi espíritu como en el de los indígenas, representaban a grupos más amplios. Y en *Death, property and the ancestors* intenté analizarlos apoyándome en juicios locales, tanto en sus diferencias como en los efectos por éstas producidos. En el fondo, tales son las variables que me interesaban y cuyas consecuencias deseaba examinar.

—Pero Leach añade que el concepto de «descendencia complementaria» que usted introdujo en sus análisis es inventado, reproche que extiende a Fortes.

—Me pareció útil este concepto de Fortes, lo mismo que se lo ha parecido a otros antropólogos. Por ejemplo, ha servido para subrayar que, incluso en los sistemas de transmisión patrilineal o matrilineal, la otra línea (la no escogida para marcar la pertenencia al clan) no dejaba de ser igualmente importante a todos los efectos. En las sociedades patrilineales, la única relación importante para el individuo no es la que tiene con el padre; también cuenta la que posee con el hermano de la madre. Esta situación se había escapado hasta entonces a la comprensión de muchos antropólogos, que veían en cada referencia al hermano de la madre una muestra de que la sociedad era, o había sido, matrilineal, algo completamente absurdo. La naturaleza del parentesco bilateral nacía de la conyugalidad entre hombres y mujeres, significaba que las dos líneas tenían su importancia para fines diversos y determinados. La expresión «descendencia complementaria» me pareció una buena manera de subrayar este punto. El mérito de este tipo de conceptos, su valor heurístico, es que permiten clarificar la naturaleza de los sistemas de parentesco en las sociedades primitivas. En mi opinión el análisis que hizo Meyer Fortes de los sistemas de parentesco entre los tallensi es probablemente el estudio más profundo en su género que jamás se haya hecho. Con-

sigue integrar el nivel doméstico, con su instancia sobre la organización bilateral de la familia, con lo que él denominaba el nivel «jurídico-político», que privilegiaba la pertenencia a un clan y la línea única de descendencia. Fue la necesidad de integrar esos dos niveles de organización social, de ver cómo se las apañaban, lo que exigió nuevos conceptos para reemplazar las relaciones unilineales que habían predominado hasta entonces en la reflexión antropológica. Si Fortes consiguió triunfar en esta empresa es gracias a que había trabajado con Malinowski y más tarde con Evans-Pritchard, quien comprendía muy bien todo ese tipo de cosas. Fortes habrá sido tan excelente psicólogo como antropólogo.

—Sus «agarradas» con Edmund Leach han hecho correr mucha tinta. ¿Qué pasa realmente? ¿Cuáles son sus principales puntos de desacuerdo con él?

—Por mi parte, no tengo muchos puntos de desacuerdo con Leach. Por la suya, ha criticado mis trabajos con frecuencia. O más exactamente, me ha hecho reproches, si bien en otros muchos puntos me ha dado la razón. Hemos sostenido discusiones a menudo muy útiles. Pero Leach no puede decirse que haya sido terriblemente consecuente. En cierta ocasión dijo que era funcionalista los días de labor y estructuralista los fines de semana. La coherencia no ha sido jamás su fuerte. Un día decía pestes del concepto de «descendencia complementaria», otro le pillaba empleándolo. De hecho creo que escribió una carta a la revista *L'Homme* para explicar que los antropólogos franceses no comprendían la diferencia entre filiación y descendencia, algo que sin duda debió aprender de Fortes o de Malinowski. Por el contrario, sus trabajos de antropología lingüística me parecen excelentes. Ha sido siempre mucho más lévi-straussiano que yo y, con mucha imaginación, ha intentado aplicar el análisis estructural a los estudios bíblicos o a otros contextos...⁸ Debo señalar que este análisis me parece un poco forzado. Mientras él reclamaba un papel dominante para la visión antropológica, apoyándose en Lévi-Strauss, yo más bien he buscado establecer puentes entre la antropología y la historia o los estudios comparativistas.

8. Véase Edmund Leach, *L'Unité de l'homme et autres essais*, París, Gallimard, 1980.

PIERRE-EMMANUEL DAUZAT.—*Dice usted preferir la calificación de «conocedor del hombre» a la de antropólogo. ¿También rechaza la condición de «africanista»?*

JACK GOODY.—Nunca me ha gustado mucho la apelación de «africanista». Lo mismo les sucedía a mis maestros, Fortes y Evans-Pritchard. Cuando se pusieron de moda los grupos de estudios africanos rehusaron participar en ellos de modo notorio. Para ellos, la antropología era una disciplina universal que no tenía sentido confinar a una región particular. Personalmente, jamás empleé esa palabra, que me parece demasiado restrictiva. La lógica de mis investigaciones tanto puede conducirme a África como a Italia, puesto que nunca he dejado de interesarme por los mismos problemas desde una óptica comparativa.

—*Sin embargo usted es un investigador de campo y casi todos sus trabajos le han llevado a África.*

—Muchos de los temas de reflexión que he escogido—exogamia, cultura de las flores, articulación oral/escritura, cocina—están ligados en efecto a mi primera experiencia en Ghana. África me interesa, pero siempre he analizado los sistemas africanos desde una perspectiva comparativa. Lo que ha despertado mi interés es el contraste entre la alta cocina europea y asiática y las prácticas culinarias africanas, las diferencias entre sus sistemas de estratificación social. Así es como he llegado a la conclusión de que resulta erróneo calificar de «feudales» las sociedades africanas, al poner de manifiesto las importantes diferencias que existen entre ambos sistemas de estratificación. Hay algo que me resulta molesto en la idea de especializarse, de que hay que ser o un africanista o un europeísta. Soy bastante crítico con los historiadores occidentales, que tienden a las grandes generalizaciones sin

colocarlas en una perspectiva auténticamente comparativa. Desde mi punto de vista, la historia comparativa es una parte esencial de la antropología.

—*Entonces, ¿por qué África?*

—Si fui al África occidental no fue porque desease convertirme en africanista, sino porque me interesaba en los estudios comparativos y quería tener la oportunidad de observar las culturas europeas desde otra perspectiva, ya fuesen los campesinos de los Abruzzos, que me habían fascinado durante la guerra, ya fuesen los propios británicos, cuyo porvenir me preocupaba vivamente. Tenía la impresión, como ya he escrito, de que la deconstrucción del imperio colonial formaba parte integrante de la reconstrucción de Gran Bretaña. Costa de Oro, el punto escogido para iniciar mis investigaciones, abrió camino proclamándose independiente en 1957 bajo el liderazgo de Nkrumah. Fue este contexto el que me llevó a interesarme, tras cinco años de vida africana, por los problemas del desarrollo y de la «revolución verde». Por lo demás, me parecía que esta nueva África necesitaba una historia, lo que me empujó a trabajar como historiador del reino Gambia, en el norte de Ghana.

—*¿Y por qué Ghana?*

—Fue una elección impulsada básicamente por razones personales. En Cambridge entablé amistad con Joe Reindorf, que estaba empezando una tesis de historia, acababa de obtener un título de derecho y más tarde sería ministro de Justicia en Ghana (antigua Costa de Oro). Volvió a su país para trabajar en la empresa de un pariente, Victor Owusu, quien había tomado partido por la oposición ashanti al Convention People's Party, mientras que las simpatías de Joe iban por otros derroteros. Pues bien, con dos niños no quería irme demasiado lejos de Europa, pues en una época en que todavía se viajaba en barco las distancias tenían su importancia. Por lo demás, durante la guerra había estado en el norte de África y constaté que Ghana era el más interesante de los países africanos anglófonos.

Recibí del Colonial Social Science Research Council una beca, suficiente como para pasar dos años haciendo investigación de campo. Un año de estudios, dos años sobre el terreno y otro más para preparar el balance de la experiencia. De hecho, yo contemplaba la idea de pasar un año en África, volver luego... Economi-cé dinero cambiando mi billete de primera por dos de tercera, de

modo que acabé viajando en el entrepuente, no sin algún que otro problema.

La señora Sally Chilver, la responsable del Consejo, era una mujer muy inteligente y no vio problema alguno en el cambio. Pero recibí una carta de la compañía marítima preguntándome si «comprendía bien que iba a viajar con señores africanos». Y cuando me embarcaba en Liverpool, un agente de la compañía vino en mi búsqueda para recordarme una vez más que iba a viajar con «señores africanos». De modo que le expliqué tranquilamente que era antropólogo y que ya me hallaba habituado a esos «señores africanos». De hecho, gocé de excelente compañía, un abogado, un médico y alguien más cuya profesión no recuerdo ahora. ¡Ciertamente eran todos *african gentlemen*! Pero claro, estábamos confinados en el entrepuente, del que sólo podíamos salir cinco minutos al día.

—*¿Cómo se preparó para sumergirse en la comunidad a investigar?*

—Leí todo cuanto cayó en mis manos sobre la etnografía y la historia de esta región de África occidental y me dejé guiar por Fortes, que conocía muy bien todos estos estudios. También me interesé por los estudios franceses acerca de los pobladores del Alto Volta (Burkina Faso) y los dogon, etc. En el plano lingüístico las dificultades ya fueron mucho mayores, pues no existían gramáticas escritas. Intenté iniciarme en la estructura de las lenguas de África occidental y el pequeño bagaje lingüístico que pude acumular en este momento se lo debo a mis colegas americanos de Oxford. Pero todo eso no me llevó muy lejos. A decir verdad, no creo que se pueda hacer gran cosa antes de instalarse sobre el terreno y tomar contacto con la situación, de verse obligado a hablar la lengua del país como única posibilidad. Queda, cierto es, el lado material de las cosas, las mosquiteras y todo eso... Pero eso era para mí algo así como una segunda naturaleza después de haber estado en Libia y en el norte de África con el ejército.

—*Evans-Pritchard se opuso a que tuviera un vehículo a motor bajo el pretexto de que con ello se le falsearía la aprehensión del tiempo... ¿Acogió este veto con filosofía?*

—En cualquier caso, le creí. Pero quisiera añadir que el propio Evans-Pritchard era de los que se rodeaban de todas las comodidades posibles cuando se instalaba entre los nuer. Cuando

viajaba se rodeaba de un escuadrón de porteadores. En verdad, no se trasladaba como los nuer, en absoluto. En un primer momento la decisión no me gustó demasiado, la verdad, porque creía que sería mucho más cómodo disponer de un vehículo. Pero el no tenerlo me confinó a la aldea, lo que sin duda me fue de enorme utilidad al evitarme toda tentación de echar el ojo a otros lugares.

—*¿Tenía un programa bien definido una vez llegado a su destino?*

—Realmente no. Había escogido una región y ciertas ideas bullían en mi cabeza, pero por encima de todo estaba impregnado de curiosidad y deseoso de almacenar la mayor cantidad de información posible sobre la aldea. Aparte de aprender la lengua, no tenía ninguna otra idea precisa preestablecida. Malinowski comparaba el trabajo de campo a una alfombra que se va desenrollando. La coges por un extremo e intentas que vaya apareciendo el resto. Las instrucciones eran meramente formales: durante el día, observar; por la noche, tomar notas. Mi amigo John Barnes, que había heredado esta práctica de la tradición de Malinowski, me había instruido. Y eso es lo que hice, no desplazarme jamás sin un pequeño cuaderno en el que garabateaba breves notas de observación y poner las notas en limpio y en doble ejemplar con la ayuda de un papel carbón al anochecer. Por lo demás, no había mucho más que hacer sino sentarse y escribir, de modo que acabé amasando una cantidad industrial de notas de campo.

—*Pero de un modo más concreto, ¿cómo se establecen los primeros contactos?*

—Llegué en barco por el sur, a Takoradi, me trasladé de inmediato a Accra y a continuación a la nueva Universidad de Achimota. Allí encontré varias personas que se interesaban por la historia y los estudios de África occidental. Poco después seguí hasta Kuomassi, la capital de los ashanti, que se encontraba a medio camino entre Achimota y mi lugar de destino. Meyer Fortes me había dado el nombre de un administrador que me hospedó durante el tiempo empleado en finalizar mis preparativos. Le expliqué adónde iba. Conocía personalmente la región y entre su personal había un hombre originario del noroeste de Ghana. Le pidió, pues, si entre sus conocidos había alguien que supiese la lengua y pudiera servirme de asistente. Mi futuro colaborador, con quien iba a trabajar los próximos dos años y medio, era ori-

ginario de la región, pero de una aldea distinta a la que pensaba trasladarme. Conocía algunas palabras de inglés y pronto aprendí algo de la lengua de su país. Desde Koumassi nos dirigimos hacia Lawra, en el noroeste, donde discutí con varias personas acerca del mejor sitio para estudiar a los lobi, pues ése era el encargo que llevaba. Pero por una serie de complicadas razones no fue fácil hallar una respuesta adecuada. Los lobi administrados por los franceses no eran los mismos lobi que los que estaban bajo administración británica. Como bien pronto comprendí, se trataba de un término direccional, ya que cuando preguntaba por los lobi eran muchas las personas que comprendían las «gentes del oeste». Cuando llegaba a una aldea y preguntaba por los lobi, siempre estaban más al oeste... En realidad era un asunto problemático que no me facilitaba precisamente las cosas. Por fin hallé una aldea que pertenecía a lo que se entendía por gente «lobi» y donde me facilitaron una cabaña de barro con techo de paja reservada a los comisarios de distrito en gira. Pero la verdad es que no habían puesto los pies por allí desde que dejaron el caballo por el automóvil. Estaba muy bien situada, en lo alto de una ladera que dominaba la llanura y desde donde podía verse el Volta Negro marcando la frontera con el Alto Volta. Era un excelente punto de observación que me complació de inmediato.

Tan pronto llegué quise saludar al jefe. Pero el anciano acababa de morir y me encontré de repente en plenos funerales y con el proceso de elección de su sucesor. Me puse a buscar con urgencia un guía y un intérprete. El comisario del distrito conocía a alguien de la región que había estado en el ejército británico. Le pedí que me viniese a ver, pero creo que no se tomó el encargo con diligencia alguna. Continué buscando a mi alrededor y trabé conocimiento con el hijo menor del difunto jefe. Sus hermanos habían ido a la escuela, pero no él, lo que era una gran ventaja para mis intereses, ya que su conocimiento de la sociedad local era mucho mejor que el de sus hermanos. Y además había aprendido de sus hermanos algunas palabras de inglés. Así que le hice mi asistente. Durante un año trabajó para mí y me fue de enorme utilidad, en particular por cuanto hace referencia a los funerales de su padre, que se desarrollaban en tres etapas, tres meses, seis meses y un año tras el fallecimiento.

—¿Sus actividades de investigación podían cambiar el comportamiento de los nativos?

—Las gentes sabían bien la razón de mi presencia entre ellos, pero en el fondo creían que estaba aprendiendo su lenguaje y sus costumbres. Aunque, incluso así, no creo que mi trabajo haya podido tener la menor influencia salvo de manera muy marginal en el tema del *bagre*, sobre el que tendremos oportunidad de hablar con más detalle.

—¿Cómo consiguió integrarse en la población que investigaba hasta el punto de convertirse en el «amigo de los antepasados»?

—Mi cabaña se encontraba en las proximidades de un bosque y de una poza de agua sagrados para los some, un clan matrilineal al que se consideró que yo pertenecía. En cierto sentido, eso significaba que yo protegía ese rincón al que los some no se podían acercar. Si moría un pez de la charca se consideraba que un miembro del clan moriría a no tardar. Al estar tan fuertemente ligado a ese clan, podía quedar vinculado a su papel dentro de los funerales.

En contrapartida, mi identificación con los some siempre marcó mis relaciones con la población. Entre los lodagaa había cuatro clanes matrilineales que se extendían a los poblados vecinos. Se pensaba que cada ser en este mundo pertenecía a uno de ellos y los clanes se acoplaban dos a dos en «relaciones de chanza» (*joking relationships*). Si la gente sabía que yo era un «some» y que ellos pertenecían a tal o cual clan, entablaba conmigo una relación de chanza. Pretendían leer la pertenencia a un clan en las líneas de la mano. Me bastaba tender la mano y decían, «ah, sí, eres un some», pero la verdad es que se me identificaba por el lugar donde vivía.

La primera vez que me sumergí en el trabajo de campo tuve algunas visitas francamente raras. En la Universidad de Cambridge tenía un amigo zoólogo de origen alemán, Hans Lissman, que investigaba los mormiros, una especie de peces provistos de músculos muy especializados que les permitían comunicarse electrónicamente. Desde la publicación de sus primeros trabajos se interesaron por el tema diversos servicios secretos... Y entonces Lissman descubrió que podía encontrarse esta especie de peces en el norte de Ghana. Un buen día apareció con un enorme camión cargado de oscilógrafos de tubo catódico y toda una panoplia de instrumentos científicos. Proyectaba atraparlos justamente en «mi» estanque. Le expliqué que era de todo punto imposible, que arruinaría mi trabajo de campo, y le rogué que fuese a bus-

carlos a otro sitio. Ése era el tipo de responsabilidades que me caían encima a causa de mi identificación con los «some».

—*Y desde tal perspectiva, ¿cómo definiría usted la responsabilidad social del etnólogo?*

—No creo que los etnólogos tengan una responsabilidad social bien definida. Decidirla es una cuestión personal, de cada individuo. Para mí, la mayor responsabilidad del antropólogo es de orden puramente etnográfico. Se trata de dar a conocer al mundo algo de la sociedad en la que estás trabajando. Por ejemplo, en el caso del *bagre*, me pareció que mi deber era intentar dar una traducción o ayudar a los investigadores del país a publicar sus trabajos. Me parece algo especialmente importante dado que millones de africanos jamás han sido escolarizados y deben tener la oportunidad de descubrir su propia cultura al margen de los escritos de autores extranjeros.

—*Al llegar a Ghana el gusanillo de la política volvió a hacer su aparición y decidió adherirse al Convention People's Party...*

—Siempre pensé, por convicción política, que se debía dar su independencia a las colonias. Esto no podía ser más evidente en casos como la India o Birmania. Pero tal convicción también se alimentaba de lecturas. No pueden leerse las páginas de George Orwell sobre Birmania o el *Passage to India* de E. M. Foster sin sentir ciertas náuseas frente a la naturaleza del régimen imperial. En África las cosas eran muy diferentes ya que faltaba saber a quién iba a darse la independencia. No podía concederse a cada tribu, a cada grupúsculo. Eso no tenía el menor sentido. Debía pues otorgarse a naciones que jamás habían sido naciones, a unidades que eran el fruto de la conquista colonial, lo que traía como consecuencia seccionar en dos a numerosas comunidades naturales. Por ejemplo, mis huéspedes lodagaa se hallaban escindidos por las fronteras que establecieran franceses e ingleses y una situación similar se reproducía por toda África. Pero había que hacer algo, no podía hurtarse a los africanos su independencia. Antes de mi partida eran muchas las manifestaciones en torno al tema, incluidas huelgas generales. Sin embargo, yo no era un anticolonialista puro y duro. El colonialismo había creado buenas cosas en África, escuelas, universidades, hospitales. Los franceses habían creado Costa de Marfil y los ingleses Costa de Oro (Ghana), ¿qué habría pasado sin el colonialismo? Si los romanos no hubiesen conquistado a galos y bretones para integrarlos en el

imperio, ¿cuál sería nuestra presente situación? En pocas palabras, no todo me parecía malo en los regímenes coloniales. Incluso en la India uno se asombra de la buena disposición de la gente hacia los británicos.

—*Y en su campo de estudio, ¿no se hacía necesario un proceso de descolonización?*

—Siempre pensé que había una tarea descolonizadora a poner en marcha en las ciencias sociales, pero en un sentido bien distinto, una descolonización que superara la división entre sociología y antropología, entre el estudio de las sociedades europeas y el de otras culturas. Y por haber tenido la oportunidad de enseñar en Ghana, sostengo que, en la situación africana, Gran Bretaña y Francia formaban parte de estas otras culturas. Por lo demás, estoy convencido de que los regímenes coloniales han tenido influencias deletéreas sobre la antropología y que ciertos antropólogos mostraban una actitud altanera ante las poblaciones que estudiaban. Pero no era tal el caso después de la guerra y buen número de los administradores coloniales que conocí en los territorios anglófonos estaban convencidos de que la independencia era irremediable y que había que trabajar en la creación de instituciones democráticas, primero a nivel local y luego en el plano nacional. Reacciones como las de Robert Jaulin siempre me parecieron exageradas. No todo era de color de rosa en las colonias, pero tampoco lo era en los países independientes. Si no, véase el caso de Irlanda del Norte. Lo que no niega, desde luego, la responsabilidad del colonialismo.

—*Volvamos a los lodagaa. Me ha parecido entender que la función del jefe de poblado era una necesidad colonial.*

—Exactamente. Era una sociedad sin poder central, una sociedad acéfala o segmentada, como se dice en antropología política. Había un sacerdote o señor del territorio, pero su poder político era muy restringido. Servía de intermediario entre la tierra y sus habitantes. Si un aldeano derramaba sangre, debía hacerse un sacrificio en el altar del lugar y a él le correspondía oficiarlo. La presencia del jefe o de uno de sus representantes era requerida en otras muchas circunstancias. Si construías una casa—de tierra, por descontado—debía erigirse un altar doméstico incorporado a la tierra. Asimismo, había un altar en cada mercado, en parte para mantener la paz en caso de litigios. Cada año se celebraban sacrificios en los altares domésticos o en el altar central

del territorio, alrededor del cual se congregaba la comunidad. En realidad, la figura de autoridad de que venimos hablando era un «jefe de familia». En ciertas ocasiones un hombre rico o poderoso adquiría cierto ascendente, pero no se trataba en modo alguno de una jefatura permanente. Hasta cierto punto puede decirse que los lodagaa rechazaban la autoridad, a pesar de que vivían rodeados de otras comunidades que tenían jefes.

—¿Y todo eso cambió con la llegada de franceses e ingleses?

—Efectivamente, la institución de la jefatura se creó en esta época. El comisario de distrito se presentaba en una aldea y preguntaba por el jefe, ya que era imposible tratar con una masa desorganizada. En general, el sacerdote del territorio se escondía, se negaba a asumir este papel, pues consideraba que no era el suyo. De modo que se colocaba al frente de la comunidad a otra personalidad local, y así fue como fueron construyéndose poco a poco líneas de jefatura. La práctica está perfectamente establecida hoy en día. Hay jefes y casas de los jefes. Sin embargo no creo que la institución respondiese a una necesidad local. Los jefes aparecieron en el contexto colonial y la institución se perpetuó tras la independencia porque el gobierno central necesitaba representantes locales. A pesar de las instituciones democráticas, las elecciones, los consejos locales, etc., los jefes han conservado un importante papel, sobre todo en el norte del país. Se trata de un honor muy codiciado. En un momento u otro de su carrera, los hombres que han ejercido altas funciones políticas o administrativas vuelven a su región para convertirse en jefes locales. Eso sucedió entre los lodagaa con un hombre llamado Karbo, hijo de un intérprete del comisario de distrito que se convirtió en jefe. Ahí nació una línea de liderazgo. Su hijo se convirtió en jurista y llegó a dirigir una comisión para el reclutamiento de funcionarios. Más tarde dimitiría para convertirse en jefe local.

En Gonja, donde trabajaría más tarde, las cosas eran un tanto diferentes, pues se trataba de un reino antiguo en el que la institución de la jefatura gozaba de larga tradición. Dicha jefatura estaba mucho más marcada desde el punto de vista ceremonial y desempeñaba un papel social mucho más importante, mientras que en la primera región en que me había instalado el ceremonial era más bien pobre y los jefes se hacían muy a menudo extremadamente ricos. En Gonja, la ética obliga al jefe tanto a recibir como a dar. Para ser jefe hacía falta ser generoso. Pero los nuevos

jefes no habían asumido este código ético, de modo que muchos acababan siendo más ricos que sus homólogos de los reinos establecidos desde antiguo. Los políticos de Gonja también mostraban, no obstante, un enorme interés por construirse una base local. Mi amigo y colaborador J. A. Braimah, que fue el primer hombre del norte que entraría a formar parte del gobierno de Nkrumah aunque acabaron enemistándose, terminó por retornar a su región en calidad de jefe. Cuando tuvo dificultades en el plano nacional, volvió a la escena local. Acabó por convertirse en el jefe supremo de la región. En el antiguo reino era una función muy importante; hoy sigue siéndolo, pero menos desde el punto de vista político que del de la relación cotidiana con la comunidad. La última vez que volví al África occidental fue para interrogarle acerca de su vida y trabajos. Y me pareció encantado con su papel social.

Entre las «tribus de la rama lobo», sobre las que trabajamos Labouret y yo mismo, o entre los nuer y los tallensi, estudiados por Evans-Pritchard y Fortes, no existía una jefatura institucionalizada, pero la situación no tardó en cambiar, ya que la población local necesitaba un portavoz y las autoridades coloniales un interlocutor. No dejaba de ser un cambio ventajoso para esas gentes ya que la maquinaria colonial ostentaba el monopolio de la fuerza física. Por lo demás, como la *vendetta* (*feuding*) era el modo tradicional de solventar ciertas querellas, se mostró muy útil poder presentar la disputa ante un hombre del país. No se trataba en modo alguno del último recurso de arbitraje, pues existía una justicia colonial, pero la verdad es que no siempre se tenía ganas de caer en manos de blancos. Por tanto los conflictos se arreglaban a este nivel, en parte porque ya no era posible arreglarlos como hasta hacía poco: tomando el arco y las flechas para matar al cerdo o al carnero de su enemigo sin tener nada que temer del «gendarme». Así se estableció la jefatura. En la aldea donde yo vivía, el jefe tenía una gran casa y, a su muerte, dejó treinta y tres esposas a las que liberar de sus vínculos con él. Esto da una idea de su acumulación de riquezas. Nunca encontré nada similar en Gonja. El reparto de mujeres era mucho más igualitario que entre los lodagaa. Se había dado inicio, pues, a un proceso de acumulación primitiva del capital. Cada vez que los habitantes de la aldea consultaban al juez le ofrecían un presente, y en el caso que acabo de evocar ese hombre acabó teniendo un altar-médico que había adquirido gran importancia y renombre.

—¿Tenía el jefe un papel de curandero?

—No en tanto que jefe. La jefatura era una institución singularmente secular, pues era nombrada por el gobierno, de modo que incluso se le llamaba el «jefe del hombre blanco». A diferencia de los «reyes taumaturgos», no adquiría *ipso facto* el papel de sanador. Y eso vale también para Gonja, donde no obstante los jefes desempeñaban ciertas funciones rituales. Se daba el caso de que el jefe de los lodagaa se había hecho con un altar particular que tenía la propiedad de curar y desenmascarar a los brujos. Afluían los clientes y, si se curaban, entregaban su óbolo, que acababa en manos del jefe aunque sólo se sirviera de él en lo referente a su altar. Bastante antes de mi llegada, se habían presentado en el poblado gentes de Koumassi, la capital, y habían obtenido el derecho a crear en su villa un santuario similar. Acabaron dándole al jefe incluso un camión, enorme privilegio, ya que por aquellos días era el único existente en la zona.

—¿Era pues una sociedad sin Estado y no, como decía Pierre Clastres, «contra» el Estado?

—Creo que había fuerzas endógenas que iban en este sentido. Desde muchos puntos de vista era una sociedad igualitaria en que las riquezas acumuladas se dispersaban a través del matrimonio. Cuanto más rico era un hombre más esposas tomaba, pero para casarse debía pagar una fuerte suma. Más que de resistencia a la autoridad yo hablaría de cierta ambivalencia. La gente comprendía que los jefes podían asumir ciertas funciones; por ejemplo, la autoridad judicial. Pero en un primer momento no estaban dispuestos a pagar el precio del cambio, si bien se sabe de grupos de África oriental que reclamaron con insistencia la proclamación de jefes para controlar la situación con algún otro método que no fuese la «reciprocidad negativa» (violencia, represalias, etc.). La mentada resistencia desaparece con la llegada de las autoridades coloniales. La gente aceptó la institución de la jefatura e incluso le encontró ciertas ventajas. No creo que fuese tal el caso de los colonos, ya que a partir de entonces todos se vieron obligados a trabajar en las tierras del jefe como lo quería una costumbre de los sistemas estatistas centralizados que se apresuraron a implantar. Los jefes empezaron a acumular grano, víveres, etc., pero para servirse de todo ello al modo de José y sus hermanos en Egipto; en caso de penuria, echaban mano de sus reservas y las distribuían. Me sorprendió enormemente la rapidez con que habían cambiado las cosas.

Muchos politólogos que van a la zona, e incluso algunos investigadores de Ghana, imaginan que la jefatura ha existido desde siempre por doquier, cosa totalmente errónea. Creen que los pueblos sin jefe son menos desarrollados e intentan enmendar esta realidad con un falso lustre. Se da exactamente la misma situación en el este de Nigeria. Cuando el gobierno colonial quiso redactar una constitución para los ibo, los poblados locales reclamaron una «casa de los jefes» a pesar de no haberlos tenido nunca. La situación no era, pues, ni mucho menos, la descrita por Pierre Clastres y otros.

Yo presentaría las cosas de un modo muy distinto. En tiempos de Evans-Pritchard, y de acuerdo con los planteamientos de Durkheim y Spencer, uno de los problemas centrales de la antropología era explicarse cómo ciertas sociedades podían funcionar sin estructuras ni poder centralizados. Dicha preocupación mantuvo su preeminencia—lo digo pensando en Clastres—, y de ahí que Radcliffe-Brown se haya interesado por el linaje y su papel en el «control social» o que Evans-Pritchard se haya inclinado por interpretar el rol de la violencia limitada al mantenimiento del orden social. Radcliffe-Brown daba gran crédito a Kropotkin y a sus teorías de la ayuda mutua, mientras que para Evans-Pritchard los nuer vivían en un régimen de anarquía ordenada. Una vez más, creo que lo más justo es hablar de ambivalencia.

—¿El análisis de las estructuras familiares pone en evidencia la singularidad de estas sociedades acéfalas?

—En este terreno es de rigor mostrarse prudente. Me parece muy peligroso establecer vínculos demasiado estrechos entre las estructuras familiares y el régimen político, o incluso con el desarrollo económico. El sistema familiar siempre conserva una autonomía estructural, de ahí que se encuentren formas de familia casi idénticas bajo diferentes regímenes. En mi opinión la pequeña familia nuclear no es más democrática que la familia ampliada. Ciertamente es que cuando se piensa en la familia amplia se piensa en un patriarca que reina entre los suyos y lo decide todo. Pero mi experiencia en África y en otras partes del mundo quita valor a esta idea. Existen familias nucleares muy autoritarias. De hecho, podría decirse que éstas llegan a ser incluso más autoritarias, porque no hay nadie susceptible de interponerse, de decir, por ejemplo, «tranquílcese, ésa no es manera de tratar a un hijo».

Me acuerdo de mi viejo amigo Bonyiri, de Birifu. Bebíamos

cerveza. Él estaba sentado sobre un taburete y toda su familia se arracimaba alrededor. En eso llegó uno de sus hijos, que últimamente había debido emigrar para encontrar trabajo. El viejo se levantó, dio el taburete sobre el que estaba sentado a su hijo recién llegado, y se instaló sobre una estera. Un poco sorprendido, le pregunté:

—¿Por qué le dejas el taburete a tu hijo?

—Oh, si no lo hago, volverá a la ciudad. Debo tenerle ciertas consideraciones.

Con ello quiero indicar que en la familia amplia hay toda suerte de pesos y contrapesos que no tienen equivalente en la familia nuclear. Si un padre maltrata a uno de sus hijos, un hermano puede intervenir. Siempre he tenido la impresión de que en África la estructura de linajes es completamente democrática, contrariamente a la imagen que dan los *westerns*, donde en las tribus indias siempre hay un jefe cuyo simple gesto o mirada todo el mundo obedece. En las sociedades acéfalas, por el contrario, son muchas las voces que pueden hacerse oír.

—*Así que usted tampoco diría, como muchos politólogos, que todas las desgracias aparecieron con el advenimiento del Estado-nación.*

—En mi opinión ese aserto no es más que una forma de romanticismo antropológico que no toma en cuenta el contexto histórico. Desde un punto de vista al mismo tiempo afectivo y teórico un buen número de antropólogos se han sentido seducidos por esas poblaciones de pastores que se autoorganizaban y vivían en continuo desplazamiento sin un sistema estatal. De hecho, había en ellas una descentralización del poder, lo que no implica una ausencia total de poder central. Mucho antes de la era colonial ya existían ciertos estados africanos importantes y organizados, como el de Gonja. Por lo demás, no sabríamos estudiar estos pueblos sin Estado sin interrogarnos acerca del papel del Estado. Uno de los aspectos de los sistemas estatales en África era que los jefes no podían acumular tierras, ya que no había otro medio de explotarlas que la escardadura individual. Podían pedir a los suyos que les binaran la tierra una vez al mes, pero la propiedad estaba repartida de un modo muy igualitario. Los jefes no controlaban los medios de producción, sino los medios de destrucción y coacción. Por ejemplo, en esta región de África occidental los jefes acumulaban caballos. El reino mossi, que es la base de la ac-

tual Burkina Faso, tomaba los caballos como botín. Los jefes montaban a caballo, pero la energía animal no les servía para el transporte ni para trabajar la tierra. El arado no hizo acto de presencia en África hasta que llegaron los europeos.

—*Los medios de destrucción han captado su atención de un modo particular.*

—Era un tema un tanto dejado de lado. Cuando los antropólogos estudiaban el Estado en África, el poder colonial ya se había establecido y las autoridades, según la expresión de Weber, ya se habían asegurado el monopolio de la coacción organizada. También consideraron insignificante el papel de la fuerza armada, que les parecía más ceremonial que otra cosa, como si se tratara de desfiles en los Campos Elíseos o frente al Palacio de Buckingham. Más aún, tenían tendencia a examinar un grupo particular sin fijarse en sus relaciones con otros grupos humanos. Pero en realidad siempre ha existido una *articulación* entre los sistemas acéfalos y los otros, del mismo modo que hay una articulación entre los modos de producción. De hecho, se trataba de sistemas bien distintos con fronteras comunes. Los Estados llevaban a cabo razias en las sociedades sin Estado a la captura de esclavos y botines. Ésta es la razón por la que las casas de los lodagaa, o más generalmente de los lobi, tenían el aire de fortificaciones. Cuando estuve entre los lodagaa sus casas no tenían entrada propiamente dicha. Se subía al techo mediante una escalera y desde allí se descendía hasta el interior de la cabaña. Labouret describe una situación análoga en los territorios francófonos. Por lo demás, las casas estaban dispersas para hacerse menos vulnerables a los ataques de las hordas de jinetes que las aldeas aglutinadas. Estas poblaciones sufrían regularmente los ataques de los reinos centralizados a la captura de esclavos para «consumo interno», pero también para avituallar los mercados y disponer de un «valor de cambio» para adquirir armas, pero ante todo para ofrecérselos a otros Estados que les habían amenazado. Por ejemplo, tanto los ashanti del sur de Ghana como los fon de Abomey se los procuraban por sus propios medios o forzaban a otros pueblos a que les entregaran tal o cual contingente anual de esclavos.

Hasta cierto punto, pues, estas poblaciones eran contrarias al Estado, ya que los Estados estaban contra ellas. Así, encontramos en todas estas sociedades acéfalas diversos tabúes contra los caballos o el uso de tejidos, identificables con los sistemas estatales.

En cierta medida, su desnudez, o su desnudez relativa, era una expresión de su oposición a los Estados que les reducían a la esclavitud. Las gentes me explicaban, remontándose a principios del siglo XIX, que su región estaba en paz desde la llegada de los colonos, que con ellos habían desaparecido razias y pillajes. Puedo todavía imaginarme al «Cortagañotes», así apodado porque tenía la costumbre de cercenar el cuello de sus víctimas antes de arrojarlas al Volta. Todo el mundo se felicitaba, pues, de que la introducción de una autoridad, de los jefes, hubiese reducido el nivel de violencia.

Me acuerdo de un viejo que fue la primera persona con quien entablé relación a mi llegada a la aldea, aparte del hijo del jefe que iba a convertirse en mi intérprete. Una tarde en que bajaba hacia la llanura me topé con la casa que compartía con sus hijos y acabamos haciéndonos grandes amigos. De vez en cuando iba a tomar una cerveza con él y a escuchar sus relatos sobre el lugar y sus moradores. Volvía una y otra vez sobre la violencia de tiempos pasados y me contaba cómo el Estado la había eliminado. De modo que todos se mostraban francamente dispuestos a aceptar la existencia de los «jefes del hombre blanco», como les llamaban. Bien es cierto que no todo les gustaba. Por ejemplo, la obligación de pagar impuestos, algo que soportaban muy mal. Pero disfrutaban con la paz relativa que esta presencia les había llevado y gracias a la cual eran mucho más productivos de cuanto jamás lo habían sido.

—*¿Los inicios de una acumulación primitiva?*

—Esta paz se traducía en un crecimiento demográfico, puesto que sin duda alguna las mujeres y los niños eran los más vulnerables a las razias. Los niños solían encontrar la muerte y las mujeres eran la presa más codiciada dada su mayor cotización en los mercados de esclavos. Cada una de tales incursiones hacía disminuir la fuerza reproductiva de la comunidad. De manera que la paz trajo consigo un doble crecimiento, el de la producción y el de la reproducción.

No son éstos los únicos factores de crecimiento. El hierro barato importado por las autoridades coloniales fue uno de los principales fermentos de transformación. Hasta ese momento el hierro era una mercancía rara, de producción extremadamente difícil. No faltaba el mineral, pero era de una calidad muy mediocre y su fundición se convertía en un proceso muy largo, que

obligaba a talar gran número de árboles para hacer carbón para hornos de eficacia francamente dudosa. Las azadas de hierro eran escasas. El viejo de quien hablé me contaba que en su juventud tres hermanos compartían una misma azada. Con el hierro importado desde Europa a buen precio el sistema indígena de producción del mismo desapareció, por así decirlo, de hoy para mañana. Eso les permitió producir más, cosa indispensable si querían adquirir el hierro necesario para obtener un excedente agrícola. La misma situación se produjo en toda Europa, donde diversas manufacturas locales desaparecerían por efecto de la competencia y las importaciones. El auge de la producción industrial a gran escala fue el que redujo considerablemente los precios. Una hoja de azada, me explicaron, costaba antes una vaca. Ahora, con una vaca podían comprarse cincuenta hojas de azada importadas desde Inglaterra o Lorena. Se produjo un gran aumento de la producción que, con la desaparición de las razias y el progreso de la sanidad pública, se tradujo en un fuerte crecimiento demográfico. No es que los africanos sean más aficionados al sexo que los otros pueblos. África, que fue la cuna de la humanidad, tenía una población muy modesta y había conseguido durante siglos y siglos mantener un equilibrio, en parte, bien es verdad, por acción de las enfermedades y la guerra. La política de salud pública seguida desde la era colonial aumentaba considerablemente la esperanza de vida de los recién nacidos. He aquí una serie de factores a tomar en cuenta cuando se piensa en la desaparición de las sociedades acéfalas. Son los mismos africanos quienes desearon el desarrollo de escuelas y hospitales.

CÓMO SE ESCRIBE LA ANTROPOLOGÍA

PIERRE-EMMANUEL DAUZAT.—*En un principio era el libro... Al leer su obra uno se siente impresionado por el carácter enciclopédico de sus lecturas y sus intereses, a pesar de que haya seguido siendo siempre un investigador de campo*

JACK GOODY.—Es un placer que se desarrolla a edad temprana. No es que tuviera los medios necesarios para comprar muchos libros, pero rastreaba sin cesar los puestos y tiendas de los vendedores de lance. En mi juventud compraba, sobre todo, literatura. Es tras la guerra cuando comencé a acumular libros sobre todo tipo de temas a causa de mi inclinación hacia la antropología.

Cuando eres antropólogo te ves en la necesidad de descubrir el mayor número posible de cosas sobre la región en la que vas a trabajar. Tropiezas con problemas de clasificación de plantas, de animales, de pájaros, algo en lo que por lo demás nunca he destacado precisamente. Te interrogas sobre la naturaleza de la tierra que trabajan esas gentes.

El enfoque enciclopédico se impone de un modo natural, ya que no sólo te interesas por los hombres sino por su interacción con el medio, en la reconstrucción de su historia, en su pasado y su presente. Por poner un ejemplo, yo no tenía demasiado interés por la historia de la guerra antes de descubrir lo que pasaba en África occidental entre las poblaciones sin Estado y las otras. Pero a partir de ahí empecé a interesarme por el papel de los medios de destrucción, de los fusiles, de los caballos, de los arcos y las flechas, y de ahí ya sólo había un paso a profundizar sobre el efecto de las armas en otras partes del mundo y no sólo y exclusivamente entre los indígenas. Me pregunté, por ejemplo, cómo, tras su aparición en Arabia, logró el fusil desarrollarse tan pronto

en la costa de Malabar (India) o en Japón, algo que nunca llegó a suceder en África. De repente me vi estudiando las técnicas de fabricación de mosquetes y fusiles e intentando saber por qué no los habían construido los africanos. Los africanos producían hierro y sabían reparar las armas, pero no eran capaces de fabricarlas y dependían de su importación. Todavía hoy en día entre los lodagaa se habla (en inglés) de *dane guns* (fusiles daneses) porque sus armas vienen de Dinamarca o del norte de Alemania. En mi opinión este estado de cosas está ligado a la naturaleza de las técnicas de fabricación del hierro: no tenían hornos capaces de elevar el metal a una temperatura suficientemente alta como para fabricar los tambores. Unas cosas trajeron otras, de modo que pasé a interesarme por la historia de la guerra y de los armamentos, por su dependencia de ellos en África, por los problemas actuales, etc.

—Pero ¿cómo se las ingenia usted cuando no hay libros? ¿Se ha visto empujado a una «etnología personal», tal como dice en *La cultura de las flores*?

—Cuando empleé esta expresión estaba pensando en los métodos relativamente caóticos que he acabado empleando. Por ejemplo, para informarme sobre el uso simbólico u otros de las flores en Europa me he visto obligado a interrogar a mis amigos, a ir a los cementerios, a frecuentar a las floristas de la calle de Buci, etc., o dicho de otra manera, a remitirme a observaciones bastante poco sistemáticas, además de trabajar con los textos almacenados en la Biblioteca Nacional. En pocas palabras, aparte de algunas novelas como *Le lys dans la vallée* de Balzac y libros sobre el «lenguaje de las flores», no hay otros medios de certificar la realidad de los comportamientos. Esto es cierto para Europa, pero también lo es para África y la India. Ciertos aspectos de la cultura de las flores en China y Japón, como el arte de los ramos en este último país, han sido objeto de análisis más profundos, pero nada se encuentra acerca del uso de las flores fuera del marco doméstico. Al emplear esta fórmula lo que quería decir es que he recorrido el mundo entero, desde Europa al Japón pasando por la India y China, para examinar *de visu* qué sucedía con la cultura de las flores, un cúmulo de cosas que no había modo de encontrar en libros. Era posible hacerlo sin tener un profundo conocimiento de las diversas lenguas—en la India podía arreglármelas con unas pocas nociones de *gujarati*—porque la observación di-

recta no plantea demasiados problemas. (La red de significaciones simbólicas asociada a las flores ya es otra cosa bien distinta, porque hace falta conocer toda la literatura, todo el discurso oral.) Era un tema que me venía al pelo porque me bastaba ir al mercado de flores en Ahmadabad o en China y observar cómo sucedían las cosas. Además, a través de un intérprete también podía plantear cuestiones sobre el uso que las gentes hacían de las flores. En China tuve oportunidad de asistir a las ceremonias de Año Nuevo. Todos mis interlocutores respondieron de buen grado. Sin duda alguna se hubieran sentido mucho más amenazados si les hubiese planteado cuestiones sobre sus costumbres matrimoniales. Siempre se duda antes de entrar en tales temas con un extranjero.

En cierto modo, la metodología de mi ensayo sobre la familia, el matrimonio y el parentesco en Asia revela también rasgos de etnología personal. Por ejemplo, junto con Esther Goody consagré todo un capítulo a la familia en Gujarat, donde nos basamos en una experiencia de campo en una aldea india. Otro tanto podría decir de mis investigaciones sobre el desarrollo económico en *The East in the West*. Por ejemplo, me interesé por el papel de la doble contabilidad en el desarrollo del capitalismo, un tema ampliamente subrayado por los historiadores hasta llegar a Max Weber. Me interrogaba sobre la realidad de dicha contribución, pues Weber hablaba de «forma de contabilidad racionalizada», reservándole el calificativo de «racional», como si todas las otras posibles formas de contabilidad no lo fuesen.

En Amhadhabad, con ayuda de mis amigos, tuve la oportunidad de efectuar una breve pasantía en la oficina de un contable tradicional, que utilizaba los métodos de entrada única para tratar de comprender qué podía hacerse, o no, con estas otras formas. Aprendí mucho de esta experiencia y acabé sacando la conclusión de que la contabilidad de partida única es un método perfectamente racional y adaptado a la gestión de empresas de dimensiones considerables. La contabilidad de partida doble ha representado un progreso sobre los otros métodos en ciertos aspectos, pero no el gran salto adelante que pretendían que fuese Weber y otros historiadores económicos. Sin duda alguna hubiese podido limitarme a consultar los libros, pero lo malo es que se contentan con las peticiones de principio, «esto es racional», «esto no lo es».

—¿Cuánto debe a su experiencia en los campos y cuánto a la metodología la importancia que otorga usted a la memoria?

—No creo que mi experiencia de cautividad haya tenido gran influencia sobre mi trabajo en torno a la memoria. Me he visto mucho más marcado por mi experiencia etnológica sobre el terreno, así como por los trabajos de Halbwachs sobre los «cuadros sociales de la memoria» o las investigaciones del psicólogo inglés Frederick Bartlett, de quien fui compañero de colegio y que a su vez se había visto influido por Rivers. La impronta de este último entre las gentes del colegio fue muy sólida por tratarse un profesor soltero y tener el hábito de organizar discusiones a la hora de los desayunos. Bartlett, quien más tarde enseñaría psicología en Cambridge, escribió un libro titulado *Remembering* y jamás dejó de interesarse por las llamadas sociedades «simples». Cuando descubrí el *bagre* me equivoqué en mis apreciaciones iniciales. Creí habérmelas con una memorización exacta y no salí de mi error hasta la irrupción del magnetófono, que me permitió ver qué parte de creación y transformación había en el relato. Si hubiese leído con más atención los escritos de Halbwachs y Bartlett quizá me habrían asaltado las dudas, pero los aldeanos me decían que siempre era la misma cosa, lo acepté y me extravié. Naturalmente, ellos tenían una noción de exactitud muy distinta de la que se puede tener cuando se comparan dos textos escritos. Mi interés por la facultades transformadoras de la memoria se acrecentó al intentar reconstruir el pasado reciente de las poblaciones entre las que vivía. Tenía algunos datos—la llegada de británicos y franceses—y algunos incidentes, y no tardé en percibir cómo la memoria de las gentes los había transformado. Me asombró que no se acordaran de gran cosa, aparte de retazos de su vida personal. La memoria histórica era muy superficial. Retenía historias de migraciones, pero de un modo asaz vago, con más parte de leyenda o de mito que de historia.

—¿Se convirtió usted en el historiador del reino Gonja? ¿Hace falta ser historiador para practicar la antropología?

—Si decidí interesarme por la situación histórica y etnográfica generales de la región fue con ánimo de comprender el cuadro de conjunto de la experiencia etnográfica en África occidental. Siempre me he mostrado escéptico ante los antropólogos que se sumergen en una tribu particular sin plantearse la más mínima cuestión sobre las poblaciones que viven a su alrededor, lo que

lleva necesariamente a una etnología antihistórica yacomparativa. En cierto sentido esta actitud no carecía de ventajas, ya que corría mucha pseudohistoria heredada del xix. Se otorgaba a las sociedades una dimensión histórica sin tener verdaderas pruebas de las transformaciones alegadas. Quise saber qué pasaba con las interacciones entre los pueblos, pues en la parte del África occidental en que me hallaba vivía un pueblo pagano, con su religión particular, mientras que al lado, e incluso en su seno, circulaban musulmanes desde siglos atrás. Me pareció que los precedentes etnográficos no habían tomado en consideración esta interacción entre paganos y musulmanes, que se doblaba en una interacción entre lo oral y lo escrito. Incluso en las sociedades orales las gentes tenían pequeños pedazos de papel recibidos de algún adivino musulmán encontrado en el poblado, que colocaban entre sus más preciadas reliquias como una especie de amuleto. Estaba impresionado por el respeto que estas gentes mostraban hacia la escritura a pesar de no saber manejarla.

Pienso en un adivino que conocí en la aldea y que había creado un nuevo sistema de adivinación. Había tomado un cuaderno de ejercicios escolares de su hijo—la escuela del poblado acababa de abrir sus puertas—y encontró en él una serie de cálculos, adiciones, sustracciones, etc., corregidos con lápiz rojo por el maestro. El adivino se había procurado un lápiz parecido y se servía del mismo como de una varita adivinatoria. Entraba en trances—o los simulaba—, paseaba luego su lápiz por el aire y acababa por depositarlo sobre un punto intentando interpretar el simbolismo. Este fenómeno retuvo mi atención desde varios puntos de vista. El adivino contaba con una nutrida clientela y se había hecho muy popular creando un sistema de adivinación enteramente nuevo que explotaba la mística de la escritura y la potencia que se le suponía como reveladora de la palabra de Dios. Desde cierto punto de vista se trataba de algo completamente absurdo, ya que el simbolismo le resultaba extraño por completo. Quizás estableciese una especie de equivalencia simbólica entre las cruces y las barras de las cifras, pero lo dudo. Más bien pienso que se entregaba a su inspiración, si se me permite decirlo, aunque eso no le impedía reclamar el carácter científico de su sistema. Me impresionaron mucho esos usos marginales de la escritura que se integraban con toda facilidad en una sociedad pagana y totalmente «oral». Para comprender esta situación debía vincularse, en mi

opinión, a la existencia de comunidades musulmanas organizadas de manera muy diferente, sociedades con jefaturas, algo que ellos habían desconocido hasta la llegada de los europeos. También había la cuestión, ya evocada, de las razias y los mercados de esclavos. Dicho en pocas palabras, no servía contentarse con un mero estudio estructuro-funcionalista concentrado en una pequeña franja temporal.

Tomemos otro ejemplo. En ciertas poblaciones de la «rama lobi» estudiadas por Henri Laboret en Costa de Marfil y el Alto Volta habían existido minas de oro. Sus habitantes no le daban, sin embargo, otra utilidad que la cambista, y así fue como parte de dicho oro llegó hasta Europa, donde serviría, sin duda alguna, para alimentar el comercio entre Oriente y Occidente. Me sentí interesado, pues, por esos vínculos lejanos, por la conexión entre Europa y esta región de África. Más que las transacciones concretas, lo que me interesaba era el proceso global de intercambio y el hecho de que ciertos esclavos capturados en tiempos lejanos hubiesen ido a parar tanto a las Américas como a Europa o al norte de África.

Cuando llegué a Ghana acababan de abrirse a los investigadores los archivos oficiales, de modo que pude conocer los entresijos del acuerdo fronterizo franco-británico de 1898 y desbrozar en detalle los expedientes administrativos. Esta posibilidad se les había negado a los antropólogos precedentes, pero también es innegable que sólo habían mostrado interés por el *hic et nunc*, como si se las estuvieran viendo con un modelo orgánico de funcionamiento del organismo social con relación a su medio. Pero del mismo modo que ciertas cuestiones biológicas tienen un carácter histórico o evolutivo, consideré que el estudio del pasado podía ser de utilidad para el del presente. Era un modo de hacer, bien es verdad que poco usual en los medios anglosajones de la época, pero no tan preterido en Francia. Algunos de mis colegas y amigos franceses han llevado a cabo un considerable trabajo como historiadores. Pienso especialmente en Claude Mailla-soux, en Claude Tardits o en Emmanuel Terray y su estudio del reino abron en Costa de Marfil. Sin duda alguna ha sido la influencia del marxismo lo que ha empujado a los franceses a prestar más atención a la dimensión histórica.

—*Se define a sí mismo como un «antropólogo que se interesa por la historia». ¿Podría exponer brevemente qué le ha aportado la obra de Marc Bloch?*

—Leí a Marc Bloch en los cincuenta al regresar de mis primeras investigaciones de campo y debo señalar que es alguien que tuvo una notable influencia en Cambridge por aquellos días. Le conocíamos sobre todo a través de sus trabajos en *Année sociologique*, es decir por un aspecto muy periférico de su obra. Bajo la influencia de Evans-Pritchard algunos de mis colegas se pusieron a traducir a los autores de esta corriente, notablemente el ensayo de Marcel Mauss sobre la dote. También se tradujo en este momento *La société féodale* de Marc Bloch, trabajo que tendría gran influencia en el estudio de los reinos africanos ya que estábamos al acecho de las relaciones morfológicas que pudiesen existir entre ellos y los sistemas estatales europeos. Uno de mis colegas, A. Southall, analizó su propio sistema, que definió como «estado segmentario» siguiendo una expresión heredada de Durkheim, para compararlo luego con los reinos anglosajones. Otros investigadores intentaron aplicar el modelo feudal a los grandes reinos de África oriental, especialmente Ruanda. Fue entonces cuando me puse a estudiar con más detalle los sistemas feudales europeos y la obra de Marc Bloch me cautivó por su marcada dimensión sociológica y comparativista.

En los años sesenta un grupo de historiadores de la School of Oriental and African Studies de Londres me pidió dar un seminario sobre el tema «¿Feudalismo en África?». Me sumergí en los análisis de Bloch, mientras subrayaba que hablar de feudalismo en África equivalía a malinterpretar el conjunto del sistema productivo. En mi opinión, éste mostraba múltiples implicaciones en materia de política y matrimonio. Fue una observación de Marc Bloch la que me llevó a reflexionar sobre las diferencias entre los sistemas matrimoniales de África y los vigentes en Europa y Asia. En éstos se observaba una tendencia a la formación de grupos—por ejemplo, el de los magistrados o el de los administradores—que pronto se inclinaban a emparentarse entre ellos, mientras que en los sistemas estatistas africanos las gentes matrimonaban de modo muy heterogéneo. La endogamia era cosa rara. Muchos de los círculos dirigentes buscaban a sus mujeres fuera de la comunidad. Por ejemplo, entre los bamba de Zambia, un miembro del clan real de los cocodrilos no podía encontrar mujer entre los suyos y debía casarse con una forastera. Dicho de otro modo, todos los nacidos en el seno de la casa reinante, todos los príncipes si así se prefiere, tenían un doble linaje, el nobiliario

paterno y el materno, que les vinculaba a algún grupo de «plebeyos». En otras palabras, su sistema era muy distinto al de las familias reales cuyos miembros tenían obligación de casarse con los de otra familia real, creando un tipo de vínculos políticos, sociales y de parentesco muy diferentes. El tío materno siempre era de la plebe mientras que el tío paterno era siempre un rival político del padre. La lectura de Bloch, tanto en mi caso como en el de otros investigadores de mi generación, centró mi atención en estas diferencias con las sociedades africanas.

—Sin duda, el análisis del parentesco es trámite obligado en todo estudio antropológico. Pero ¿qué importancia debe otorgarse a la noción de estructura elemental del parentesco?

—Para mí esta expresión tiene un sentido limitado. Nunca he acabado de entender si Lévi-Strauss da al término «elemental» un sentido morfológico o un sentido histórico. Los sistemas australianos, que son los que le hacen hablar de estructuras elementales, siempre me han parecido hallarse entre los más complejos del mundo. Cuando se habla de intercambio matrimonial, los sistemas complejos son los de la Europa moderna, donde la elección del desposado es libre. De hecho, tal situación está ligada a la existencia de una mayor complejidad de organización social. Pero en el plano morfológico, son en muchos aspectos bastante más simples que los aborígenes australianos. Por lo demás, las alianzas entre primos cruzados que analiza Lévi-Strauss son también conocidas en la sociedad india estudiada por Louis Dumont, que sin duda es una de las más complejas que se conocen. Mi inquietud se debe siempre a que por un imperceptible desplazamiento de sentido no se acabe por aplicar el término elemental a la sociedad en sí misma. No veo con qué bases puede abordarse todo un análisis, como hacen Marcel Granet y luego Lévi-Strauss a propósito de China, tomando como elemento clave el matrimonio entre primos cruzados y dejar de lado otros factores como la dote, que aproxima los sistemas chinos e indios mucho más a los europeos de lo que puedan tener que ver con los de los aborígenes australianos. Se corre el riesgo de «primitivizar» la estructura social o el sistema matrimonial chino. Creo que también aquí hay que adoptar una perspectiva más amplia, y en este sentido, el sistema de dotes me parece mucho más decisivo.

—Quizá cabría preguntarse por el tema mucho más genérico de

la importancia que da la moderna antropología a la terminología del parentesco.

—Siempre he creído que la terminología del parentesco inaugurada el pasado siglo por Lewis H. Morgan, en la que se inspiró abundantemente Engels para desempeñar luego un papel muy relevante en la antropología, era un tema sobrestimado, al menos tal como se lo toman los antropólogos. No quiero decir que sea insignificante, pero cuando un antropólogo americano observa que la estructura de parentesco entre los esquimales es la misma que entre los ingleses y se permite más adelante hablar del «sistema esquimal», me asaltan serias dudas sobre el valor del tema. Se trata de una designación puramente formal de una gama limitada de comportamientos, pero hablar de sistema esquimal o de sistema elemental de parentesco me parece en verdad excesivo. Para describir un sistema elemental hace falta tomar en consideración otros muchos factores.

Yo reivindico cierta autonomía en los estudios del parentesco, o mejor dicho, de la familia y del parentesco. La terminología esquimal tiene sin duda una relación con la sociedad esquimal, pero bastante borrosa. En mi estudio de los sistemas europeos, *Evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, he puesto de manifiesto, para el caso de Inglaterra, cuánto podría enseñarnos el alcance de los cambios de vocabulario sufrido a causa de las invasiones normandas. Para la familia conyugal, el inglés ha conservado un vocabulario germánico (*father, mother, son, daughter, brother, sister*), mientras que en cualquier otro terreno la influencia dominante es la francesa (*aunt, uncle, nephew, niece, cousin*). He creído ver en ello un indicativo de la importancia dada bajo la influencia de la Iglesia a la familia conyugal desde el siglo xi, es decir, mucho antes de que se desarrollara el capitalismo.

—*Usted reprocha a muchos antropólogos que mezclen bajo una misma apelación cosas bien distintas. Ahora bien, ¿es posible elaborar una teoría general del tabú del incesto o de las prohibiciones alimentarias? En el tema de las flores se ha definido al respecto.*

—Con las flores creo que es posible, pero debo señalar que un término como «flor», en lo que toca a las fanerógamas, es sin duda polisémico. En cada cultura posee un amplio abanico de significados, y es a partir de ellos que nos es permitido elaborar un concepto, una noción genérica. Si por ejemplo estudio las flores en China, no debo perder de vista que la palabra flor también

se emplea allí para designar a las prostitutas. De hecho, el uso de la palabra flor para designar a la mujer está muy extendido, a pesar de no ser universal. Asimismo, en Europa se habla de «desflorar».

En lo que al incesto se refiere, me resulta imposible proceder del mismo modo. Puedo hacerlo con las prohibiciones sexuales sobre la hermana del hermano, pero el incesto es una categoría tapalotodo que remite a una particular red de prohibiciones, por ejemplo las que proclama la Iglesia católica. Puede ponerse la cuestión bajo este preciso marco, pero su importancia no será nunca la misma que en Arabia o la India. En realidad, la categoría en cuestión pide que se la encuadre precisamente. Siempre nos encontramos con problemas de esta naturaleza en los análisis comparativos, pues al analizar una cultura que no es la propia aparece el inevitable problema de traducción: ¿puede o no plantearse esta equivalencia o cuasi-equivalencia? Hay que proceder con prudencia, obligándose a la mayor sutileza analítica, preguntándose sin cesar si la propia terminología resulta o no apropiada a otras situaciones. Algo que se olvida demasiadas veces. En el caso de las flores creo que era razonable interrogarme sobre este concepto en particular, si bien sabía muy bien que en ciertas culturas las flores y las plantas decorativas eran vistas como una sola categoría. Las palmeras y otras plantas decorativas pueden usarse en interiores y, por tanto, entrar en la misma categoría general de las especies florales. Hace falta descomponer los problemas del mejor de los modos posible, ver si se obtienen mejores resultados que con los encasillados precedentes. Tales deben ser los criterios.

En cuanto al incesto, mi manera de descomponer el concepto me pareció un progreso con respecto a otras teorías y ha permitido explicar cosas que los análisis anteriores habían enmascarado parcialmente a causa de formulaciones aproximativas. Hablando de un modo general, dichos análisis estaban viciados en su base dada su tendencia a considerar el incesto como un delito idéntico a lo largo y ancho del mundo. En consecuencia, se hablaba de la universalidad del tabú del incesto. Por contra, los matrimonios, o mejor dicho, las relaciones sexuales prohibidas, eran muy distintas de una sociedad a otra, o de un período a otro de la sociedad europea. Lo que es *incestus*, es decir, simplemente «ímpuro» o «impúdico», puede variar de una época a otra, una

exigirá cinco grados de primazgo, mientras que otra se contentará con tres. Estos conceptos han cambiado. Pero quizá bajo la influencia de Freud y el psicoanálisis se impuso la idea de que, al menos en la familia nuclear, ciertas relaciones sexuales eran objeto de prohibición universal. Se reconocían ciertas excepciones a la regla. Por ejemplo, en ciertas familias reales, notablemente en el antiguo Egipto, el hermano y la hermana o bien se acostaban o bien se casaban. Pero se veía en ello un «matrimonio sagrado» que iba contra las normas y se hallaba para esta excepción una explicación durkheimniana. Cometían este pecado para preservar a los otros, y al hacerlo así obtenían sin duda cierto poder. El problema es que los censos romanos en Egipto muestran bien a las claras que los matrimonios entre hermanos y hermanas eran corrientes más allá de la realeza. Las investigaciones de Keith Hopkins muestran que esas uniones entre hermanos y hermanas, o entre hermanastros y hermanastras, llegaban a representar hasta el veinte por ciento de los matrimonios. La categoría del incesto es pues mucho más flexible de cuanto se ha creído en general. Asimismo, en el sur de la India la posibilidad de desposar a la hija de la hermana—práctica para nosotros casi incestuosa—no se ha tomado en cuenta en términos de primos cruzados por parte de quienes analizan los sistemas matrimoniales desde el punto de vista formal.

Sostuve, pues, que debían recolocarse todas esas uniones en un contexto social más amplio. Tanto en el caso de Egipto como en el de la India uno de los factores esenciales es de orden económico. Se trata de sociedades relativamente avanzadas y estratificadas en las que la tierra irrigada es muy preciosa. La preocupación por dar sostén a la posición de las hijas con tanto empeño como a la de los hijos condujo a dotar tanto a unas como a otros de ciertos recursos fundamentales. Lejos de tener un sistema de herencia puramente masculino se tiene lo que denominamos una «devolución divergente». En tales condiciones se tiene todo el interés en recuperar a través del matrimonio lo que se ha dispersado por división del patrimonio. El matrimonio entre primos cruzados en Sri Lanka quizá sea un signo de eso; la posibilidad de desposar a la hija de la hermana tal vez sea inicio aún más sólido. Todo hace pensar que estos matrimonios entre parientes próximos eran frecuentes en todo el Oriente Medio. Basta pensar en la forma de matrimonio dominante en el mundo árabe, donde el

hombre desposa a la hija del hermano del padre. Se casan «en familia». Es una práctica que encontramos tanto entre los beduinos como en la familia de Sadam Hussein. Ciertas uniones tenidas por incestuosas en un grupo social no lo son en otras partes.

En mi opinión siempre hay que preguntarse si nos enfrentamos con relaciones inter o intra-generacionales. Los casos estudiados por Lévi-Strauss son del segundo de los tipos indicados: se interesa por las relaciones entre hermano y hermana, pero no por las que hay entre padres e hijos. A la inversa, otras investigaciones sólo ven los tabúes que afectan a las uniones entre generaciones. Hay que hacer explotar estos conceptos y jamás tomar por sólido un concepto lingüístico de la propia lengua para lanzarse a un análisis comparativo, o incluso a un análisis local. Es un problema que se presenta a menudo porque los investigadores confían demasiado en su terminología y pierden de vista su origen social. Quizá mi interés por el Círculo de Viena agudizase mi sensibilidad en este dominio, pero siempre me asombró ver que una terminología dada podía impedir ofrecer respuestas correctas a las preguntas planteadas.

—*¿Obliga la antropología a un permanente trabajo de traducción?*

—Es uno de sus aspectos capitales, particularmente agudo cuando nos movemos en dominios del vocabulario del parentesco. ¿Qué significa «padre» cuando se traduce al francés un palabra dagari? ¿Es la mejor traducción, la más ajustada? ¿Acaso no encontraríamos otra palabra más exacta? Tomemos otro ejemplo: la noción «hermano de la madre». Al verme involucrado en un ejercicio conceptual y lingüístico similar descubrí que entre los lodagaa había múltiples categorías diferentes de «hermanos de la madre», el hermano real, «clasificado», pero también un conjunto de individuos mucho más amplio. Todo miembro del linaje materno podía ser considerado como hermano de la madre. El problema se complica cuando se pasa del análisis del parentesco al de los comportamientos. Por ejemplo, las conductas que cabría esperar de los hermanos efectivos pueden no ser las adecuadas para los demás miembros de su clan, etc.

LA FAMILIA, LOS VIVOS Y LOS MUERTOS

PIERRE-EMMANUEL DAUZAT.—*En el centro de sus trabajos de campo se sitúan desde el principio los ritos funerarios. ¿Es fruto del azar o resultado de una elección deliberada?*

JACK GOODY.—Como ya le he contado, cuando llegué a la aldea de los lodagaa su jefe acababa de fallecer y su hijo menor se convirtió en mi intérprete, una excelente manera de «entrar en materia». Si bien hablando en rigor no fue este suceso el que me empujó a estudiar los ritos funerarios en *Death, property and the ancestors* (1962), sí debo admitir que contribuyó lo suyo. Por lo demás, los funerales están entre las ceremonias más importantes de África. Es imposible hurtarse a ellos y tienen un extraordinario poder revelador, permiten aprender mucho sobre la organización de la sociedad, la vida de familia, las tensiones familiares, etc., se extraen muchas lecciones de la participación de los diferentes grupos sociales en las ceremonias, del papel desempeñado por los clanes patrilineales o matrilineales. Participando en ellos es algo que se me hizo evidente de inmediato.

En cierto sentido los funerales son muy simples. El entierro propiamente dicho dura tres días. Tres meses más tarde hay una nueva ceremonia de tres días y seis meses y después una tercera. La gente está sentada y siempre pasa alguna cosa. Hay danzas, cantos y ofrendas, también discursos pronunciados por ciertos parientes del difunto, al que incluso se le ofrece cerveza (en el bien entendido que quienes se la beben son los participantes). Por último, se reparten los bienes del desaparecido. Se dice adiós al cuerpo y se crea un altar de los ancestros. Durante los ritos las gentes charlan y se goza de las mejores condiciones para plantear preguntas. ¿Por qué esto? ¿Y aquéllo otro? ¿Quién va a heredar? No hay mejor oportunidad que esa para entablar conversación,

mientras que en Europa nunca se me ocurriría ir a las exequias de alguien a quien no he conocido y menos plantear cuestiones sobre sus herederos. Pero en África todo es muy diferente. Cuando alguien muere se tocan ciertas tonadas al balafón para anunciar su traspaso y se invita a todos quienes estén por los alrededores a participar en los funerales. A los otros se les envía mensajes. Es más o menos una obligación acudir. En la cultura de los lodagaa, como de manera general en toda África, ninguna otra manifestación ceremonial tiene un carácter público tan flagrante. El que se abstenga de presentarse se considerara como provocador de la muerte del desaparecido a través de alguna práctica de brujería y que no ha acudido para evitar los peligros que pudiese arrostrar de hacerlo. Algo análogo se halla en los antiguos funerales anglosajones, donde había que prestar un juramento cuando se entraba en contacto con el féretro. Tenía pues toda la razón del mundo al asistir a esas ceremonias y, por lo demás, no se hubiese comprendido mi ausencia.

Hubo un incidente que me marcó de un modo muy profundo. Mi asistente y yo habíamos atravesado el Volta para darnos un paseo en bicicleta por Burkina Faso. En nuestra ruta encontramos a alguien con quien entablamos conversación. Me preguntó de dónde era, y le respondí que de Birifu. «¡Ah, sí!», y tras añadir una expresión un tanto extravagante para compararme con Dios, añadió: «Tú debes ser el hombre que va a todos los funerales».

De modo que en todo el país era bien sabido que lo hacía y, contra lo que hubiese podido pensar en un principio, era algo que jugaba a mi favor. Me servía para pasar por un hombre muy piadoso.

—*¿Acaso son también los funerales un desvelador de tensiones, un momento fundacional?*

—Los funerales siempre proporcionan la ocasión de emitir opiniones críticas sobre ciertos miembros de la comunidad. De hecho, uno de los momentos centrales de las exequias consiste en descubrir las causas de la muerte. En sus discursos, los participantes hacen insinuaciones sobre las posibles responsabilidades, hasta el punto de que incluso llegan a suscitarse cuestiones de carácter micropolítico. En tanto no se haya resuelto este tipo de problemas, en tanto siga sin decidirse qué o quién ha causado la muerte, persiste la tensión. Si se ha matado al difunto porque

practicaba la brujería, los funerales quedan en suspenso. Tampoco se trata de enterrarlo, pues su cuerpo mancillaría la tierra y ésta acabaría rechazándolo. En tales casos se deposita el cuerpo en una fosa poco profunda a la vera de un río a fin de que el agua acabé llevándoselo. Así pues, la causa de la muerte tiene una importancia crítica en las ceremonias.

—*¿Por qué renunció a su ambición inicial—estudiar la religión de los lobi—para consagrarse al «punto de confluencia entre los vivos y los muertos»?*

—Evans-Pritchard había comenzado su trabajo sobre los nuer con un volumen que trataba esencialmente de su organización territorial, sus estructuras clánicas y sus linajes, luego pasaría al tema del parentesco y acabaría consagrando un último volumen a la religión. Meyer Fortes había seguido idéntica trayectoria: el segundo volumen de su estudio estaba dedicado a la familia y le llegó la muerte mientras trabajaba en la religión de los tallensi. Por mi parte decidí seguir un recorrido inverso, comenzar por la religión. Pero las ceremonias funerarias pronto se me mostraron como un punto de conjunción entre vivos y muertos y acabé deteniéndome en ellas al observar hasta qué punto ponían en evidencia un gran número de interesantes características en materia de parentesco, propiedad de la tierra, etc. De modo similar el culto de los ancestros me pareció de gran importancia al interconectar vivos con muertos, pero también porque ciertos evolucionistas del siglo XIX como Edward B. Tylor lo consideraban como una etapa preliminar a la creación de los dioses. Primero fueron los hombres y los antepasados, luego llegaron los dioses... Incluso si me inclinaba por considerar las cosas desde un ángulo diferente, el vínculo entre los vivos y los muertos era de gran importancia si se contemplaba la religión como una creación humana. En mis escritos sobre el *bagre* me vi compelido a evocar con mayor amplitud la religión de los lodagaa y su culto de los ancestros. Mi atención se ancló en los sacrificios a los antepasados, que de hecho no tenían relación directa con los servicios fúnebres: ¿quién ofrecía los servicios a quién? ¿cómo quedaban vinculados los sacrificios a las tensiones con los antepasados y parientes? Desde este punto de vista me situaba en la línea de los trabajos que se efectuaban por entonces sobre la brujería y sus aspectos psicológicos en África. Evans-Pritchard había consagrado un libro importante a la brujería, los oráculos y la magia entre los

azandé (en la frontera entre el Congo y el Sudán) en el que ponía de manifiesto la estructura cognoscitiva de las creencias sobre la brujería. Muestra en él, contra las teorías de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva, que estas creencias tienen su propia lógica. Pero posteriormente otros antropólogos han analizado las prácticas de brujería como otras tantas manifestaciones de tensión en el marco de ciertas relaciones del tipo brujo, víctima y acusador. Por ejemplo, S. F. Nadel desarrolló este tipo de análisis en su trabajo sobre los nuba.

—*En su trabajo sobre la muerte usted estudia las diferencias entre las ceremonias funerarias y ancestrales de dos comunidades vecinas para intentar luego explicarlas, aunque sea en parte, a través de las diferencias que afectaban a la transmisión de la propiedad. ¿Acaso tal forma de proceder sólo es válida para las sociedades «merecedoras» de un análisis antropológico?*

—Encontré diferencias en las prácticas funerarias de dos grupos instalados en el noroeste de Ghana, dos comunidades adyacentes en las que estaba trabajando. De modo que me pregunté cómo podía vinculárselas, aunque fuese parcialmente, en lo tocante a la transmisión de la propiedad. Pero no se trataba en modo alguno de explicar todas las diferencias, no tenía para ellas una respuesta monocausal y determinista. Algunas de tales diferencias se me mostraron como el fruto de exploraciones intelectuales, incluso de una evolución cultural, pero otras muy cruciales estaban vinculadas a las relaciones sociales, y éstas son las que estudié en el trabajo al que usted alude dentro del capítulo titulado «The merry bells: Inter-generational transmission and its conflicts». Ese texto debía constituirse en prelude de un análisis general sobre la propiedad y la herencia.

—*¿Estaba toda su obra ya en germen en esas cincuenta páginas?*

—En lo que a mí respecta, las considero entre las más decisivas que jamás haya escrito. Partiendo de Freud y E. Fromm me desplazé hacia Engels y el análisis que desarrolla de la producción y la reproducción en sus *Orígenes de la familia* (1884). En el plano antropológico propiamente dicho alimentaron mi reflexión los trabajos de Van Gennep sobre los ritos de tránsito, pero también los de Robert Hertz sobre los segundos funerales y los de Max Gluckman. En este trabajo, como más tarde sucedería en *Production and reproduction* (1977), me centré en las relaciones

entre parentesco y economía, pero situándome en un plano analítico más formal que el de cuantos habían estudiado ambas realidades por separado.

—¿Y cómo procedió usted en concreto?

—Había decidido comenzar por la religión para remontarme luego hasta el parentesco y las estructuras políticas. Para proceder de este modo tomé como punto de arranque las ceremonias funerarias dado su carácter de puente entre este mundo y el más allá. Como ya he dicho antes, me parecían un punto de cruce entre la sociedad y los agentes sobrenaturales. Diversas fuentes etnográficas y psicoanalíticas me llevaban a ver en estas últimas fuerzas una proyección de las relaciones sociales. De entre las fuentes antropológicas debo destacar a Tylor, quien había estudiado la formación de las nociones religiosas. Aun sin compartir su aproximación evolucionista que conduce del culto a los antepasados al de los dioses a través de la espiritualización de los más importantes entre los ancestros, no podía dejar de percatarme de que los muertos quedan incorporados de inmediato al culto de los antecesores; poco importa, por lo demás, si acaban siendo dioses o no. El vínculo es evidente. Los muertos forman parte de su mismo linaje para la mayor parte de los africanos. En consecuencia, desde el punto de vista del propio actor los muertos pertenecían de pleno derecho al grupo social estudiado por el antropólogo.

En este sentido, ya lo he dicho, los funerales eran un punto de conjunción: una persona moría y se convertía en ancestro. Los funerales tenían, pues, como objeto crear un ancestro, del mismo modo que materialmente daban lugar a la creación de un altar de los ancestros. Los que no tenían hijos del sexo masculino no tenían a nadie que esculpiera su altar y quedaban excluidos del mundo de los ancestros. Por lo tanto había una relación entre la estructura familiar en la tierra y la estructura de las creencias sobre los ancestros. Eso se veía a la perfección sobre el terreno, pero yo también presté atención a los demás aspectos de los vínculos entre vivos y muertos estudiados por Lloyd Warner.

—Oyéndole parece que está usted validando a Auguste Comte cuando declaraba que «el mundo está compuesto por más muertos que vivos».

—No veo nada falso en tal afirmación, pero eso no quiere decir que no me interesase por los vivos. Para ser precisos, más que los

ancestros en sí mismos el interés de mi estudio se centraba en los sacrificios propiciados en su honor. El verdadero tema de mi estudio son los vínculos temporales entre muertos y vivos, quién hacía los sacrificios y por qué a tal antepasado y no a tal otro. Eso es lo que he intentado explicar incorporando las diferencias entre los sistemas de herencia de un grupo a otro. Cicerón ya lo había hecho para el caso de Roma en su *De legibus*: «La religión prescribe que la propiedad y el culto de la familia son inseparables. Quien recibe la herencia debe velar por los sacrificios». Se hace—se debe hacer—un sacrificio a quienes nos dejan una herencia, en parte por reconocimiento, pero en parte también a causa de la tensión que siempre existe, en mi opinión, entre el propietario y el futuro heredero.

—¿Una revisión marxista del complejo de Edipo?

—Desde mi punto de vista no se trataba simplemente de hacer saltar por los aires el complejo de Edipo haciendo referencia a los roles sociales—como había pretendido Malinowski en el caso de la sociedad matrilineal de los trobriand—, sino de reventarlo para poner en evidencia los componentes analíticos de este «conflicto entre generaciones», algunos de cuyos aspectos estaban ligados a los celos sexuales, otros al proceso de socialización, otros a la autoridad. Ahí es donde adquiere toda su importancia la referencia a Marx. En una de las sociedades que estaba estudiando, todos los bienes masculinos se transmitían de padres a hijos. En la otra, sólo seguían ese camino la tierra y las casas, mientras que los bienes muebles pasaban del hombre a los hijos de su hermana. En este caso de doble sistema eran particularmente evidentes las tensiones entre el padre y el tío materno, pues había existido una fragmentación ligada a la devolución de la propiedad.

—¿Encontró tensiones de este mismo tipo en el plano «político»?

—Intentando deconstruir las relaciones intergeneracionales me percaté de que las tensiones basadas en los derechos sexuales y la autoridad doméstica podían estudiarse con independencia de las tensiones derivadas de las relaciones de propiedad y herencia, que había que distinguir entre la transmisión de la autoridad—o sucesión—y la transmisión de bienes—o herencia—, ya que podía darse el caso de que siguieran caminos divergentes. En mi opinión, en el *Enrique IV* de Shakespeare se encuentra la mejor

ilustración posible de la tensión entre un poderoso y su presunto heredero. El príncipe Hal (el futuro Enrique V) encuentra al rey dormido en su cámara. Creyéndole muerto y llamado a sucederle, toma su corona. Cuando despierta de su sueño, el rey reprende a su hijo en estos términos:

Tu deseo, Harry, ha hecho nacer en ti tal pensamiento: me demoro en exceso a tu lado, te fastidio. ¿Tan hambriento estás de mi trono vacío que anhelas sin remedio revestirte de mis honores antes de que llegue tu hora? ¡Ah, juventud insensata! Persigues una grandeza que te abrumará. Espera un poco, porque lo que impide que caiga la nube de mi dignidad es una brisa tan leve que pronto amainará: mi día ha oscurecido. Has robado algo que en pocas horas hubiera sido tuyo sin delito; y, a mi muerte, has puesto el sello a mis sospechas: tu vida me ha demostrado que no me amabas y quieres que, al morir, lo sepa con certeza. En tus pensamientos escondías mil dagas, afiladas en tu corazón de piedra, para apuñalar mi última media hora. ¿Qué? ¿No puedes soportarme media hora? Pues venga, vete a cavar tú mismo mi tumba y ordena que, a tus oídos, las alegres campanas repiquen por tu coronación en vez de doblar por mi muerte.

(HENRY IV, Pt. 2, IV. 5)

Fue pensando en este episodio cómo forjé la expresión «complejo del príncipe Hal» para designar las tensiones entre el heredero designado y la persona de la que debe tomar la sucesión. Va a heredar un beneficio, pero precisamente por esto, codicia el bien o el puesto antes de tiempo. En otros términos, vemos como un problema material muestra evidentes implicaciones psicológicas y me pareció interesante observar el modo en que tales tensiones se manifiestan en el culto a los ancestros. Ése es el núcleo de mi tesis. A riesgo de forzar un poco el trazo, diría que a cierto nivel más modesto las ideas de Marx fueron las de Freud.

—¿Pudo examinar tales tensiones entre los lodagaa?

—No, ya que en el reino Gonja (norte de Ghana), donde llevé a cabo mis trabajos junto a Esther N. Goody, las poblaciones habían resuelto bastante bien estos problemas de sucesión. Al contrario de las reglas que prevalecen en las monarquías modernas, el cargo supremo no va a parar nunca a las manos de un hijo ni de un pariente próximo. Todo puesto vacante da lugar a una transferencia lateral de poder entre los diferentes segmentos de la

dinastía. A propósito de este hecho se habla a veces de sucesión fraterna, pero debe precisarse al respecto que los «hermanos» en cuestión son «parientes» muy lejanos y que el parentesco designa en este caso a los miembros de otros segmentos del grupo dirigente. Dicho desplazamiento tiene un doble mérito. De un lado difunde el interés por el poder entre un amplio segmento de población, hasta alrededor de un veinte por ciento en el caso del reino Gonja. De otro, reduce las tensiones familiares.

—*Volvamos a las relaciones entre los vivos y los muertos. Si le he comprendido correctamente, un estudio de las prácticas funerarias que hiciese abstracción de los sistemas de parentesco estaría abocado al fracaso*

—Basta con pensar en uno de los grandes temas de las novelas policíacas inglesas de antaño, en las que el detective investiga acerca de las circunstancias de una muerte. La lectura del testamento nos muestra «a quién beneficia el crimen». El heredero designado se convierte *ipso facto* en el primer sospechoso. Es el tema predilecto de Agatha Christie... El entierro o la lectura del testamento tienen un doble efecto: da ocasión de reunir a los parientes y, en la casi totalidad de los casos, de arreglar la sucesión, tanto de bienes como, muy a menudo, de poder. Se hace pues absolutamente necesario examinar las relaciones de parentesco para comprender qué es lo que sucede en tales ocasiones. Es así mismo un momento revelador de la vida del grupo: los parientes se reúnen para los funerales, pero también lo hacen los miembros de diversos clanes que tienen un papel que jugar en relación con los parientes del muerto.

La institución de «relaciones de chanza» es muy común tanto en África como en las sociedades primitivas de otras partes del mundo. Muy a menudo los parientes del difunto se ven «embromados» por los miembros de otro clan, que son los que llamaríamos sus «compañeros de chanza». En los momentos de crisis, en las situaciones difíciles, vienen y bromea, son la contrabalanza del duelo. Ese comportamiento tiene un evidente efecto terapéutico. Alivia a los parientes de la culpabilidad o de la pena obligándoles a prestar atención a otras actividades, muy a menudo jugetonas o chistosas. Los entierros ponen al descubierto todo el tejido de las relaciones sociales.

Entre los lodagaa los funerales proporcionan la oportunidad de celebrar varios aspectos de las actividades del difunto. Por

ejemplo, si éste hizo una fortuna fabricando brazaletes de cobre, sus descendientes deben sacrificar un animal bien preciso en el entierro, en su nombre y en el de su actividad. Asimismo, múltiples aspectos de la vida del recién desaparecido se escenifican o celebran en dicha ocasión. Pero volviendo a su pregunta, creo que las relaciones de parentesco son absolutamente fundamentales si se quiere comprender algo de los funerales, tanto en las sociedades africanas como en las antiguas sociedades europeas o en nuestras culturas de hoy en día. La experiencia me ha mostrado que incluso en las ceremonias que acompañan a celebraciones profesionales los parientes desempeñan un papel central. Se trata de un rasgo esencial de todos los ritos de transformación del ciclo humano: matrimonio, nacimiento y muerte.

—*Los lodagaa u otras sociedades africanas objeto de sus estudios suelen presentarse muy a menudo como la tierra promisorio de lo que Philippe Ariès ha denominado la «muerte domesticada». ¿Considera que esta problemática presenta algún interés para el antropólogo?*

—Creo que toda ceremonia funeraria es una manera de domesticar la muerte, de ayudar a los seres humanos a mirar la muerte cara a cara. Pero hay mucho más. Entre los lodagaa no cuenta tanto la muerte en general como la muerte de una persona en particular, de un miembro de la comunidad que todos conocían y con quien todos tenían relación. Una buena parte de los ritos funerarios concierne de hecho a la manera en que están entretreídas las relaciones sociales, la disolución de la *persona* terrestre del muerto y la constitución de una nueva *persona* bajo la forma de ancestro. De modo que los funerales dan lugar a una redistribución de funciones—de padre, de marido—y de los objetos que poseía el difunto entre sus supervivientes. Una vez más no se trata sólo de los bienes materiales sino también de las relaciones familiares, de relaciones más amplias, de todo el espacio que el desaparecido ocupaba en el seno de la comunidad. Hay algo que siempre me ha sorprendido en todas las ceremonias funerarias a las que he asistido, a saber, la especie de reconstrucción de la vida del difunto que tiene lugar (por poner un ejemplo, de su retorno de Koumassi, la capital de los ashanti a la que los hombres se dirigían en grupo a la búsqueda de trabajo). Esta reconstrucción corre a cargo de los camaradas que habían acompañado al difunto en sus viajes de ida y vuelta, en el que retornaban pe-

nosamente a su país de origen abrumados bajo el peso de sus fardos. Todo el conjunto de la operación se encamina a «arrancar los sueños o el recuerdo», es decir, a tratar de que el recuerdo del desaparecido deje de atormentar a los vivos.

—*¿Qué importancia debe concederse a los diferentes relatos sobre el origen de la muerte?*

—Los lodagaa—y eso es algo que también vale para todos los demás pobladores de África occidental—propalan cierto número de leyendas, pero se trata esencialmente de relatos que los adultos cuentan a los niños y que, en cierto sentido, pretenden satisfacer su curiosidad. Uno de los más típicos es el de la serpiente, a quien se adjudica la inmortalidad porque cada una de sus mudas equivale a un renacimiento. En un principio el hombre no conocía la muerte, pero en una carrera o en una tarea que Dios encomendó a ambos la serpiente salió vencedora sobre el hombre. La serpiente se vio recompensada con la capacidad de renovar su piel, la inmortalidad, mientras los hombres fueron destinados a morir. Éstos son cuentos para niños, pero sé de antropólogos que los han integrado en la mitología señalando que «eso es lo que gente cree sobre la muerte y sus orígenes». ¡Como si la historia de Caperucita roja formara parte de la mitología de los franceses o los ingleses! No creo que los adultos tomen en serio tales relatos ni que tengan explicación de los orígenes de la muerte más general o satisfactoria que la que existe en nuestras sociedades. Tales historias no forman parte en modo alguno de un «pensamiento primitivo». Se corre el gran peligro de «primitivizar» el pensamiento de estos pueblos tomando tales leyendas al pie de la letra y viendo en ellas los *membra disjecta* de pasados mitos.

Por lo demás, el mito del *bagre* que descubrí entre los lodagaa para luego transcribirlo aborda el problema de la muerte y de sus orígenes de un modo bien distinto, ofreciendo a los iniciados un remedio contra la enfermedad así como frente a la muerte. Sin embargo, la segunda parte de la ceremonia del *bagre*—el *bagre* negro—indica bien a las claras que no se trata más que de una ilusión, que en realidad no sabemos mantener a raya la muerte del mismo modo que no sabemos cómo librarnos de la brujería o de la enfermedad. La muerte forma parte de la condición humana. Aunque la situación todavía sería más penosa si no cumpliésemos con el ceremonial, a pesar de ello poco puede contribuir a eliminar tales aflicciones de la humanidad. Lo que más me asombró en

el *bagre* es precisamente que la esperanza entrevista en la primera parte de la ceremonia queda rápidamente aniquilada en su segunda parte. Acaba por triunfar el principio de realidad.

La creencia siempre va acompañada de cierto escepticismo. El pensamiento no es el mismo en las culturas orales que en las culturas escritas, ya que aquéllas carecen de ciertas técnicas propias de la operación cognoscitiva. Pero las cosas son mucho más complejas de lo que muchos han creído y se complican de inmediato tras los primeros contactos con las sociedades modernas. Eso explica, en mi opinión, un problema que jamás pierdo de vista cuando trato acerca de las diferencias entre el «pensamiento salvaje» y otras formas de pensamiento humano, a saber, que hay un incesante tránsito entre uno y otro en la vida cotidiana, no un abismo infranqueable.

—¿Existiría, no obstante, como ha sugerido el tanatólogo francés Louis-Vincent Thomas, una «sabiduría africana de la muerte»?

—Dichas ceremonias influyeron en mi visión personal de la muerte porque, ante todo, ponían de relieve la extrema importancia de su realidad en la mayor parte de los sistemas religiosos. De la muerte y del tránsito al otro mundo. Pero también me recordaron cuán importante era para los hombres asistir al enterramiento de sus semejantes. En todo caso, esa participación era absolutamente decisiva para los lodagaa y mi presencia en sus ceremonias me granjeó un inmenso prestigio. Posteriormente asumí como un deber mi asistencia a los servicios fúnebres de mis colegas en Cambridge. Mi experiencia africana no había caído en saco roto.

—¿La asistencia a funerales fue el único rito de tránsito al que tuvo que plegarse para ser considerado como «uno de los suyos»?

—Sí, pues era el mayor rito entre los lodagaa. No había ritos de matrimonio comparables. Las nupcias tenían ciertamente sus actos rituales, pero mantenían un carácter esencialmente privado, familiar. Tuve oportunidad de participar en algunas, de ver como la familia contaba los cauri de la «fortuna de la novia» (*bride-wealth*), pero se trataba de una serie de transacciones escalonadas en el tiempo entre dos linajes. La principal parte pública del rito era el momento en que la desposada abandonaba la casa de su padre para dirigirse a la de su marido. Por lo regular eso se hacía a hurtadillas ya que ella debía simular que aceptaba el cambio de vida contra su voluntad, debía llorar y ofrecer cierta resistencia a

lo largo de todo el camino entre ambas casas. Pero se trataba de una resistencia institucionalizada. Normalmente eran los hermanos de la novia quienes la venían a buscar. Fui testigo de todo eso, pero no había acto alguno al que pudiese asistir. A diferencia de lo que pasa en Europa, no había ceremonia pública ni transferencia de propiedades a favor de los recién desposados.

Y lo mismo puede decirse con respecto a los nacimientos, que mantienen un carácter relativamente privado, sin ceremonial, al menos en el norte de Ghana (en el sur, entre los ashanti, las cosas son de un modo algo distinto). Los funerales eran los únicos ritos de tránsito de esta especie en el ciclo de la vida humana, tanto en África occidental como, según creo, en el resto del continente.

—En La cultura de las flores establece usted un vínculo entre la ausencia de cultura floral y el «aniconismo», añadiendo que los ancestros suelen representarse a menudo de modo abstracto

—Es un tema que me limité a apuntar en esta obra y sobre el que profundizo en un trabajo en curso sobre la ambivalencia de la representación. La pregunta que me planteo es la siguiente: ¿por qué en ciertos grupos humanos encontramos representaciones figurativas de los difuntos mientras que otros grupos vecinos prefieren las abstractas? ¿Por qué algunos tienen una iconografía muy elaborada y usan con frecuencia formas escultóricas figurativas mientras que nada de eso se encuentra en poblaciones aleañas? De hecho, se observa una distribución muy desigual de las formas figurativas y, trátase de dioses o de ancestros, siempre acabamos topándonos con esa dicotomía figurativo/no figurativo. Ese hecho me ha llevado a postular que existen problemas inherentes a la figuración, que nunca deja de mostrarse expuesta a la crítica platónica de la actividad mimética: la representación no es la realidad. O lo que es peor aún, algunos la tomarán por falsa, por engañosa. Bajo este mismo prisma observamos idéntico fenómeno en los comienzos del cristianismo europeo y más tarde con el advenimiento de los protestantes. Siempre acaba rechazándose la idea misma de una posible representación de Dios. Hay cierta «ambivalencia». De un lado, la necesidad de representar; de otro, el sentimiento de que la representación no es la realidad ni un objeto sagrado, sino un simple pedazo de madera. Esta tensión me parece implícitamente inscrita en todos los usos de la representación.

En el caso de África esta ausencia/presencia de representaciones creo que puede explicarse suponiéndose una parecida ambivalencia potencial que lleva a unos a aceptar la representación mientras que otros la rechazan. Incluso he logrado establecer que los sentimientos son susceptibles de evolucionar sobre este punto.

Por ejemplo, por cuanto yo conozco, en toda África no existe una representación figurativa del Dios Todopoderoso (el *High God*), una noción más o menos universal. Quizás existan casos marginales, todo es posible, pero la mayor parte de los pueblos no le representan. Es más, por lo general incluso carecen de altar desde el que poder invocarlo. Demasiado lejano. Sería un sacrilegio representarlo. Este rechazo está bastante extendido en África y me pareció que, si quedaba restringido a una figura de este tipo, debían existir procesos cognoscitivos que demandaran representaciones en otros contextos. Por ejemplo, en el culto a los ancestros. Y si bien no encontramos una elaboración formal de ideas iconoclastas como en las culturas escritas de Europa y Asia, se desvelan nociones embrionarias de idéntico orden a causa de esta ambivalencia general, si no universal, asociada a la naturaleza de las representaciones.

—*O sea que la escritura juega un papel central.*

—Ciertamente. Pero es de rigor la prudencia en la medida en que la escritura explicita lo que tan sólo era implícito y al hacerlo permite establecer una tradición contra la tradición dominante. Uno expresa su posición, otro retoma la noción, y de esa guisa se desarrolla un tipo de razonamiento acumulativo. Tal como ha demostrado Evans-Pritchard frente a Lévy-Bruhl y su teoría de la «mentalidad primitiva», las culturales orales, o no escritas, tienen sus propias formas de lógica o de razonamiento secuencial.

—*¿La noción de silogismo está en el centro de tales transformaciones?*

—La escritura ha permitido desarrollar estas nociones, formalizarlas hasta crear la «lógica de los lógicos», la lógica aristotélica, el silogismo, que en cierto sentido es una formalización del razonamiento secuencial y que, desde ciertos puntos de vista, es una formalización completamente ridícula, ya que la gente no habla de esta guisa. Se ha pretendido que si bien los hombres no hablan así, así piensan, pero creo que esto es dar al proceso un carácter demasiado formal. Se parte de una lógica escrita que, bajo su forma más abstracta, sustituye las frases por letras: A es a B lo

que B es a C, etc. No digo que les sea completamente imposible a las culturas orales elaborar fórmulas de este tipo, pero es casi descartable. Es la escritura la que estimula esta forma de pensamiento, del mismo modo que según creo es la que formaliza los temas del debate entre iconoclastas e iconófilos.

Usted me pregunta sobre los iconos y yo le esbozo el tema de la iconoclastia. Pero hay algo todavía más sorprendente, un dominio en el que los griegos y, en menor medida, los romanos, mostraron categoría de maestros: las esculturas tridimensionales. Las esculturas tradicionales estaban sujetas a prohibición en la cultura cristiana (así como en la judía y en la islámica). Si bien existían representaciones bidimensionales, los bajorrelieves, los iconos tridimensionales, más realistas y notablemente más próximos al hombre y a la mujer, se vieron rechazados hasta llegar al Renacimiento italiano, incluso en un contexto secular. Eso le dará una idea de la fuerza de la prohibición asociada a estas formas, de la ambivalencia mencionada.

Volviendo a África, diría que estas ambivalencias no son simplemente características de las culturas escritas, si bien parecen haberlas amplificado, que no son privativas de Europa. Por ejemplo, durante los cinco primeros siglos de budismo no se encuentra representación alguna de Buda. Y todo parece indicar que las primeras representaciones las efectuaron monjes que buscaban un medio de instruir a los profanos, de modo un tanto similar a la consideración de que las imágenes o los vitrales de Chartres sean algo así como la Biblia de los pobres y los iletrados. En diversas formas «superiores» de budismo, como el zen, la representación sólo tiene un valor secundario.

He tomado como ejemplo la representación de Dios, pero también habría podido hilar mis argumentos a partir de la representación teatral en Europa. Saint Albans—la antigua Verulamium—, la ciudad donde pasé mi infancia, era la capital de la Britania romana. En los siglos II y III existía un teatro, abandonado después hasta caerse a pedazos. Durante más de un milenio no hubo rastros de actividad teatral. Y no es la única causa la invasión bárbara. En efecto, todo indica que se dejó derrumbar deliberadamente el edificio para impedir las representaciones. El cristianismo tuvo un papel decisivo en esta decisión. Los cristianos estaban contra la representación de piezas paganas y, a la postre, de toda obra teatral. El papel jugado por este tipo de re-

presentaciones fue objeto de largas discusiones teológicas y el cristianismo acabó condenando el teatro, como acabaron haciéndolo el judaísmo y el islam. Hasta una época relativamente reciente el teatro era el pariente pobre de la tradición judaica y es casi inexistente en la islámica, si se exceptúan ciertas producciones de corte en Turquía y alguna otra parte.

En Europa el teatro desapareció para renacer ulteriormente. Se trata de un fenómeno tanto más excepcional si consideramos que es un género que la Grecia y Roma antiguas habían llevado a un extraordinario nivel de perfección. Qué duda cabe, la misa tenía cierto carácter dramático, pero para los actores no puede decirse que fuera un sustituto, sino que estaba a las antípodas. De un lado, lo real; del otro, lo falso. Tras ese extraordinario paréntesis, el teatro regresó a la tradición europea revestido de una profunda ambivalencia. Shakespeare está muy lejos de haber triunfado de la noche a la mañana. Los puritanos continuaron oponiéndose a las producciones teatrales. En Nueva Inglaterra, hubo que esperar hasta finales del XVIII, es decir, ciento cincuenta años después de la fundación de Massachussetts. Una vez más el pretexto de tal prohibición era la falsedad de las representaciones. Se encuentra el mismo tema en Rousseau y en la Francia del siglo de las luces. El teatro sufrió una nueva reprobación en tiempos de la Revolución francesa. Lo que se condenaba era su naturaleza artificial. En *La fête révolutionnaire*, Mona Ozouf habla de relegitimación del teatro, pero se trataba sobre todo del teatro al aire libre, cuando se podía prescindir del decorado, del teatro de calle si así se prefiere. Resultaba inadmisibile la idea de un decorado de fondo pintado.

—¿Reencuentra en África esta misma ambivalencia con respecto al teatro?

—Hay aquí y allá representaciones relativamente profanas a cargo de jóvenes. Pero se les plantean también problemas de representación, en particular porque en escena se imita lo que pasa en «la vida de verdad». En consecuencia hay multitud de temas que son tabúes: representar al jefe o a la jefatura ocasionaría problemas. Muchas de las obras representadas critican determinados tipos sociales. Pero evidentemente hay un problema, pues la gente toma precauciones rituales contra la brujería, la animosidad, los ataques espirituales. La parodia os expone a represalias. Por tanto, la representación teatral está envuelta en África de una

profunda ambivalencia. Diría—y convengo en que sólo se trata de una hipótesis especulativa—que la muy desigual distribución de las actividades teatrales en África no es más que un posible indicador de que en un momento dado fue rechazado por ciertas poblaciones.

Tomaría otro ejemplo. Cuando visitas un museo en África, como el Musée de l'Homme, se observa la presencia, nunca la ausencia. Se pueden contemplar las sociedades que tienen máscaras, esculturas. Pero no todas las sociedades fabrican máscaras. Creo que los lodagaa se sentirían horripilados ante la idea de ponerse una máscara. Les parecería, al mismo tiempo, ridículo y peligroso. En sus representaciones no tienen máscaras. En cambio, sus vecinos tienen ceremonias en que las usan. En mi opinión, esto no es por casualidad. Las elecciones están condicionadas por nociones particulares. En este caso, el rechazo de los lodagaa no sólo sería pasivo, sino también activo...

LA INVENCIÓN DEL BAGRE

PIERRE-EMMANUEL DAUZAT.—*Sus publicaciones sobre el bagre—que a la vez es un mito, un relato, unas ceremonias y una asociación—son uno de los trabajos que le producen mayor orgullo. ¿Cuáles fueron sus primeros contactos con el bagre?*

JACK GOODY.—Las ceremonias del *bagre* se iniciaron en la aldea en que me instalé poco después de mi llegada y se prolongarían durante seis meses en diversas etapas, tres días ahora, tres días en otro momento, etc. Tuve, pues, la oportunidad de asistir. Pero hay dos tipos de participantes: los iniciados y los no iniciados, a los que se llama *dakume*. Éstos pueden sentarse y observar. Incluso están autorizados a participar en las danzas y en otras actividades, como beber cerveza, pero no tienen acceso al recinto en el que se desarrolla la parte más importante de las ceremonias. Hay dos partes, una pública y otra privada. Asistí pues desde el principio a la parte pública de las ceremonias al tiempo que intentaba informarme, muy discretamente, de lo que pasaba en el interior del recinto y en cualquier otra parte.

—*¿Y no pensó usted en hacerse iniciar?*

—Sí que lo pensé, pero se trata de un proceso muy largo. En un determinado momento, por ejemplo, debes quedarte sentado durante tres semanas bajo un árbol, sin despegar los labios. En parte descarté la idea al conocer a un tal Benima, que había dejado la aldea para enrolarse en el ejército y que se había convertido al islamismo. Había viajado mucho, hasta Extremo Oriente, y a su regreso se había instalado en el seno de una pequeña colonia musulmana, al margen de la comunidad. Se ofreció a contarme el mito del *bagre*. Previamente habíamos discutido largamente sobre temas de todo tipo, religiosos y demás. Un buen día vino a sentarse a mi lado y me puse a escribir a su dictado.

—*¿Hubiera podido ofenderse el resto de la comunidad?*

—Ciertamente, si lo hubieran sabido, pero ellos ignoraban por completo qué estaba haciendo. No es que yo intentara dar el cambiao, pero el caso es que la gente creía que hablábamos de otras cosas. Pasé pues unos doce días asentando por escrito el mito y tomando algunas notas marginales al tiempo que intentaba ir haciéndome una idea de conjunto. Mi interlocutor contaba el mito en dagari, la lengua del país.

—*¿Necesitó después encontrar otros informantes?*

—Parte del relato concernía a las ceremonias que tenían lugar en la estancia reservada a los iniciados. La de Benima fue mi primera fuente de información. Luego vendrían otras, otras personas que me contaron fragmentos, entre ellas este amigo con quien había trabajado en Londres y que era miembro de la sociedad del *bagre* de su aldea y que deseaba recoger todas las tradiciones de su pueblo. No quería dejar en la penumbra ninguna práctica, de modo que no titubeé en contarme todo cuanto pasaba dentro del recinto de iniciados.

—*¿Hubría jamás tenido acceso a la totalidad del mito sin el concurso de estos informadores?*

—Sin duda alguna, no. Pero eso vale para muchas otras cosas cuando se pretende penetrar en cualquier cultura ajena. Bien es verdad que en este caso había problemas particulares, porque se trata de un secreto. Por exquisito cuidado que pongas en observar, son muchas las cosas que se te escapan. Incluso aquí mismo no tenemos ni idea de qué hace la gente en la cama. Para saberlo hace falta plantear preguntas.

A menos que me hubiese sometido a iniciación, jamás hubiese podido estar al tanto de ciertas cosas. Pero incluso iniciado, me hubiese sido imposible transcribir el mito. Si estás participando en una ceremonia de tales características, tanto en medio de un ritual como de una misa, no vas a coger el bloc y el lápiz y ponerte a tomar notas sobre lo que está pasando. Antes de que se inventara el magnetófono, para seguir una plegaria o un recitado había que dirigirse a alguna otra persona y decirle: «¿He oído esto o esto otro? ¿Podría explicármelo o repetírmelo?». De repente, el relato en cuestión se separa de su contexto, no hay modo de impedirlo. Se dice que el administrador francés Henri Labouret, etnólogo a su manera, se hizo iniciar en el *bagre*. Pero el caso es que no registró el mito. Como mucho, transcribió unos

pocos fragmentos de mito o de relato. Por lo demás, no sé si el *bagre* en el que participó, en la región francófona, comportaba un mito. No siempre era así en aquella zona. Sea como fuere, la gente tiene tendencia a hablar muy rápido y ciertamente jamás hubiese podido transcribirlo a menos que lo hiciese fuera de contexto. Es un problema común a todas las sociedades orales cuando lo que se trata de transcribir son parlamentos estandarizados.

—¿Qué cambió para que le autorizasen a efectuar grabaciones directas?

—Hoy día dispongo de numerosas versiones registradas, aunque yo nunca he llegado a entrar en la sala de los iniciados. Todo el mundo supo que yo había escrito y publicado sobre el *bagre*, pero siguieron sin dejarme ver la parte reservada a los iniciados. En cambio, S.W.D.K. Gandah, mi colaborador de Londres, sí pudo introducir en el recinto su magnetófono. Como era originario de la zona, igual pensaron que tenía sus razones para hacerlo...

He podido escuchar recitaciones fuera de la gran sala, organizadas especialmente para mí, y en una cabaña aparte. Con su conocimiento y aquiescencia, yo mismo las grabé, pero nunca he tenido la oportunidad de aproximarme al grupo en cuestión. En este sentido nada ha cambiado. El magnetófono es un instrumento nuevo y su uso no se ha integrado a la cultura. En ciertos casos, tanto mi colaborador como yo lo sabemos por experiencia, se rechaza su presencia rotundamente. Bien es verdad que hubiésemos podido meterlo en una bolsa y disimularlo, pero no lo hicimos. Siempre trabajamos a la vista de todos y con su pleno conocimiento, sin que nadie pudiese tener jamás el más mínimo reproche que plantear

—Pero el magnetófono acabó...

—...siendo integrado, exacto. He dado este ejemplo porque quería mostrar que esos mitos están sujetos a adaptaciones creativas, que no se recita un texto inmutable, en el sentido en que lo es un texto literario. El mundo exterior se inmiscuye de múltiples formas, la gente modifica el relato, integra acontecimientos inéditos, nuevos objetos. Ésa ha sido la gran suerte de Goody y su máquina.

—¿Bajo qué forma se produjo dicha integración?

—No estoy muy seguro, pero creo que se produjo en el mo-

mento de las salutations. Una parte del recitado del *bagre* consiste en saludar a todo el mundo, a los participantes y a todas las personas del vecindario. Y así creo que se me acabó asociando con toda naturalidad a mi magnetófono.

—¿Cómo tuvo conocimiento la población local de su transcripción del mito?

—Envié algunos ejemplares a la zona, en particular al nuevo instituto de Lawra. Así fue como trabaron conocimiento con mi versión. El problema es que no tardaron en juzgar las nuevas versiones comparándolas con mi texto. Dicho de otro modo, mi texto se convirtió en referencia obligada, la versión ortodoxa, en parte porque yo lo había puesto por escrito, en parte, también, porque todos los que lo habían recitado ya habían muerto: esos ancianos respetados se habían convertido en ancestros y, por tanto, estaban en mejores condiciones que nosotros para saber la verdad. Por todo ese cúmulo de razones comencé a sentirme horrorizado cuando oía a la gente decir: «Si está escrito, debe ser la buena versión». «¡Ah!, esta nueva versión no es tan buena como la de Goody, que la que ha sido traducida y publicada, porque es más moderna» (esperé veinte años antes de publicarla). «Viene de los ancianos; ellos sí que conocían de verdad el *bagre*».

Siempre nos topamos con la idea de que lo que es viejo vale más que lo que es joven. Y en cierto sentido es verdad en el marco de las culturas orales, pues sus gentes no leen. Todo cuanto se sabe viene de los ancianos. La edad confiere una legitimidad, una autoridad. Oí esos comentarios en boca de personas que sabían leer, que tenían instrucción, pero por suerte mi texto no tuvo efecto sobre las nuevas versiones, no las agostó. Por lo demás, a estas alturas habría podido transcribir un centenar de versiones distintas y sólo por puro azar publiqué la que publiqué, que pasó a adquirir a sus ojos el valor de un *Ur-Text*. Más aún si se considera que—al margen del caso Labouret, evocado anteriormente—no se ha publicado ninguna otra versión desde 1972.

A la larga, creo que esa elección tendrá serias consecuencias. La versión escrita tomará una muy particular importancia en los ritos, como la tiene hoy en las discusiones sobre el tema... Pero también es cierto que no ha puesto fin a las actividades orales, que no ha impedido la aparición de nuevas versiones.

—Al publicar sus diferentes versiones del mito en los años setenta, y muy especialmente su *Récitation du bagre* (1980), ha pa-

sado a ser del dominio público algo que estaba reservado a los iniciados. ¿Cómo ha cambiado este hecho la relación del poblado con el mito? ¿Ha tomado sus distancias?

—No creo. Me lo temí en una época, de ahí que tardase tanto en dar mi texto a la imprenta. Finalmente cedí a las amistosas presiones de mi colaborador londinense que estimaba que debía hacerse, que el mito formaba parte de su patrimonio cultural. Pero no todo el mundo estaba de acuerdo. Una vez publicada esa *Récitation du bagre* mi amigo tuvo un grave accidente que le dejó sin poder andar. Algunos lugareños lo atribuyeron a que había transgredido un tabú. Pero en modo alguno fue un punto de vista universalmente compartido. La mayor parte de las gentes instruidas nos felicitó. Por otro lado, la sociedad de hoy día ha recorrido un largo camino de secularización y sus gentes no se hallan tan firmemente ancladas a los antiguos tabús como lo estaban hace treinta años. Pero las cosas esenciales no han cambiado demasiado en esta región, donde a diferencia de lo sucedido en buena parte del nordeste de Ghana, las conversiones religiosas han sido relativamente escasas. Las aldeas en las que trabajé se han mostrado muy refractarias al cristianismo y al islam, las gentes siguen muy fieles a sus cultos locales, especialmente al *bagre*. Una buena parte de la responsabilidad la tiene la influencia diferida de su antiguo jefe, un hombre muy poderoso que no podía sufrir la menor competencia en materia religiosa. Cuando regresé a la zona tras haber publicado el *bagre* me sentía un poco inquieto. Pero fui muy bien acogido y no recibí ni el más pequeño comentario negativo. Tras la publicación de *Death, property and the ancestors* (1962), donde evoco las ceremonias funerarias, también sentí cierta desazón ante la idea de regresar a la aldea. La actitud con que escribí el libro en su momento no sería considerada muy políticamente correcta hoy en día. Consideré que era mi deber citar a la gente por su nombre, sin intentar disimular su identidad como podría haber hecho un periodista, y ofrecer un torrente de informaciones sobre los funerales y otros diversos aspectos de la vida social del poblado... Tenía pues miedo de que me recriminaran haber hablado de sus ancestros, de sus padres, de su familia, de cosas que no deseaban ver aireadas en público.

Cuando tras algún tiempo decidí finalmente regresar a Gonia para trabajar, conocí a un hombre originario de la aldea y que en la época en que yo había estado viviendo allí era un mucha-

chito que iba a la escuela. Su trabajo ahora era el de educador de masas. Cuando supo que iba a trabajar en el Salaga (norte de Ghana) me invitó a su casa y allí me presentó a sus amigos, oficinistas y funcionarios en su mayoría, gente con la que suele ser difícil entablar relación para un extranjero. Conocía mi libro, y me presentó como el hombre que había escrito un par de páginas sobre su abuelo.

—¿De dónde venía, pues, su preocupación?

—De lo que había escrito sobre su abuelo, un viejo a cuyos funerales había asistido. Contaba que al caer la noche retiraron su cuerpo de la tumba para enterrarlo a la vera de un riachuelo para que lo arrastrara la corriente y no pudiese contaminar la tierra, ya que en tiempos pretéritos había sido vendido como esclavo. Cuando regresó a su aldea natal no había cumplido con los diversos ritos purificatorios sobre el altar de tierra a que estaba obligado. Antes que verlo morir de hambre, y los tiempos eran de hambruna, sus parientes habían preferido enviarlo a casa de otra familia situada en otra aldea. O lo habían cambiado, si así se prefiere, por cierta cantidad de grano.

No era pues claro que estuviese muy satisfecho con mi relato. Y de hecho, en privado, me comentó que contenía algunos errores, cosa que no creo ya que en la época en que sucedieron los hechos él no era más que un chiquillo y yo estaba bastante más al corriente que él de lo que pasaba en la aldea. Sea como fuere, estaba encantado de la publicidad que yo le había dado al caso y también se mostró muy satisfecho de que hubiese escrito el nombre de su abuelo con todas sus letras en lugar de haber escogido un seudónimo.

Y las cosas fueron de modo parejo cuando regresé a la aldea. No es que todo el mundo tuviese un ejemplar del libro. En realidad, pocos eran los que lo conocían. Pero no hubo la menor hostilidad. Yo era amigo de los ancestros. Yo había conocido a los difuntos, había asistido a sus exequias... Lo que se me concedió fue un inmenso prestigio. Y lo mismo sucedería más tarde con el *bagre*, aun cuando la ambivalencia fuese en este caso más sensible, ya que los iniciados se aferraron al secreto, algo que no sucede con los funerales. A grandes rasgos, pues, puede decirse que esas gentes se sintieron satisfechas de tener un rastro escrito de sus tradiciones.

—La *Récitation du bagre* ha sido publicada en una colección

de «clásicos africanos» ¿Tiene para ellos algún sentido la noción de literatura?

—No creo que esta categoría tenga mucho sentido en términos locales. No es que carezcan de apreciación estética, pero su actividad estética no se halla realmente disociada de otras actividades. Por lo demás, en cierto sentido el *bagre* se crea en cada recitado, como los cantos yugoslavos estudiados por A.B. Lord; no es un texto fijo que se recree una vez tras otra. Aunque desde el punto de vista de los actores se trata del mismo texto. No cesan de repetir: «el *bagre* es uno, es el mismo». Mi colaborador fue el primer sorprendido al ver las diferencias entre un recitado y otro, pues también él estaba convencido de que no había más que un *bagre*. Es el mismo en tanto que siempre se trata de un recitado del *bagre* y que tiene lugar en el marco de las ceremonias del *bagre*. Es también el mismo porque sus nociones de identidad y de mismidad son diferentes de las nuestras. No miden con el mismo rasero que nosotros, no pueden indicar las variantes porque sus versiones no están escritas y no pueden compararlas como lo haría un editor de textos literarios... Y si pudieran, eso no tendría gran importancia. Continuarían diciendo que es el mismo texto, ya que si bien el *bagre* invita al participante a elaborar, sigue siendo el mismo. Hay pues una parte de creación y, en cierta medida, un buen recitador es el que mejor integra esos incidentes, esas modificaciones. El fenómeno se hace tanto más interesante cuanto que el tiempo de recitado es relativamente fijo, de modo que si te pones a desarrollar un punto te ves forzado a excluir otro. Por tanto, no sólo hay elaboración, sino también exclusión.

—Y de hecho, ¿de dónde viene el término «bagre»?

—Se trata de un término genérico que se remite a las causas del sacrificio: designa los «trastornos místicos» provocados por agentes sobrenaturales. En el dialecto de la villa en la que trabajé, se habla a este respecto de *boor*. Si por ejemplo vas a casa de un adivino, estás consultando a un *baghuura*, es decir, un hombre que localiza (*buura*) la fuente de los trastornos (*bagr*, *boor*). Si sientes un malestar vas a consultar al adivino, quien dispone de una serie de chismes que despliega ante ti como elementos simbólicos. Te entrega un pedazo de madera mientras él sostiene en sus manos una especie de horquilla. Inspirado por las fuerzas del más allá, generalmente los seres del mundo salvaje, hace una especie de selección de los objetos desplegados y pone unos cuan-

tos a un lado, lo que le permitirá identificar el origen del mal: mis antepasados, tal o cual santuario, el de la tierra, el de la lluvia, etc. Etimológicamente *bagr* está vinculado tanto al *bagre*, que es el nombre de una sociedad secreta, como al *bagher* de los tallensi, que Fortes tradujo por «santuario».

—Parece pues una denominación local, si bien su campo geográfico de aplicación es extremadamente amplio...

—Exacto. Por ejemplo, la gente dice: «Esta noche vamos a ejecutar el *bagre*». Cada ceremonia lleva un nombre distinto: *bag serb* es la danza del *bagre*. El prefijo *bag-* se encuentra en el nombre de todo tipo de ceremonias. Por tanto empleo un nombre indígena, el que ellos emplean. En una localización geográfica u otra el *bagre* corresponde a cosas diferentes, por ello no puede hablarse de una apelación genérica. El *bagre* es ciertamente percibido como la misma sociedad, pero de una región a otra cambia su aspecto externo. Se le encuentra entre los lodagaa o entre los lobi y suele admitirse que procede del este. Entre los habitantes de Ghana se piensa que apareció en la región en que yo estuve trabajando. En cierta ocasión marché con mi asistente a unos doscientos kilómetros de la aldea porque dos de sus tíos debían llevar a cabo el *bagre* entre ciertos grupos birifor. No era algo ciertamente común, pero en este caso es indudable que tenían algunos vínculos particulares con los habitantes de mi aldea.

—¿Un mismo nombre puede a veces adjudicarse a recitados notablemente diferentes?

—En efecto. En Lawra, poblado situado a unos veinte kilómetros de donde yo estaba, ejecutan un *bagre* con un recitado muy distinto. En este caso se trata de una leyenda en la forma usual, en la que se explica cómo el grupo se instaló en esta región. El recitado también posee ritmo, pero es mucho más próximo a la prosa que el de los lodagaa, menos sincopado. A pesar de tales diferencias se le llama el *bagre* y la gente reconoce en ambos orígenes comunes. Pero tuve ocasión de ver una película sobre el *bagre* en Burkina Faso donde las cosas se desarrollaban de un modo muy distinto. No sé incluso ni si había un recitado. Aparentemente tampoco lo sabían las personas a quienes interrogué sobre el tema. Lo que sí había eran máscaras colocadas sobre un santuario, algo inconcebible entre los lodagaa, pues reprueban formalmente el uso de máscaras.

—Las distinciones entre *bagre blanco*, *negro* y *funerario*, ¿son tuyas o de ellos?

—No son mías, no. Son distinciones del lenguaje local. *Bag pla*, el *bagre blanco*, designa a la vez un recitado y las ceremonias asociadas a él (¿o será lo contrario?). El iniciado que ejecuta la primera parte de estas ceremonias es también un *bag pla*, un «*bagre blanco*». Pertenece a lo que yo llamo el primer grado, del que forman parte todos los hombres, mujeres y niños que han pasado por él. El recitado del *bag pla* gira esencialmente alrededor de los propios ritos del *bagre*. Se inicia con una explicación general de los trastornos que condujeron a nuestros antepasados a llevar a cabo este sacrificio. Siguen una serie de ceremonias durante las cuales se intenta tratar los trastornos místicos que afectan a los partos, las escardaduras, la cría de los pollos, las actividades de hombres y mujeres. La iniciación contribuye al interés general y cuesta lo suyo a los participantes, que deben aportar cierta cantidad de grano, cerveza y alimentos para los iniciados. Todo eso corre a cargo de los propios neófitos o de sus guías. Luego viene el *bag sebla*, o «*bagre negro*», que está reservado a los hombres y donde encontramos, en mi opinión, los recitativos más interesantes, más filosóficos, que tratan esencialmente de los fuerzas sobrenaturales y de los problemas del hombre sobre la tierra. Mientras que el *bagre blanco* explica de qué modo esta ceremonia o esta iniciación pueden ayudarte, el *bagre negro* se cierra con un tono de desencanto: hacemos esto porque esto hicieron nuestros antepasados. Sabemos que todavía hay mal en el mundo, brujería y trastornos diversos, pero debemos hacerlo porque nuestros ancestros lo han hecho. Dicho de otro modo, las cosas podrían empeorar si nos quedáramos cruzados de brazos... También aquí, el término *bagre negro* sirve para designar a un mismo tiempo un recitado, unas ceremonias y a los miembros de «segundo grado», los que han recibido un frasco de cuero para los cauri adivinatorios.

Finalmente le llega el turno al *bagre funerario*, que es algo totalmente distinto. No se trata de una auténtica ceremonia, sino de lo que pasa cuando muere un miembro. Los otros miembros se reúnen aparte del resto de la aldea y el recitado adquiere caracteres de homenaje para acompañar al difunto hasta el otro mundo. Un acto de solidaridad. Aparte de una sesión adivinatoria para dilucidar las causas de la muerte, no hay ceremonia propiamente

dicha. Por mí mismo jamás he podido registrarla *in situ*, pues se trata de una reunión secreta en la que sólo pueden participar los miembros de la sociedad.

—¿De dónde viene la oposición blanco/negro?

—Es una distinción que se encuentra en multitud de lenguas africanas. De manera general, diríamos que existe en África una clasificación tripartita de los colores. No es que la gente no sepa distinguir un color de otro, pero las categorías en sí mismas son muy limitadas: blanco, negro y rojo. Entre los lodagaa había una cuarta, *ullu*, el gris, o el gris-verdoso, que era no obstante un color marginal. La mayor parte de las cosas son blancas, negras o rojas. Tales son las clasificaciones usuales. De acuerdo con ellas se contraponen el «hombre blanco» al «hombre negro». Pero los lodagaa hacen también un uso simbólico de los colores: un sacrificio blanco sería, por ejemplo, menos serio que uno negro. Existe pues una jerarquía de valores, que se complica lo suyo al tratarse de una jerarquía contextual. En ciertos contextos, «negro» quiere decir «noche». La noche está asociada a actividades culpables y a la brujería, mientras que el blanco está asociado al día. Pero el negro también es el color de la tierra o de las nubes que traen la tan esperada lluvia, al tiempo que el de los propios hombres. Similarmente, el «blanco» tanto puede ser positivo como aterrador: el blanco de los fantasmas o de los albinos. Nada hay, pues, unilateral en esta materia. No habría modo de asimilar pura y simplemente el negro al mal y el blanco al bien.

En *La razón gráfica* he sostenido que esa clasificación era una técnica literaria descontextualizada, de la que a veces se hacía un uso metafórico excesivamente simplificador. Pero en el contexto del *bagre* la jerarquía de valores está muy clara: el blanco es más simple y más directo, el negro más complicado y peligroso.

—De las diferentes formas de *bagre*, ¿cuáles están más sujetas a variaciones?

—Cosa curiosa, los ritos varían menos que el recitado. Parece que en el marco de una cultura oral la continuidad a través del tiempo y el espacio es mucho más grande para los rituales que para el recitado o el mito. Esto es cierto para el *bagre negro*, pero el blanco es diferente. En parte, la razón es que en el *bagre blanco* el propio mito encarna el ritual, le da una explicación, pero también tiene que ver con el hecho de que la producción de la acción social es diferente. Participa mucha gente y unos se corrigen

a otros. El ritual tiene una componente visual paralela a su componente verbal, y aquélla actúa como componente activa que facilita la memorización. Por contra, el largo mito del *bagre* no sólo es difícil de recitar, sino que puesto que jamás hay más de un solo recitado, sus variaciones se incorporan a la siguiente versión. Quien tiene la palabra es el único dueño y señor de lo que se dice y nadie osaría interrumpirlo bajo el pretexto de que se está equivocando. En ciertos casos, en discusiones posteriores se le critica y se señalan las diferencias en su recitado, pero casi nunca en el acto. No se molesta al recitador, quien *ipso facto* pasa a gozar de una enorme autoridad. Más aún, el recitado deja cierto espacio a la creación o a la invención. Creo que quien está en uso de la palabra tiene total libertad para glosar sobre diversos incidentes en función de lo que le pase por la cabeza o de su personal experiencia. Esto es lo que pude verificar al introducir el magnetófono. El recitado del *bagre* es un constante proceso de adición o supresión. A cada añadido, otros elementos tienden a desaparecer. No es jamás un recitado palabra por palabra. Tomemos los diez o doce primeros versos del *bagre*:

*Está herido,
Divinidad,
Protectores,
a causa de los males del más allá
a causa del dardo del escorpión
a causa de los suicidios
de los dolores de cabeza
de las enfermedades del vientre
los mayores durmieron mal
y entonces se levantaron
tomaron cinco cauris
y se fueron
a casa del adivino...*

Incluso este pasaje, que al principio me pareció una especie de padrenuestro, una plegaria que todo el mundo puede recitar, está sujeto a variaciones. He grabado una decena de versiones y ninguna es exactamente la misma, sin que ninguna tenga mayor autoridad que las otras. En pocas palabras, más que un «texto» lo que se aprende es un estilo de recitado.

En contrapartida, un rito no se cambia tan fácilmente. Otra cosa sería si estuviéramos tratando con un texto escrito. En nuestras culturas, los textos bíblicos e islámicos se han ido transmitiendo de forma muy precisa durante generaciones, con consecuencias a veces extraordinarias. Algunas de nuestras construcciones simbólicas se remontan a más de dos mil años atrás. Tal preservación de los sentidos simbólicos y teológicos sería inconcebible en el *bagre*.

—¿Ha encontrado usted recitadores que fuesen auténticos intelectuales, que hiciesen construcciones muy personales?

—Yo no diría que fuesen muy personales, pero es absolutamente exacto señalar que en esas culturas existe un cierto tipo de «intelectuales», personas más dotadas para glosar que otras. Pero para dejar huella, la elaboración debe «crear escuela». Si yo desarrollo de manera muy personal, es decir extraña, ciertos aspectos del mito, los participantes tendrán tendencia a prestar su atención a otro recitador. Los añadidos que suenen demasiado exóticos quedan así naturalmente eliminados. Aunque hay creación y cambios permanentes, jamás son totalmente libres. Es como si reinara una especie de consenso sobre qué cambios son aceptables y cuáles no.

—Alguien que hubiese leído su libro sobre la muerte y los ancestros, que hubiese leído el pasaje de Eliot sobre los «hombres huecos», ¿no podría tenerla en cuenta?

—Es algo totalmente descartable en tanto en cuanto los recitadores actúan en el marco de una cultura oral tradicional. Quizá llegue el día en que sea posible si el *bagre* no desaparece con los progresos de la alfabetización y la escolarización. Tal vez entonces los recitadores se inspiren en versiones escritas. De hecho, podría suceder algo así a través de mi amigo Gandah, con quien trabajé en Londres. Es miembro de la sociedad, ha seguido estudios y pertenece a la primera generación escolarizada de su comunidad. Se le envió a la escuela porque su padre era jefe y el comisario de distrito le instó a que diera ejemplo. Pero su padre sólo aceptó la idea para algunos de sus hijos y además veló para que no olvidaran completamente su cultura tradicional y el *bagre*. De hecho, desde entonces el calendario de ceremonias se modificó en función de las vacaciones escolares para que los padres pudieran inscribir a sus hijos en la escuela sin por ello renunciar a su iniciación. Hace diez años que no he vuelto al poblado, pero to-

dos los recitadores que conozco han crecido en el marco de una cultura oral.

—¿Pudo constatar la desaparición de «fórmulas orales estandarizadas»—como «¿entiende?», «¿me sigue?»—entre la primera versión que tomó al dictado y las versiones grabadas?

—Digamos que siempre se trata de una cuestión de audiencia. La primera versión iba específicamente dirigida a mí. Pero de hecho no estoy completamente seguro porque sólo tengo una versión dictada y una multitud de versiones grabadas. A decir verdad, la versión dictada es más elaborada que las versiones grabadas. O dicho de otro modo, la versión descontextualizada es más elaborada que las otras. Hay un cúmulo de posibles explicaciones. Por ejemplo, el temperamento del interlocutor, quien, de hecho, era una persona de carácter singular. Solía entrar en detalles, en parte porque «me estaba dictando», tomaba su tiempo para reflexionar, mientras que en un auténtico recitado no debes pararte, no hay tiempo para pensar. Pero además debía esperar a que yo terminase de escribir, lo que le permitía pensar en lo que iba a decirme a continuación.

—¿Le ha deparado grandes sorpresas la comparación entre las diferentes versiones?

—Debo decir que incluso me inspiró cierta desilusión, en la medida en que ciertos incidentes reseñados en la primera versión que yo creía absolutamente esenciales para la comprensión del *bagre* han desaparecido por completo en las versiones grabadas con el magnetófono. Pienso de modo muy especial en el episodio del hombre que se pone a buscar la verdad y cruza el río de la muerte: deja el mundo de los vivos para trasladarse al de los muertos y desde allí se dirige al cielo para ver a Dios. Todo este pasaje ha desaparecido y a pesar de ciertos elementos dispersos que podrían considerarse como lejanas alusiones, veo impensable que un oyente pudiese reconstruir el incidente recurriendo sólo a las versiones posteriores. Todo eso me enseñó que no sólo había variaciones con respecto a una versión hipotéticamente normativa, sino que las cosas cambiaban de manera sintagmática, una versión reemplazando a otra, a veces de manera espectacular.

—¿Podría haber sido un accidente este pasaje del cruce del río?

—Su presencia no era ciertamente fruto del azar, ya que atravesar el río de la muerte es una imagen profundamente enraizada en el pensamiento de los lodagaa y de las poblaciones colindan-

tes. ¿Por qué desapareció? Lo ignoro. Sólo sé que acabó decantándose una versión mucho menos teológica, o teocéntrica, que la versión precedente, mucho más centrada en el hombre y sus criaturas de la sabana que en su encuentro con Dios. Podría alegarse que esta insistencia en la divinidad derivaba del hecho de que mi amigo Benima fuese musulmán. Pero no creo que sea así. Sigo persuadido de que recitaba una versión que había aprendido, pues muchos cuentos populares y otros aspectos de la cultura lodagaa dan a Dios un papel muy parecido. Desde el punto de vista europeo es ésta una extraña imagen de Dios, lo que quizás explique su aparición en una de las versiones y su ulterior desaparición. Más o menos a través de toda África, Dios es el único creador del universo, pero ha terminado por convertirse en un *Deus otiosus*, un Dios supremo que poco o nada tiene que hacer en el mundo. Por ejemplo, entre los ashanti se dice que son las mujeres quienes le hicieron huir con sus manos de mortero. Es una manera folclórica de abordar el problema del mal. Dios ha creado el mundo, pero subsiste toda una serie de problemas que deben ser abordados y resueltos por el hombre. Si Dios estuviese en exceso disponible, se vería permanentemente solicitado y no daría abasto a su tarea. Desde un punto de vista explicativo, estamos pues ante un Dios creador que ya no interviene para nada en la vida cotidiana, de modo que debemos dirigirnos a quienes se manifiestan como sus mediadores en la tierra. Él se ha esfumado. Pero como es el Creador, siempre puede regresar a la tierra bajo una forma u otra para volver a poner las cosas en orden. De hecho, regresa sin duda alguna en el curso de las representaciones del *bagre* bajo la forma de divinidad tutelar de la asociación a la que van dirigidas las plegarias.

Esta ambivalencia creo que está en la raíz misma de las diferentes versiones del *bagre* y muy probablemente ha desempeñado un papel esencial en la conversión de muchos lodagaa al cristianismo. Estaban asolutamente dispuestos a recibir un mensaje de un Dios más activo. Cuando los misioneros llegaron, decidieron adoptar la misma palabra que los lodagaa, en lugar de hablar de Yahvé lo hicieron de *Na'angmin*. Por tanto, estaba inscrito en su orden de posibilidades cognitivas aceptar un Dios que tuviera un papel más activo. De hecho, el islam da al Dios-creador el mismo papel que tenía antaño en la visión de las cosas propia de los lodagaa.

Hay otro aspecto que me intriga mucho y para el que no ten-

go respuesta alguna. Al final de la versión dictada encontramos una clave de lo que sucede en la versión que he publicado. Se explica el significado de varios de los personajes que aparecen en el recitado, como si de una novela en clave se tratara, lo que da al texto una estructura muy densa. No estoy completamente seguro de que tales claves estén justificadas por el resto del texto. Nada similar o comparable he encontrado en las otras versiones. Y no tengo ninguna buena explicación para el hecho. Quizá tenga que ver con el carácter de mi interlocutor y su comprensión personal del *bagre* por oposición a la del grupo o de la sociedad. Esto me ha clarificado algunos aspectos de la recitación de mitos de este tipo. La parte que toman las variaciones interpersonales y la creación es mucho mayor de lo que yo suponía. Si sólo hubiese publicado una versión del mito, la primera, habría dado una versión muy particular de la sociedad lodagaa y de su mito. Era un poema mucho más teológico, insistía mucho más que los otros en el papel jugado por el Dios supremo, tenía una estructura muy singular, mucho más densa que la versión que puede escucharse en mis grabaciones. Pero no tendría ningún sentido decir que una versión es buena y la otra mala, ni que las versiones recitadas son variantes de la versión dictada o viceversa.

Por tanto, debemos forzosamente concluir que los sistemas simbólicos e intelectuales de las sociedades primitivas son mucho más flexibles y comportan elementos mucho más diversificados, incluso contradictorios, de cuanto suele creerse. Una versión insiste sobre el Dios todopoderoso y su creación, se tiene casi una teoría del big bang. Otras dan una versión mucho más evolutiva y otorgan al hombre un lugar mucho más preeminente en el desarrollo de la cultura. Se tiene así una especie de equilibrio entre evolución, por un lado, y creación por el otro, dos procesos que en cierto sentido son opuestos, contradictorios. Pero se trata de una contradicción inscrita en la condición humana, una consecuencia de que los animales dotados de lenguaje quieran especular sobre los orígenes de su cultura. Los hombres tienen la posibilidad de elegir entre dos modelos, el uno de nacimiento y creación, el otro de crecimiento. Y cuando los aplican a la cosmología se meten en un terreno muy particular, escogen el uno o el otro y entonces les lleva inevitablemente a contradicciones en la percepción de otros acontecimientos del universo. Cuando nos interrogamos sobre la creatividad de las culturas en general de-

ben tomarse en consideración estos aspectos contradictorios puestos en evidencia al recurrir al magnetofón. A partir de ahí estas sociedades se nos aparecen como mucho más creativas, mucho más ricas en contradicciones cognoscitivas de cuanto dejan suponer las aproximaciones estructurales o funcionales al mito. En pocas palabras, jamás debemos perder de vista los aspectos cognoscitivos de una situación.

—*El bagre pertenece a una cultura oral y usted lo contrapone a la poesía de Homero o a los Rig-Veda explicando que tales textos sólo son concebibles en el marco de sociedades con una cultura escrita bien establecida.*

—Creo que se trata de obras características de las primeras culturas escritas. No es que no pueda encontrarse parte de su contenido en ciertas culturas orales, pero algunos de sus elementos hacen pensar en una *producción escrita*. Por lo demás, nosotros las hemos conocido a través de un soporte escrito. Sabemos que el *Rig-Veda* se transmitía oralmente, por recitación. Pero estoy convencido de que recitar el producto de una cultura escrita, como una pieza de Shakespeare o *El paraíso perdido* de Milton, es asunto bien distinto. En todo caso, la tarea probatoria incumbe a quienes pretenden que se trata de una versión escrita de un producto oral. Creo que tanto en los *Rig-Veda* como en Homero encontramos algunas pruebas escritas de este origen, como las secuencias clasificadas en orden alfabético en el primer caso y los diversos elementos mnemotécnicos y listas en el segundo. Pero no es un terreno en el que me sienta muy seguro al no haber llevado a cabo suficientes investigaciones comparativas. Si por un instante comparo estas obras con el *bagre*, la estructura gramatical y semántica de este «mito» nos parece mucho más laxa. Homero es más estructurado, el *bagre* más próximo a la versificación libre de los modernos. Si los recitantes adaptan los ritmos al modo cotidiano de hablar y se esfuerzan en formalizarlos, aún se está muy lejos del formalismo de los poemas homéricos o del *Rig-Veda*. Parece que los primeros pasos de la escritura han cambiado incluso las formas de memorización.

—*Usted no se cansa de subrayar la diversidad del bagre. Entonces, ¿por qué hablar de él como de un mito?*

—Ciertamente hubiera debido usar las comillas. Por lo demás, es un término ambiguo que se emplea a menudo como sinónimo de mitología para designar un conjunto de creencias relati-

vas a lo sacro y sin anclaje específico. Por mi parte, he usado este vocablo para designar un largo recitado sagrado, del que podría derivarse un texto específico, del que podríamos acabar sirviéndonos como de un «texto»... El *bagre* no resume en modo alguno la totalidad de la mitología de los lodagaa, está lejos de abordar todos los temas sobre los que tiene algo que decir. Para conocer su mitología haría falta estudiar la totalidad de sus creencias religiosas y de sus ideas, pero también su simbolismo. Yo he tenido buen cuidado en distinguir ambas cosas con claridad porque me ha parecido que el discurso antropológico se deslizaba con facilidad de la una a la otra. La «construcción» de la mitología de un grupo es una empresa verdaderamente difícil que lleva a privilegiar ciertos elementos en detrimento de otros. Se trata de crear un orden allí donde no lo había. Mi propósito con el *bagre* es mucho más modesto: yo hablo de un recitado, de un comportamiento particular que concierne a un grupo específico en un momento dado. La palabra «mito» no pretende específicamente describir una situación, sino dar una idea acerca de lo que se habla.

—Pero usted se ha permitido criticar el uso que Evans-Pritchard o Lévi-Strauss han hecho de los mitos.

—Porque me parece que han tomado ese término en un sentido demasiado vago. O, más exactamente todavía, porque me parecía muy difícil decir sobre qué bases empíricas se apoya su «creación». Tras Malinowski se ha querido ver en el mito una especie de mapa de la sociedad y se han redoblado esfuerzos para buscar los vínculos entre el mito y la organización o estructura social. A cada mito debía corresponderle un rito, y viceversa. Tal era el aire de la escuela «ritualista» en Inglaterra y en América a principios de este siglo. Pero yo no veo cómo puede postularse cuál es el mito de los franceses o los ingleses en tal o cual época. Convengo en que se trata de sociedades más diferenciadas, pero con ello no queda agotado el tema. Me parece extremadamente peligroso recoger todo tipo de elementos—palabras, recitados, actos, cultos, etc.—para concluir luego que se trata del mito X o Z. Me parece una tarea muy difícil, por no decir imposible, en particular cuando considero que las estructuras cognoscitivas de sociedades «primitivas» como las de los lodagaa esconden cierto número de contradicciones o alternativas. Evoqué antes una con relación al Dios supremo: ¿está con nosotros o nos ha dejado tras la creación, lo que significa una solución para el problema del

mal? Pues bien, creo que algunos pueden sentirse tentados por la primera solución, otros por la segunda. Me parece que una misma sociedad puede cambiar de la una a la otra. Las culturas orales no son en modo alguno estáticas. La visión marxiana de sociedades asiáticas estancadas me parece insostenible, así como la concepción weberiana de sociedades tradicionales. Siempre tienen cierto dinamismo, y aunque no sea del mismo orden que el nuestro nunca deja de existir un dinamismo cognoscitivo.

Por poner otro ejemplo, considero que no basta con asociar los «cultos del carguero» con el colonialismo. Desde mucho antes de la época colonial la generación de nuevos movimientos, de nuevos cultos, ha sido un hecho, al margen de que pueda ser indiscutible que el culto del carguero haya tomado una nueva forma tras el contacto con los europeos. Puesto que tales alternativas son tanto implícitas como explícitas, me parece muy arriesgado resumirlas en una visión necesariamente estática hablando de tal o cual mito o mitología

—¿El mito del *bagre* nos enseña algo sobre la organización de las sociedades africanas, su distribución de roles, etc.? ¿Acaso no revela el mito algunas realidades escondidas?

—En este terreno me veo obligado a ser muy prudente, ya que no hay una relación unilateral. El *bagre* se recrea sin cesar. Por otro lado, y en un sentido genérico, todo lo creado tiene necesariamente vínculos con la organización social. Pero muchas cosas son compatibles con diversas formas de organización social. Ciertamente hay límites, pero es difícil apreciarlos. Es demasiado cómodo congelar un recitado en un momento determinado y decir luego que se acomoda a las instituciones sociales. Al querer establecer un vínculo demasiado estricto ciertos funcionalistas o estructuralistas se han visto abocados a cometer errores inverosímiles. Por tanto es siempre necesario tomar una perspectiva prudente y comparativa. No es menos cierto que hay mucho que aprender de los aspectos cognoscitivos de la cultura en los «recitados». Si algunos de mis colegas no lo creen así es, en mi opinión, porque se apresuran a buscar los elementos «simbólicos» partiendo del principio de que la estructura aparente está despojada de sentido, que es incluso absurda. Pero yo creo que la gente reflexiona en todas esas cosas, que forman parte de su conocimiento, de modo que hay que tomarlas en serio.

Vuelvo al *bagre*. Poca cosa puede enseñarnos el mito acerca

de la organización social de los lodagaa. De hecho se le encuentra en poblados organizados de muy distinta forma. Por tanto, el *bagre* no se entretiene tanto en los diversos aspectos de la interacción social, que se toman por adquiridos, como en la manera en que el hombre se gana la vida, se reproduce, cultiva la tierra, mata los animales salvajes, envenena sus dardos, fabrica el hierro, prepara la cerveza o los alimentos, cosas todas ellas tratadas con lujo de detalles. La elaboración dependerá del recitador, pero el proceso se evoca con mucha precisión aun cuando sean los hombres los que recitan el mito... y las mujeres quienes fabrican la cerveza. Lo mismo en el caso de la fundición del hierro, hecho aún más interesante, ya que uno de los grandes cambios ligados al contacto con los europeos en el pasado siglo fue la importación de hierro a buen precio y la desaparición de la mucho más onerosa producción local. Diversas versiones del mito del *bagre* han seguido conservando dicha tecnología o, al menos, esos métodos de fabricación. Según mi amigo Moses Finley, encontramos el mismo fenómeno en los recitativos homéricos que parecen evocar deliberadamente cosas y hechos arcaicos. Así pues, el mito contiene un cúmulo de detalles de orden técnico o sobre diversos aspectos de la vida material de los que aprender.

Aunque nadie aprende eso del mito, ya que la gente sabe muy bien cómo preparar cerveza. El mito no es un manual de fabricación, sino un recitativo que explica cómo pasan las cosas, cómo empezó todo, cómo han llegado a formar parte de la cultura lodagaa.

—¿Se pueden extraer conclusiones sobre, por ejemplo, los sistemas de parentesco o sobre la distribución de papeles entre sexos?

—En la primera versión del *bagre* que transcribí apareció un elemento de primera importancia que no era en modo alguno evidente en primera instancia dentro de la vida social. Me refiero al acento puesto sobre los papeles del padre y de la madre. El parentesco se reconoce como un elemento bilateral, que es obra de hombre y mujer. Está muy claro en los relatos de la creación, en la noción de procreación, en la noción misma de educación. El hombre intenta criar al niño, pero no sabría hacerlo solo, y lo mismo vale para la mujer. La familia parental es pues necesaria para criar los niños en esta sociedad o, dicho de otro modo, tanto el hombre como la mujer tienen un importante y específico papel en esta tarea. Este papel no es igual en todos los aspectos de

la acción social, como subraya el mismo *bagre*. Las mujeres pueden integrarse, pero sólo pueden ser iniciadas en lo que yo llamo *bagre* blanco; el *bagre* negro les está vedado. Por lo demás, en la menopausia las mujeres lodagaa se transforman en hombres, se dice de ellas que son *lieba daba*, a pesar de lo cual no creo que les esté permitido iniciarse en la segunda fase del *bagre*. En contrapartida, estoy convencido de que algunas mujeres están llamadas a jugar un papel importante en su hogar e incluso he visto a muchas de ellas asistir a ceremonias avanzadas sin que nadie se lo impida. Se les permite sentarse y participar.

En el plano de la organización social el *bagre* subraya tanto el papel de los clanes patrilineales (*dogro*) como de el de los matrilineales (*belo*). Por lo demás, del mismo modo que evoca técnicas de trabajo del hierro obsoletas, describe un sistema de transmisión de bienes muebles matrilineal que sin duda ha existido a pesar de haber desaparecido en beneficio de un sistema de herencia puramente patrilineal. Uno de los recitados incluso contiene una justificación de la transmisión matrilineal. Un hombre trabaja sus campos y pide a sus hijos que vayan a echarle una mano, pero éstos rehúsan y se van a trabajar sus propias tierras. Pero el hijo de su hermana, que pasa por allí, le ofrece su ayuda, de modo que cede los bienes al hijo de su hermana antes que a los suyos propios. Aquí tenemos una justificación, no de lo que es, sino de lo que *ha sido* y de lo que pasa en ciertos grupos vecinos.

—¿Creen los lodagaa en su mito? Pienso en las precisiones que recoge el *bagre* sobre la manera en que se reproducen los seres humanos. A la gente no se la embauca tan fácilmente y ellos saben que...

—En efecto, en la primera versión del *bagre* se encuentran dos versiones contradictorias de la procreación y el conflicto de las interpretaciones se halla inscrito muy explícitamente en el mito. Dios crea a los niños. El primer hombre llega al cielo y encuentra a Dios. Allí hay una «esbelta y joven muchacha»—así lo precisa el mito—y Dios le muestra cómo procrear. Pero no en el sentido carnal. Le explica simplemente cómo se crea un niño. Sigue a eso una disputa sobre la propiedad del niño, que es en extremo interesante desde el punto de vista de la cultura general, pues es evidente que el «nosotros poseemos los niños» de los hombres no agota el tema. En este sentido no es una cultura patriarcal o patrilineal. El mito señala muy claramente que la mujer tiene derechos sobre sus hijos.

Pero volvamos a la procreación. Dios crea un niño, podría decirse que simbólicamente, a partir de un montón de barro donde hay un receptáculo en forma de vagina en el que introduce un líquido—savia de quingombó—, y de la mezcla nace algo. Es una creación mágica, sobrenatural, que no deja de recordarnos la de Adán. El hombre y la mujer crían a este niño, lo inician en diversos aspectos de la cultura y más tarde desean tener otro. Sueñan en volver a ver a Dios, pero la mujer quiere a toda costa irse a la sabana, donde sorprende a unas serpientes en plena actividad. Cuando encuentra al hombre le dice que hay otra manera de proceder. Y, de repente, procrean solos, por su cuenta. Tienen pues una doble fuente de conocimiento, sobrenatural y natural.

En un plano cultural creo que nadie tiene la menor duda sobre la sexualidad. Pero el mito explica también cómo *empezaron* las cosas, un problema más intelectual. En cierto modo, reencontramos la historia de Adán y Eva. Creo que los animales dotados de lenguaje siempre tienen necesidad de remontarse al origen de las cosas, y a falta de una teoría biológica precisa de la evolución, el mito les ofrece una respuesta general. En cuanto al crédito que las gentes adjudican a este relato, es difícil aquilatarlo. ¿En qué medida la gente cree realmente en él? ¿En qué medida es un medio de despejar la eterna cuestión del principio de las cosas o de saciar una curiosidad? Volvemos a toparnos con un problema ya evocado a propósito de las leyendas sobre el origen de la muerte en África occidental.

VIII

LA ESCRITURA Y SUS CONSECUENCIAS

PIERRE-EMMANUEL DAUZAT.—*¿Se acuerda usted de las páginas de Tristes trópicos donde Lévi-Strauss, al recordar la parodia de lectura representada por el jefe de los nambikwara, pretende que la lectura es antes que nada un medio de embaucar al otro?*

JACK GOODY.—Su comentario me inspira una profunda simpatía. Creo en efecto que quienes poseen la escritura la han usado con fines de dominación y de conquista, exigiendo actas escritas de la propiedad de la tierra, haciendo prevalecer la idea de que lo escrito es la prueba más sólida ante la justicia. Es innegable que han oprimido a los iletrados de muy diversos modos. Al mismo tiempo, la escritura es la base de nuestra civilización, la base misma del libro que estamos haciendo en este momento. Ver en ella sólo un aspecto secundario de la revolución de las comunicaciones es subestimar su papel absolutamente decisivo en la creación de nuestra civilización.

—*¿Cómo se convirtió el problema de la escritura y sus efectos en uno de sus principales polos de investigación?*

—A lo largo de estas conversaciones ya le señalé que a pesar de ser preeminentemente un antropólogo de campo y de haber viajado casi cada año a África durante largo tiempo, no he intentado jamás convertirme en un «africanista». Recién acabada la guerra me topé con uno de mis grandes amigos, Ian Watt, un hombre apasionado por la novela del siglo XVIII, el papel de la imprenta, de la escritura y de la evolución de las culturas orales. Watt ha escrito un libro apasionante sobre el desarrollo de la novela, así como una biografía de Conrad. Y como también ya le he señalado, yo mismo había hecho estudios de literatura en Cambridge y me había interesado en especial por la novela del siglo XVIII. Ambos habíamos sido prisioneros de guerra, yo en Oriente

Medio y luego en Italia y Alemania, él en el sudeste de Asia. Ambos habíamos vivido un largo período de cautividad en el que los libros eran raros o inexistentes. Eso no sólo nos impresionó, sino que nos marcó de un modo enorme, pues por vez primera en nuestra vida no disponíamos de libros. Yo hablo de mi primer período de cautividad, no del segundo, pero Ian tuvo esa carencia del principio hasta el fin. Crecidos en una cultura urbana, habíamos dispuesto siempre de libros en cantidad y tanto en la escuela como en la universidad todo estaba organizado en torno a la lectura. De repente, nos encontramos privados por completo de libros.

La ausencia de libros despertó nuestro interés por las consecuencias de la escritura y de la imprenta, sobre todo por la influencia de las formas de comunicación en las sociedades humanas, el papel de la memoria y, de un modo más particular, la estructura de las comunicaciones en las sociedades sin escritura, tributarias del discurso oral. La flexibilidad de la transmisión oral es algo que ciertamente me sorprendió en mis años de internamiento en los campos. Cuando se intentaba recordar cosas que se habían sabido, que se creía haber memorizado, no se paraba de introducir variaciones, sin saber, por descontado, que lo eran. Era necesario poner los ojos en un texto escrito o encontrar un contradictor para darse cuenta de que no exponíamos la versión ortodoxa. Me es difícil aquilatar en qué medida esta experiencia estaba incrustada en mi espíritu cuando me ocupé del *bagre*. Pero sin duda alguna influyó a la hora de establecer comparaciones entre las producciones orales y las producciones escritas. El deseo de compartir nuestras experiencias en este terreno es el que nos llevó a escribir mancomunadamente un primer artículo, «Las consecuencias de la alfabetización» (1963).

—¿Puede usted hacer un breve resumen de sus actividades en esta época?

—Ian Watt y yo nos conocimos en Cambridge. Vivíamos en el mismo colegio y desde esta época nuestra atención se sintió vivamente atraída por un ensayo de Q.D. Lewis, *Fiction and the reading public* (1932), que se proponía analizar cómo la novela encuentra un público en el xviii y, más generalmente, los vínculos que puedan existir entre la naturaleza del público y el carácter de las obras. Bajo la sugerencia de Watt, decidimos partir de la experiencia griega, y en especial de Platón, que ejerce a modo de bi-

sagra en el paso de la oralidad a la escritura. Abordábamos, pues, el problema de conjunto en un marco histórico ampliado. Y se debe en buena parte a mi empuje el que nos sumergiéramos en los cambios que se producen en las sociedades orales al aparecer la escritura: las nociones de historia, por ejemplo, y, evidentemente, la manera de escribirla, pero también los conceptos de pasado y de lugar, de tiempo y espacio. Este problema ya lo tenía en mente cuando partí para llevar a cabo mi primera investigación de campo, pero no quedó explicitado hasta mucho después, cuando escribimos el artículo, en 1959. En ese momento yo trabajaba en un instituto de investigaciones de Palo Alto, mientras que Ian enseñaba literatura inglesa en Berkeley.

Posteriormente mi amigo tomó otra dirección en sus investigaciones, mientras que yo he seguido en la misma vía. Al estudiar las comunidades africanas he centrado mi interés en el paso de la cultura oral a la cultura escrita y a todo lo que tal transición implica en términos de cambio de las formas de conocimiento.

—¿En qué se fundamenta su idea de la «domesticación del pensamiento salvaje»?

—En realidad siempre me sentí interesado por el trabajo de Lévy-Bruhl y las investigaciones antropológicas sobre lo que se denomina «mentalidades primitivas». Y cuando me trasladé a África tuve la oportunidad de observar dentro de una misma generación y en una misma región tanto a campesinos como a profesores de universidad, todos ellos salidos de la misma capa social. Me pareció útil tratar de definir el mecanismo de esta evolución, de modo que comencé a reelaborar por mi cuenta una dicotomía evocada de diversos modos por antropólogos como Lévi-Strauss o Lévy-Bruhl. Pero pronto decidí que este último tomaba un camino erróneo con su idea de las mentalidades lógicas y prelógicas así como con su teoría de la ausencia de contradicciones en las sociedades primitivas.

En *La razón gráfica* intenté poner en evidencia su lógica propia, estudiar qué medios permitían a tales sociedades descubrir las contradicciones. Me interesé no en la racionalidad *per se*, sino en qué modo la escritura permitía cierta racionalización. En *La lógica de la escritura* quise mostrar la influencia de la escritura en diversos ámbitos—religión, economía, política, derecho—, particularmente en la Europa medieval. Por último, en mis ensayos reunidos bajo el título *Entre la oralidad y la escritura* me interesé

de modo más específico por la transformación sufrida por los géneros orales bajo la influencia de la escritura.

—¿Así, pues, no sabríamos imaginar un sistema de escritura sin vínculo alguno con una lengua hablada?

—En mi opinión no, ya que a diferencia de Jacques Derrida y otros, yo me adhiero a una definición de la escritura que insiste en la relación entre los signos gráficos y la palabra. Pero no se trata en modo alguno de una simple transcripción: es una relación muy compleja, que actúa en ambos sentidos. Siempre hay una diglosia, siempre hay una separación entre el lenguaje hablado y la lengua escrita. Se han influido mutuamente de muy diversos modos, pero jamás son idénticas. Por ejemplo, alguien que hable una lengua regional tendrá muchos más problemas que otro al aprender la lengua escrita, ya que la distancia entre ésta y su lengua materna es mucho mayor. Esta separación puede llegar a ser muy grande. Se pretende, por ejemplo, que el chino escrito jamás se ha correspondido con ninguna lengua hablada, que es una lengua construida. En cierto sentido, toda escritura es un sistema construido de este tipo, sólo que en China este fenómeno está bastante más marcado que en ninguna otra parte, pero siempre y necesariamente hay un vínculo entre esos signos y el habla.

—¿Su trabajo en este terreno se ha alimentado también de investigaciones de campo?

—Mis investigaciones sobre los efectos de los primeros sistemas de escritura, y notablemente sobre el papel de las listas y las tablas como forma de organización no discursiva de la información me llevaron en efecto a una provechosa colaboración con psicólogos especializados en los llamados estudios «de alfabetización», como Michael Cole y David Olson. Fue en 1977 cuando Cole me invitó a colaborar en sus investigaciones sobre los usos y las implicaciones cognoscitivas de la escritura vai en Liberia, un caso singular en verdad, pues el aprendizaje se realizaba al margen de todo sistema escolar.

La comunidad vai había inventado su propio sistema de escritura en la misma época en que los indios cherokee creaban el suyo en Estados Unidos. En ambos casos se había debido a un estímulo externo. Entre los vai, el silabario se creó alrededor de 1819 por un tal Bukele, quien sin duda conocía los sistemas de escritura en uso entre los árabes. No sólo los conocía él, sino que algunos vai empleaban la escritura árabe con fines religiosos. Tam-

bién sabían que en la costa los europeos empleaban la escritura con fines religiosos así como económicos en sus intercambios con la población autóctona. Las ventajas de la escritura les eran, pues, evidentes. Una situación similar es la que encontramos en Nueva Guinea con los *cargo cults*, los «cultos del carguero». La población esperaba recibir los bienes creados por el hombre blanco. Si encontraban el medio de entrar en comunicación con los dioses o las fuerzas sobrenaturales, también ellos podrían aprovecharse de este maná. Y sin la menor duda la escritura era uno de esos medios de comunicación. Así fue cómo se expandió el mito del hombre blanco que ofrecía la Biblia, pero una en la que había arrancado las páginas en las que se desvelaba el secreto. Observando las radios de los europeos, se decidieron asimismo a levantar postes con hilos para intentar captar por su cuenta los mensajes que recibía el hombre blanco.

Eso es lo que pasó entre los vai, aunque con un nivel de complejidad más elevado. Los europeos escribían en inglés, los musulmanes en árabe, de modo que Bukele decidió que debía escribir su propia lengua inventando sus propios signos. No lo hizo como en Mesopotamia, un signo para cada palabra en un estilo logográfico, ni tampoco de acuerdo con el modelo alfabético, una manera muy abstracta de representar los sonidos ya que las palabras se descomponen en fonemas. Se comprende así que el alfabeto sólo se haya inventado una vez, mientras que los logogramas presentan diferentes raíces en Mesopotamia, en Egipto, en la India (en la civilización de la cuenca del Indo, o Harappâ) o en China. Bukele escogió una vía intermedia, la escritura silábica, en la que a cada sílaba del lenguaje hablado le corresponde un signo. Es una escritura relativamente económica en comparación con la escritura logográfica y menos abstracta que una escritura alfabética. Aunque sin duda tenía algunas raíces árabes, era una escritura muy singular, inventada *ex novo*, con ciertos logogramas puros, es decir, fundamentados en la identificación visual (una caja con ocho puntos representa una caja de botellas de ginebra). Por lo demás, se trataba de una escritura silábica, es decir, fonética. Por ejemplo, había un signo para /BA/, otro para /BE/ o /TE/... un signo específico para cada grupo de sonidos recurrente que apareciese con frecuencia.

Bukele construyó un lenguaje de unos 350 signos y, a solicitud del jefe, hizo una demostración entre la comunidad. Todo el

mundo se reunió formando un gran círculo. Se colocó frente a su hija y le dirigió un mensaje escrito sobre un trozo de papel sin decir ni pío. De ahí la expresión de «hojas parlantes» que emplean los africanos para referirse a las lenguas europeas escritas, porque se escribían sobre pedazos de papel muy similares a hojas de árbol y se hacían circular entre las gentes. Parece que la demostración fue concluyente, y parece también que se crearon de inmediato pequeñas escuelas para enseñar la nueva escritura.

Un fenómeno análogo se produjo más o menos en la misma época entre los cherokee americanos, donde un tal Secoya, tras unos doce años de tanteos, acabó inventando un silabario del mismo tipo. En ambos casos esos hombres actuaron por propia iniciativa y se acabó acusándoles de brujería... En ambos casos se produjo una demostración pública y la comunidad terminó por aceptar su sistema. Entre los cherokee esa invención tuvo una enorme repercusión, ya que los misioneros la aprendieron y acabarían imprimiendo libros en cherokee. Se dice asimismo que durante el siglo XIX el grado de alfabetización en dicha tribu era superior al de los blancos asentados en la zona. En Liberia esta escritura ha persistido hasta nuestros días y, si bien no hay libros impresos en vai, tal silabario sigue siendo de uso corriente a nivel local.

—*Pero ¿por qué inventar una escritura? ¿Por razones de orden económico?*

—Crear que la escritura sólo se desarrolla por razones económicas es un profundo error. Por cuanto se sabe, en China, el nacimiento de la escritura estuvo estrechamente ligado a la adivinación y a las prácticas rituales. Por contra, en Mesopotamia la contabilidad jugó un papel esencial en los primeros pasos de la escritura. De hecho, D. Schmandt-Besserat ha remontado la evolución de los primeros signos a las monedas usadas en los mercados. No creo que sea ése el único elemento, pero ciertamente tiene su importancia. Es por lo demás innegable que el uso de la escritura con fines «literarios» no apareció hasta mucho después en Mesopotamia, y la mayor parte de los textos de que disponemos son administrativos, escolares o económicos. *La Epopeya de Gilgamesh* es con toda certeza un texto escrito y sin duda cambió de forma por influencia de la escritura, pero los textos literarios no dejan de ser relativamente raros.

—*¿Y entre los vai?*

—Al estudiar a los vai teníamos un objetivo muy preciso. He aquí un grupo que había inventado un tipo de escritura por sus propios medios, mientras que en el resto de África la introducción de un sistema de escritura venía siempre acompañado de todo un conjunto de textos religiosos o de textos que encerraban un saber construido en sociedades exteriores. Por mi parte, yo estaba interesado en saber qué sucedía en los estadios iniciales de la escritura y en tratar de percibir los cambios cognoscitivos que tanto yo como Watt habíamos sugerido. Mike Cole y Sylvia Scribner intentaron someter a tests psicológicos a la gente que sabía leer—vai, árabe o inglés—con objeto de encontrar un denominador común que fuese característico del «comportamiento alfabetizado». En mi opinión, su objetivo estaba condenado al fracaso porque se trataba de tres escrituras diferentes que se interferían mutuamente. El árabe, por ejemplo, era una «alfabetización restringida» y esencialmente confinada a contextos religiosos. Más aún, era una lengua que ellos no conocían, una lengua extranjera, como cuando nosotros aprendemos latín sin comprenderlo. De hecho, el Corán se enseñaba intentando que se «interiorizaran» las suras, no que pudieran crearse o leerse otro tipo de textos.

En África occidental tuve la oportunidad, junto a otras personas, de enseñar a leer a los lodagaa. Cuando se trata con gente motivada no es demasiado difícil enseñarle a leer su lengua inventando una escritura e imaginando diversas técnicas mnemónicas que asocien escritura y sonidos. Eso es, pues, lo que hicimos con los lodagaa. Pero de repente tomaban un diario en inglés y creían poder leerlo, algo que ciertamente no podían a no ser que aprendiesen el inglés. En cierto sentido esta experiencia es comparable con la de los vai y su relación con la escritura islámica. El test de Cole puso de manifiesto que los que «leían» árabe estaban mejor preparados que los otros para las pruebas de memoria. ¿Por qué? Porque para ellos la lectura del Corán no era más que una memorización. Con el inglés las cosas eran un tanto distintas. Se trataba de una lengua extranjera, pero a diferencia del árabe, era una lengua que se aprendía para hablarla o leerla y que se estudiaba en la escuela. Sin tomar en cuenta que el inglés estaba asociado al saber bajo todas sus formas y que era la lengua del gobierno liberiano. En cuanto al vai, no era una lengua oficial ni una lengua con vocación religiosa. Era ante todo una lengua de

comunicación interpersonal, de correspondencia. Había instructores encargados de transcribir los cuentos populares, pero eso no tenía demasiada importancia, ya que no suele haber el menor interés en leer la Caperucita roja cuando la has oído contar en tu infancia.

En contrapartida se descubrió otro uso del vai. Como estaban un tanto decepcionados por los resultados de sus tests psicológicos, les propuse a Cole y a Scribner otro enfoque posible. Les dije lo que pensaba de los tests de cognición, de comprensión del mundo, que no tomaban en cuenta la menor cultura libresca. En cierto sentido, sus tests consistían en retirar los papeles que la gente tenía ante sus ojos y pedirles luego que explicaran lo que pasaba por su cabeza de algo que habían sabido descifrar. Por mi parte, yo creía que la cognición era asunto de la interrelación entre el espíritu y estos textos, de *interacción*. El ejemplo de un mapa ilustra a la perfección las ventajas de la escritura. Un mapa me permite ir de Bagnac a Figeac sin preguntar por el camino a quienes encuentre en él. Retíreseme el mapa y mi conocimiento de la escritura perderá toda su utilidad. Así pues, más que organizar tests psicológicos era preferible, en mi opinión, buscar situaciones etnográficas que permitiesen juzgar las ventajas cognoscitivas concretas de la alfabetización.

Cuando Cole me preguntó en Europa qué tipo de actividades pretendía utilizar pensé de inmediato en la creación de listas, ya que así habían pasado las cosas en Mesopotamia. Le hice observar que ciertos tipos de listas—por ejemplo de árboles o de hortalizas—planteaban interesantes problemas de cognición. Una vez creada la lista cabe agrupar todos los nombres que designen una verdura dada, es decir, descontextualizarlos, y establecer al hacerlo una jerarquía con un principio y un final. La única cuestión que se me plantea es si colocaré este vegetal en esa lista o en tal otra. De hecho, es una elección binaria. En mi lista de hortalizas comencé por las coles, luego pasé a las berenjenas y a los tomates. Me obligaba, por tanto, a preguntarme si se trataba de un fruto o de una verdura. La propia lista me plantea un interrogante descontextualizado, mientras que en la sociedad oral poco me importa que el tomate sea un fruto en tal contexto y una verdura en tal otro. De modo que con el recurso a la lista se quedaba obligado a plantearse sobre el tomate interrogantes «científicos» que no se suscitaban de ningún otro modo.

Por ejemplo, entre los primeros egipcios se encuentran extraordinarias listas que se esfuerzan en censar todos los elementos del universo. Se trata en parte de una cuestión de saber enciclopédico, en parte de una cuestión de dominio de tal tipo de saber. En su *Onomasticón* el escriba Amenopes se embarca en una empresa de este género. Comienza por cuanto se encuentra en los cielos, los dioses, y va descendiendo progresivamente hasta llegar a la tierra. El paso de una a otra categoría está marcado gráficamente y casi se le ve observando el rocío e intentando decidir si pertenece al cielo, como la lluvia, o a la tierra, como los manantiales. Este modo de establecer las listas me pareció importante no sólo a efectos administrativos, sino cognoscitivos e intelectuales. Anuncié pues a M. Cole que íbamos a toparnos con listas de este tipo. Fuimos a un poblado donde vivía un tal Sonie, que había «escrito» cantidad de «libros». Secretario de una asociación musulmana, no escribía en árabe, sino en vai, y poseía la lista de los socios, de sus cotizaciones y de los gastos efectuados en nombre de la asociación. Dicha sociedad se reunía para festejar el nacimiento del profeta y cada uno de sus miembros estaba obligado a asistir a las exequias de los demás miembros del *bagre*. Tenía sus estatutos y sus reglas. Cuando un miembro había satisfecho su cuota anual podía contar con la presencia de todos los consocios a sus exequias. Cuando rastreamos los archivos de dicha sociedad encontramos poca cosa más que listas. En todos esos escritos no había prácticamente ninguna frase, ninguna construcción sujeto-verbo-predicado de las que conforman el discurso oral. No se trataba pues de un discurso transcrito, sino de palabras transcritas. *A priori*, yo postulaba que eso era bastante raro, si bien no imposible, en las culturas orales y estas listas de cosas, como las listas de barcos en Homero, me llevaban a pensar que se trataba de un producto de cultura escrita más que de uno de cultura oral.

Así pues, la primera lista que encontramos fue una lista de nombres. Primero los nombres, luego diversas columnas en las que Sonie indicaba con una cruz si los asociados habían pagado su cuota anual. Era una contabilidad precisa, análoga a la «contabilidad del más allá», sólo que aplicada a una organización social humana. Cuando se es miembro del *bagre*, cuando uno ha sido iniciado, se es para siempre. No sé de casos de miembros que hayan sido expulsados, si bien puede concebirse. La lista indica, sin

embargo, quiénes se portan bien, quiénes tendrán derecho a funerales particulares. En pocas palabras, la contabilidad específica ha cambiado la naturaleza de la adhesión y de las relaciones sociales. Sonie también podía decir qué pasaba con cada uno de los miembros y toda la comunidad le admiraba a causa de su conocimiento y maestría, así como también por su honestidad. Tenía un libro que podía abrir mientras explicaba: «He aquí lo que dice el libro».

Pero el otro aspecto decisivo de esta lista era el modo en que la escritura permitía reorganizar la información. Si inscribo los nombres a medida que los miembros van pagando sus cuotas, mi lista obedecerá a un orden cronológico y perderá toda su utilidad para el año siguiente. Me costará mucho encontrar el nombre de cada uno en una lista de casi cuatrocientos miembros. Por contra, si agrupo todos los nombres que comienzan con la misma sílaba o la misma letra, tengo un más rápido acceso a la información buscada. Sonie había procedido del siguiente modo: tenía una lista de cotizantes y una lista en la que reorganizaba la información de un modo distinto. En mi opinión este formidable útil de conocimiento suponía un dominio de la escritura y la lectura con respecto al pedazo de papel, pero no dejaba necesariamente una *huella cognoscitiva* susceptible de aparecer en cuanto se aplicaran tests psicológicos de tipo oral. Aparte de la contabilidad, encontramos otros usos para las listas. Por ejemplo, había reagrupado en una misma categoría todos los artículos necesarios para fabricar los sombreros que lucían los socios en las ceremonias, hilo, agujas, botones y telas. Sonie también había redactado unos estatutos de la asociación y, según las circunstancias, los había recopilado de maneras diferentes para darles un sentido más lógico: de un lado los que afectaban a las mujeres, de otro los que se aplicaban a los hombres.

Creo haber convencido a mis dos acólitos de que se trataba de un cambio de proceso cognoscitivo ligado a la alfabetización y a la escritura. Pero el vai sólo servía para fines muy limitados, pues la adquisición de saber en las escuelas pasaba por el inglés. Era necesario reubicar el método experimental en un marco más etnográfico, pero también más histórico, ya que las consecuencias de la alfabetización no se manifiestan de la noche a la mañana. Contrariamente a lo que creen los psicólogos, la alfabetización no tiene efectos inmediatos. Es un lento proceso de iniciación, de

aprendizaje de la escritura, así como un descubrimiento de todo lo escrito que cambia nuestra visión del mundo.

—¿Y la visión del mundo cambia según sea la forma de escritura adoptada?

—China conserva una escritura logográfica que presenta algunas ventajas. Una de ellas es que no es fonética, del mismo modo que no lo son las cifras arábigas. Puesto que las cifras no son fonéticas, puedes escribirlas en cualquier lengua, siempre serán las mismas, sólo que un francés no las leerá como un inglés ni éste como un ruso o un japonés... Ciertamente, el chino es una mezcla. Los sistemas puros son muy raros. Pero en contrapartida, un japonés, un coreano y un chino pueden emplear todos la misma escritura para establecer una comunicación visual o gráfica, algo que sería imposible con una escritura fonética. Los vai escribirán una palabra de cierta forma, sus vecinos de otra, y no podrán leerse mutuamente. Que diversos pueblos hablando lenguas diferentes puedan leer la misma escritura ha sido un factor de extrema importancia en la unificación del imperio. Y las consecuencias culturales y políticas son incalculables. Nunca se ha conocido nada similar en los imperios coloniales europeos, cuyas autoridades debían enseñar a los indígenas una escritura, pero también una lengua, el inglés o el francés.

La comparación entre Asia y África no deja de ser interesante. Dejando de lado América Central, las escrituras logográficas aparecieron en Europa y Asia tras la revolución urbana de la edad del bronce, en las sociedades urbanas que ya habían enjaezado la energía animal a la carreta, que habían inventado la rueda, etc. Si descontamos Egipto y parte de Etiopía, el África subsahariana jamás ha conocido una tal transformación ni nada que se parezca a una revolución urbana, a pesar de las ciudades-mercado y las «agrocidades» costeras. Jamás existió una diferenciación técnica y social parejas a las de Europa y Asia ni, que yo sepa, escrituras indígenas propias antes de estar en situación de competir.

Las primeras formas de escritura propiamente dichas han sido signos gráficos de naturaleza variable. Los dogon y algunas otras sociedades tenían unos pocos de ellos, pero nada que permita hablar de un sistema de escritura que transcribe íntegramente la palabra. Antes de verse bajo la influencia de escrituras venidas del extranjero, árabes o ingleses, jamás habían inventado nada semejante. Y entonces decidieron adoptar directamente una escritura silábica.

En cuanto a los indios tuvieron bien pronto una escritura logográfica, que por ciento aún no hemos logrado descifrar, en las civilizaciones asentadas en la cuenca del Indo (Harappâ, Mohenjo-Dâro). Parece que esta escritura desapareció algo así como un milenio antes de nuestra era. Y la escritura no volvería a aparecer hasta alrededor del siglo vi antes de nuestra era. Sus orígenes son controvertidos, pero el punto de vista dominante es que deriva de una escritura alfabética aramea venida del Oriente Próximo. Era una escritura alfabética y cada lengua diferente se escribía de modo distinto. Aún más, a partir de este punto empezaron a multiplicarse los tipos de escrituras, las diferencias de lengua se duplicaban en diferencias de escritura. La única cosa que podía reunir el conjunto del país era el sánscrito (una lengua muerta) y la propagación del hinduismo. De ahí la ausencia de unidad política que caracteriza la historia de la India, mientras que sin la menor duda la escritura logográfica ayudó a los chinos a asentar su imperio. Cuando querían integrar al mismo pueblos fronterizos, les enseñaban la escritura china, que tanto podían utilizar para escribir su propia lengua como para acceder a los textos de Confucio. El acceso general a los textos dedicados a los ritos matrimoniales se ha saldado con una extraordinaria similitud de ritos a través de una inmensa región, ya que todos, fuesen donde fuesen, tenían acceso a los mismos textos en escritura logográfica. Otro factor de unidad en que el aspecto lingüístico desempeña un papel esencial.

Si bien a muchos europeos les cuesta comprender el papel de la escritura en China, Lenin vio claro que el uso del alfabeto en Oriente significaría una auténtica revolución. En este momento histórico, el Partido Comunista chino se mostraba dividido respecto al interés intrínseco de la adopción de una escritura alfabética: a los promoscovitas se oponían los pequineses. De más fácil aprendizaje, el alfabeto democratizaría la lectura y la escritura. En comparación, la escritura logográfica era mucho más difícil de asimilar. A lo máximo que podía aspirarse al finalizar el período de escolarización era a haber aprendido unas 6.000 unidades logográficas diferentes. Se trata, en contrapartida, de una escritura que se aprende por adición, en la que no es necesario aprender todo un sistema como en el caso de la escritura alfabética, integrada por unidades abstractas, despojadas de sentido y arbitrarias. Basta haber aprendido algunos signos de chino o de coreano

para leer el cartel de una tienda, pero el aprendizaje de la totalidad del idioma escrito presenta una enorme dificultad. Por el contrario, en Europa no podríamos leer ni el más simple cartel en escritura alfabética a menos de haber asimilado la totalidad del código. Pero una vez aprendidos los 26 signos, ya todo es posible. En China son muchos los que saben un poco y muy pocos los que saben mucho. Existe pues una especie de pirámide de aprendizaje ligada a la naturaleza de la escritura y de sus problemas.

—*¿Son todas las escrituras idénticamente manejables o «económicas»?*

—Al principio de mis investigaciones estaba convencido de que la forma de escritura—alfabética o ideográfica—tenía una enorme importancia. Bajo la influencia de Eric Havelock y otros helenistas, insistí mucho en mi primer estudio acerca del papel desempeñado por el alfabeto en el «milagro» griego, pues estaba convencido, y Ian Watt conmigo, de que la escritura alfabética era un modo de comunicación mucho más simple y democrático que las escrituras logográficas de Mesopotamia, la antigua India o China. Sin embargo, posteriormente me di cuenta de que había subestimado las virtualidades de otras escrituras. He descubierto formas de razonamiento silogísticas bajo forma logográfica en otras culturas, especialmente en Mesopotamia. En cierta medida, toda reducción del lenguaje a la escritura crea posibilidades que yo creía, con Havelock, íntimamente ligadas al alfabeto. El uso de la escritura, sea cual sea, permite detectar más fácilmente la contradicción. Si bien las culturas orales tienen su racionalidad, su propia lógica, la escritura ofrece otros medios de racionalización y crea «formas formales» de lógica.

—*¿Debe pues concluirse que la distinción entre sociedad fría y sociedad caliente, o entre mentalidad lógica y mentalidad prelógica, no se sostiene?*

—Siguen siendo válidos ciertos elementos, pero una distinción tan tajante no es de recibo, como no lo es la compartimentación radical entre pensamiento concreto y pensamiento abstracto. Existen diferencias, pero son de grado. Podemos observar sociedades que pasan del uno al otro, y uno de los mecanismos de abstracción es sin duda la escritura, que abstrae las cosas de la situación particular, relacional, del discurso oral para descontextualizarlas. Lo mismo sucede con los sistemas de numeración. Para iniciarse en la matemática debe comenzarse por concentrar-

se en las cifras por sí mismas, sustraerlas a la riqueza de las interacciones personales o de las reacciones contextuales. Se trata de un proceso dialéctico.

En el noroeste de Ghana todo matrimonio da lugar a una transacción, bienes que pasan de la familia del marido a la de la esposa. Aparte del ganado, estaba prevista la transferencia de 30.000 cauris. El pago se hacía antes del matrimonio, antes de que la muchacha se trasladara a casa del varón. Un pariente del futuro esposo era el encargado de transportar el cargamento, que vaciaría sobre el tejado llano de la casa, donde debía procederse a contarlos. Pero los contaban hasta tres veces, ya que el padre, o la familia, de la desposada debía dar la impresión de que repudiaba la partida de su hija. La primera vez decía: «Has traído este dinero, pero no basta. Vete y vuelve». Lo hacían invariablemente, a pesar de que los 30.000 estuviesen allí uno tras otro. Sólo los aceptaban al contarlos por tercera vez, lo que por cierto era una tarea que llevaba su tiempo.

En cierta ocasión quise ayudarles a contar los cauris agrupándolos primero de uno en uno en montones de cinco, luego de diez. Los indígenas lo hacían mucho más rápido que yo, ya que comenzaban por tomar tres, luego dos, o sea cinco en total, y luego un grupo de cinco, con lo que llegaban a diez. Reían al verme proceder a mi modo, apoyándome en mi sistema de cálculo, 1, 2, 3... Adaptaban sus sistemas de cálculo a su forma de contar. Si se les pide a los lodagaa que cuenten de 1 a 10 responderán de inmediato: «¿contar qué?». El hecho de contar no se concibe en abstracto. Contar vacas no es necesariamente lo mismo que contar hombres o cauris. De hecho, incluso en Europa se han conocido distintos sistemas según los objetos a contar. Para comenzar, pues, no tenían numeración abstracta, sino una numeración concreta ligada a los objetos. Se podían sumar cosas, pero no multiplicarlas o dividir las. La multiplicación es una especie de atajo de sucesivas adiciones. Puedo multiplicar porque he interiorizado una tabla aritmética. En inglés se utiliza, al respecto, la expresión *oral arithmetic*, si bien el proceso no tiene en sí mismo nada de oral. Por el contrario, la multiplicación es una representación gráfica que ofrece un atajo operativo. Para contar los cauris yo hubiese ido más rápido que ellos, pues mientras los indígenas tenían que efectuar una serie de adiciones sucesivas, a mí me hubiese bastado con multiplicar. No es una cuestión de inteligencia

o de potencialidades, no se trata de una contraposición entre pensamiento salvaje y pensamiento avanzado. En mi opinión esta oposición está ligada a mecanismos que efectivamente tienen una incidencia, pero para comprenderlos hay que examinar qué diferencia un tipo de sociedad de otra en lugar de situarse en el plano de los sistemas de pensamiento. En este terreno, la distancia se nos aparece inmensa. Pero en la realidad no hay tal. Mi amigo lodagaa de Londres, K.M. Gandah, comparte buen número de las creencias de su aldea de origen, lo que no le impide haberse convertido en estadístico de la empresa cervecera Guinness. Esta pequeña experiencia me ha parecido en extremo reveladora para la historia de las matemáticas como disciplina. También me ha permitido comprender cómo, al ir a la escuela, los aldeanos se convierten en perfectamente capaces de operar a nivel internacional con técnicas que, en su mayor parte, aparecieron con la escritura.

Si tomamos el ejemplo de Mesopotamia, recientemente estudiado por historiadores berlineses, podremos seguir la evolución de los sistemas aritméticos en las tablillas. La gran mayoría de los cálculos no son de los que puedan hacerse mentalmente. O más exactamente, hace falta conocer la escritura. Pero nada me impide enseñar a un analfabeto a contar de esta manera. Como se ve, la interacción entre oralidad y escritura es una cuestión muy compleja en torno a la cual muy a menudo reina la más extrema confusión. La *oral arithmetic* (cálculo mental) no es producto de culturas orales, sino de una cultura escrita que ha modificado las formas de memorización. Del mismo modo, si recito un pasaje de Shakespeare sólo puedo decir que es una producción oral en un sentido bien delimitado. Dicho de otro modo, lo que hago oralmente en una cultura con escritura es muy diferente de cuanto pueda hacer oralmente en una cultura donde el registro de la oralidad me es el único accesible. La «tradición oral» de los campesinos de Figeac, en el Lot, donde vivo, no tiene nada que ver con la de las culturas orales africanas en cuyo seno he trabajado.

Tomemos otro ejemplo, el de las religiones de libro. La sola presencia del libro puede traer aparejadas enormes consecuencias en materia de iconoclastia. No sólo hay ambivalencia en cuanto al uso de imágenes o de representaciones figurativas, sino que el «libro» que respetan los fieles les prescribe de modo muy preciso no adorar a Dios de tal o cual forma. En el islam se persuade a la gente de que tome como referencia un libro—que sin

duda no todos están capacitados para leer—y que siga prescripciones (cortar las manos a los ladrones, por ejemplo) que sin duda eran mucho más comprensibles en el siglo VII que hoy en día. Pero ésa es precisamente una de las particularidades de las religiones de libro, de la *religious literacy*, que remiten a mitos o normas que ya no tienen la misma actualidad que cuando fueron fijados. La historia de las matemáticas, para referirse a una de las formas de conocimiento que me parece mantener un vínculo crucial con lo escrito, resulta incomprensible si no se la reubica en el más amplio contexto de la historia de la escritura. Y eso vale para otros muchos sistemas de conocimiento aparecidos en Mesopotamia y China.

Todo ello me lleva a ver con escepticismo las tesis de los antropólogos relativistas, tan felices saboreando las ventajas de los libros y negándoselas a los demás con el pretexto de que se las apañaban muy bien sin ellos. Sin duda alguna la gente puede prescindir del libro, pero todo cambia desde el instante mismo en que quieren comprender y aprender. No estoy muy seguro de que la ciencia del trabajador sea la misma que la del investigador. Hay diferencias fundamentales que cambian de pies a cabeza nuestro modo de vida y hay que tomarlas en consideración.

Me irritan un tanto los filósofos que, en la estela de Derrida, no hacen la menor discriminación entre la lectura de las estrellas y la de un libro, usando y abusando de una facilidad de lenguaje que es propia de las lenguas europeas. No se la encuentra en ninguna de las lenguas africanas que conozco, donde las gentes emplearían expresiones bien diferentes para una y otra actividad. A pesar de las analogías se trata de procesos muy diferentes y se está condenado a no comprender nada de la naturaleza de la comunicación escrita si no se distingue entre los archivos de una cultura escrita de los sistemas de «almacenamiento» de memoria en una sociedad puramente oral. Daría la razón a Lacan frente a Derrida desde el momento en que el psicoanálisis explica que leer los posos del café no es lo mismo que leer jeroglíficos. La afirmación de Derrida puede pasar en un sentido metafórico, «literario», pero le concede un valor de verdad del que carece en absoluto.

—En *La lógica de la escritura aborda usted otro aspecto de «sus consecuencias», a saber, los efectos de la escritura sobre lo que Norbert Elias ha llamado «la civilización de las costumbres». Por ejemplo, ¿en qué aspectos la introducción de la escritura ha modifi-*

cado las diferentes prohibiciones que analizó en sus trabajos sobre el incesto?

—Han existido influencias, pero no muy abundantes. De hecho, este dominio se ha mostrado muy impermeable por un par de razones, porque concierne a la familia y porque en el seno de ésta las relaciones orales tienen mayor importancia que las escritas. Pero ciertos aspectos, no del sistema de parentesco en sentido estricto, sino de la familia y del matrimonio, tienen una directa relación con la escritura. Pienso de manera especial en la propagación de las reglas islámicas sobre el matrimonio en África occidental. No creo que en una cultura puramente oral se hubiese podido concebir similar propagación de un sistema formal vinculado a un sistema religioso. Se hubieran reajustado las normas para adaptarlas a la vida local. Por ejemplo, en Zambia se podían encontrar sistemas jurídicos de gran complejidad, pero en una sociedad africana tradicional si una noción cae en desuso se la abandona a no tardar.

La escritura introduce un elemento de autonomía estructural. Pienso en lo que dijo Halbwachs a propósito de la memoria o en el «esfuerzo de racionalización» postulado por Bartlett, un esfuerzo encaminado a poner unas cosas en armonía con las otras. En mi opinión, es el trabajo de la memoria el que hace parecer a las culturas orales muchas más homogéneas que las culturas diferenciadas en las que nosotros vivimos. Al tratar con diferentes parámetros, el espíritu tiende a adaptar tal aspecto del comportamiento a tal otro. Pero desde el momento mismo en que las cosas se ponen por escrito—«no esculpirás imágenes», «no desposarás la hija del hermano de tu padre»—creo que las prohibiciones tienen una mayor probabilidad de persistir y expandirse, por ejemplo en un contexto de conversión religiosa, de la que tendrían en el marco de una cultura oral, donde siempre se producirá una adaptación de las normas aun cuando procedan del exterior.

Tal es uno de los efectos de la escritura. El otro aspecto es puramente formal y hace referencia a la redacción de los contratos de matrimonio. En una cultura oral los comportamientos tienden a conformarse a una norma particular. Para casarse, por ejemplo, habrá que entregar 30.000 cauris, dos vacas y un carnero. Por el contrario, en una cultura escrita la diferenciación es mucho más grande y asume especial importancia en los sistemas de dote, que no es una suma estándar sino una porción (variable) de bienes fa-

miliares que revierten en la hija. Las «escrituras», tal como se llama en Irlanda al contrato matrimonial, constituyen un formulario que estipula qué bienes aporta la mujer y cuáles el marido. Y lo precisa de un modo a la vez más diversificado y de más sólidas consecuencias, especificando por ejemplo qué debe ser restituido en caso de disolución del matrimonio. Por el contrario, en una cultura puramente oral es difícil hacer algo similar. Ciertamente no es imposible imaginar otro tipo de arreglos, pero la tendencia dominante es subordinar la unión al pago de una suma prefijada.

Por razones parejas la escritura se nos muestra de primordial importancia en materia de testamentos. Si el sistema quiere que todos mis bienes vayan a parar a mis hijos, no hay problema. Pero si lego mi fortuna a la iglesia o a parientes más lejanos, la escritura viene a legalizar una tal decisión. Todos los testamentos anglosajones preveían antiguamente un legado para la Iglesia. Tal era la costumbre. Si los bienes quedaban en familia, no hacía falta redactar testamento. Pero si los bienes salían de la familia, era preciso legitimarlo. Había incluso un término para referirse a los bienes cedidos de este modo, *copyhold*. He aquí otro terreno en el que la escritura cambió un poco las cosas.

Esta influencia se manifiesta igualmente a nivel de las relaciones familiares. Esto no puede estar más claro que en lo que respecta a la educación de los niños, cuando aparecieron manuales sobre cuál es el mejor modo de conducta de los padres para con su prole. El fenómeno quedó inicialmente restringido a la burguesía, pero con el advenimiento de la imprenta y la publicación de manuales de todo tipo de temas acabaría por propagarse a toda la sociedad. Y dado que la escritura y las instituciones escolares están indisolublemente vinculadas, la escritura siempre ha dado origen a instituciones al margen de la familia que se ocupan de los jóvenes. Ha terminado pues por modificar la estructura de la vida de familia, su organización, y la de la producción. La escolarización ha tenido que superar una férrea resistencia en las comunidades en que los niños tenían asignada una plaza muy concreta en el modo de producción doméstico.

—*Para seguir en el «terreno doméstico», ¿cómo ha trastocado las nociones de tiempo la introducción de la escritura?*

—Entre los lodagaa aún es muy pronto para hablar de un cambio general. Pero así es como suceden las cosas: el sistema escolar, fundamentado en la escritura, introduce en las construc-

ciones en torno al tiempo un elemento de linealidad que, en mi opinión, no existía antes. Ahora la gente cuenta en meses y años, siendo aquéllos una pura división artificial de éste, no como sucedía con las antiguas lunas. Las lunas en cuestión circulaban independientemente del sol, de manera que no existía una división del año en lunas. Cada uno de los dos ciclos seguía su propia revolución. La concepción de la semana de los lodagaa se basaba en el ciclo de mercados de las principales poblaciones de la región: hoy será el mercado de Saint-Sulpice, por ejemplo, mañana el de Montparnasse, pasado mañana el de Saint-Germain, y así sucesivamente. Entre los lodagaa la semana tenía cinco días. Pero justo al lado estaba en uso una semana de seis días, es decir, un ciclo de mercados repartido en seis días. Yo estaba asombrado por cómo las mujeres de la región que frecuentaban todos esos mercados para aprovisionarse de grano y otras mercancías conseguían dissociar ambos ciclos en su cabeza. Sabían muy bien qué días pertenecían a tal ciclo y qué días a tal otro.

Hay otro aspecto del cálculo del tiempo que me impresionó. La gente me preguntaba sin cesar cuánto tiempo faltaba para que llegase la estación de las lluvias. Querían prever el período de trabajos agrícolas, y aunque podían hacerlo basándose en algunos índices naturales como la aparición de ciertos insectos, les hubiera gustado hacer predicciones de más largo alcance temporal y sabían que el calendario europeo y su equivalente entre los musulmanes tenía un valor predictivo de este tipo. Por lo demás, no paraban de preguntarme qué hora era y mi reloj era objeto de permanente fascinación. Su punto de referencia era la posición del sol, pero el sistema resultaba un tanto laxo y vago. Podías fijar una cita con cualquiera en base a la posición del sol, pero siempre corrías el riesgo de tener que esperarle una o dos horas; quizá por eso se sintieran tan interesados por los precisos poderes predictivos del reloj. Los lodagaa tenían una noción del año, pero ni la menor idea de época; dicho de otro modo, los años se desgranaban uno tras otro, nada más. Si le preguntabas a alguien qué edad tenía, se obtenían cifras astronómicas, dignas de Matusalén. Me acuerdo de la primera vez que me preguntaron la edad. Yo no había comprendido todavía su perspectiva y les dije la verdad. De repente, pasaron a mirarme como si fuese un chiquillo. Partí de la aldea por un tiempo y me dejé crecer la barba. A mi regreso, había doblado, o tal vez triplicado mi edad, para poder así

ascender al mismo rango que los viejos de la aldea. Ése era el modo en que funcionaban las nociones de tiempo. Y no creo que la escritura las haya cambiado sustancialmente, que hayan pasado de un tiempo cíclico a un tiempo lineal. Sí parece que se han privilegiado las concepciones lineales, pero la verdad es que ya existían en algunos aspectos entre los lodagaa, por ejemplo en cuanto se refiere al desarrollo de la vida humana. Nótese que también entre nosotros existen ciclos semanales, mensuales, anuales, de modo que para ciertos fines también recurrimos a nociones cíclicas del tiempo.

—*Al publicarse su Recitación del bagre pudo observar los efectos de la difusión del escrito sobre ciertas prácticas tradicionales. ¿Cuáles son los signos de cambio más flagrantes?*

—Los progresos de la alfabetización comienzan a manifestarse en las costumbres más funcionales. En las ceremonias la gente se habituó a tomar en cuenta qué presentes aportaban los distintos participantes, del mismo modo que nosotros hacemos una lista de los regalos de boda o de las felicitaciones de Navidad recibidas. En ambos casos los resultados son de idéntico orden. Me explico. Si estoy en una cultura oral, considero los presentes que me trae una determinada persona en función de su papel social. Este hombre es mi tío materno, en consecuencia debe traer una canasta de grano. Si por una u otra razón cae enfermo y no trae el grano, o si tiene un accidente en el camino y se le desparrama de manera que sólo le queda la mitad, hay muchas posibilidades de que me haya olvidado del incidente en los siguientes funerales a celebrar en su casa. En tanto que hijo de su hermana, me ajustaré a mi papel y llevaré los presentes de rigor. Pero cuando entra en juego la escritura, las cosas cambian. Dejaré por escrito que el tío Jorge no llevó nada porque estaba enfermo o que sólo me trajo media canasta de grano, y lo tendré en cuenta para la próxima ocasión: «Muy bien, me trajo media canasta, pues media canasta es lo que yo le llevaré». En pocas palabras, la noción de reciprocidad y de intercambio ya no tiene el mismo sentido. La contabilidad se hace mucho más precisa ya que, en lugar de atenerse a un sistema normativo, se pasa a consultar una lista escrita. De ahí que surja un sistema de transmisión de bienes más particularizado que permite hacer economías. Ése ha sido uno de los primeros efectos de la escolarización.

Pero la escritura no tardó mucho en usarse para levantar ac-

tas de las reuniones. Se creó así en la aldea una sociedad de hombres, reservada a quienes habían ido a la escuela, encargada de velar por el desarrollo de la colectividad. Su objetivo era convencer a los lugareños de que sólo ellos tenían un conocimiento exacto de los intereses de su comunidad, ya que sabían leer, conocían a la gente y tenían una idea clara del modo de hacer progresar la aldea. Esta sociedad tomó la costumbre de reunirse anualmente aprovechando las vacaciones navideñas. Se reunían, establecían un orden del día, elegían un presidente, un secretario, todo muy formal. Se habían amoldado a las reglas y muy pronto todas las reuniones, incluidas las del consejo local, pasaron a organizarse de este modo. Al año siguiente, cuando se reencontraban, consultaban las actas y decían: «Bien, se había decidido hacer esto y nadie lo ha hecho todavía». La escritura permitió, pues, establecer balances más precisos. Ésas eran las dos nuevas costumbres indígenas más sobresalientes en la villa en que viví. Lo que hizo que, de golpe, sólo quedaran habilitados para participar en las deliberaciones los que sabían leer y escribir, mientras que el resto pasó a quedar excluido de las mismas.

PASEOS ANTROPOLÓGICOS

PIERRE-EMMANUEL DAUZAT.—*Todos sus lectores habrán podido observar que usted ha escrito muchos de sus libros en el Lot. Los más atentos lo habrán adivinado a través de la flora y de ciertas prácticas analizadas en La cultura de las flores. ¿Qué lugar ocupa el Lot en sus paseos antropológicos?*

JACK GOODY.—Desde hace unos treinta años paso los veranos en el Lot, no lejos de Figeac. No vine, pues, al Lot con objeto de hacer estudios etnográficos. Lo que sí encontré siempre aquí es un enorme placer en la observación de la vida rural de la Francia profunda, de sus mercados, de sus pequeños pueblos y caseríos, de la vida de la gente sobre todo, del modo en que la vida familiar se entremezcla con las actividades productivas. Este espectáculo me ha inspirado de forma notable en mi trabajo sobre la familia y, más genéricamente, sobre la vida rural en Europa. Pero jamás he tomado notas ni planteado cuestionarios de un modo sistemático. Vine aquí por otras cosas, para relajarme, para reencontrar a amigos del país y a algunos veraneantes parisinos o ingleses. El resto se me dio por añadidura.

Si bien nunca he tenido intención de escribir una etnografía del Lot, sí que he hecho un pequeño trabajo sobre las flores de la zona estudiando en particular su uso en las nupcias y otras ceremonias, consagrando incluso un artículo al Árbol de la Libertad. Con un amigo historiador me he interesado también por la simbiosis que existe en el Aveyron entre la producción de *bleu* de oveja (Roquefort), la de los guantes de piel de cabritilla (Millau) y la preparación de manjares como el cordero-gris o el cordero pascual. Esta investigación nos condujo a interesarnos por la producción de quesos en esta parte del mundo y, al hacerlo, acabamos remontándonos hasta la época galo-romana. Pero no

la hemos terminado y no sé si este trabajo algún día verá la luz.

—*La cocina del sudoeste, de la que usted es un entusiasta, también ha estimulado su curiosidad ante las prácticas culinarias...*

—En efecto. Fue en parte la elaboración de los platos regionales del sudoeste francés, su amor por las buenas carnes y el buen vino, generalizado y al mismo tiempo estratificado, la que me llevó a reflexionar por contraste sobre África, donde la preparación de comidas era de lo más simple y donde incluso los jefes comían, *grosso modo*, lo mismo que el resto de los mortales, donde no había el menor rastro de alta cocina que contrapesara la cocina básica de cada día. En pocas palabras, la alimentación africana me parece casi incomedible. La cerveza era buena, ¡pero *porridge* todos los días! Podía soportarlo en el frío clima de Escocia, mi país materno, donde no se condimentaba con azúcar sino con sal. Pero bajo el calor tropical de Ghana, ¡eso es harina de otro costal!

El súbito paso de la cocina local a los alimentos importados por parte de las elites me parece perfectamente comprensible, algo que jamás sucedió en la India o en China porque la gente de posición ya tenía una cocina muy elaborada. Este fenómeno tuvo incluso un carácter más marcado en los países francófonos que en los territorios anglófonos, lógica consecuencia del trasplante de las virtudes metropolitanas bajo la forma de panificadores, pasteleros y restauradores inmigrados. Se sabe gracias a los archivos que el comandante británico destacado en el noroeste de Ghana envió a su cocinero a un cursillo de capacitación al lado de su homólogo francés para que aprendiera. Cuando Senegal consiguió su independencia, los nuevos diputados de Dakar pronto se mostraron tan interesados por la buena carne, los buenos vinos y los quesos (esencialmente de importación) como sus colegas parisinos.

—*Siguiendo la lógica de las «ciencias diagonales», tan cara a Roger Caillois, ¿encuentra elementos en las estructuras familiares que expliquen tal situación?*

—Pronto comprendí que este contraste estaba ligado a los modelos (*patterns*) de matrimonio. En el primer caso, Eurasia, el matrimonio tenía lugar dentro de un mismo círculo, con la consiguiente preservación de las subculturas de ambos contrayentes. En el segundo, África, no estaba sometido a la menor restricción, de manera que los jefes tenían mujeres salidas del pueblo que les

cocinaban como habían aprendido a hacerlo. Una vez más, la diferencia se mostraba vinculada a las transferencias matrimoniales. En Eurasia, la mujer recibía una dote variable de acuerdo con la fortuna de sus padres y de su marido, lo que estimulaba la endogamia. En África, la «fortuna de la desposada», de un monto fijo, era objeto de una transacción que iba de la familia del esposo a la de la prometida, que podía casarse con cualquiera. Dentro de las grandes sociedades euroasiáticas era necesario proteger al mayor nivel posible el bienestar tanto de las hijas como de los hijos. Por tanto, los sistemas de estratificación social eran sustancialmente variables y, en última instancia, ligados a formas de vida muy diferentes, el arado frente al azadón, las culturas que estimulaban el lujo frente a las que estaban esencialmente consagradas a la supervivencia.

—*Si en cierto sentido la cocina está en concordancia con las prácticas matrimoniales, ¿puede decirse otro tanto de la cultura de las flores?*

—La utilización de las flores reflejaba también estos contrastes. En África no había flores cultivadas; su nivel agrícola no estimulaba el desarrollo de productos de lujo. Por el contrario, los chinos habían domesticado un sinnúmero de variedades, a pesar de que en ciertas épocas de su historia (sin ir más lejos, bajo Mao) se produjesen reacciones puritanas al respecto. La comparación entre los cementerios ingleses y franceses me ha parecido reveladora al respecto. En el sudoeste de Francia cada tumba está decorada, pero con flores artificiales importadas de Taiwan. Eso es algo que no sucede en el norte de Francia o en el de Italia, en los alrededores de Bolonia, donde las únicas flores apreciadas son las naturales. Pero en los cementerios del Lot el único día que encontramos flores frescas, sobre todo crisantemos, es en Todos los Santos. Estas flores, originariamente importadas de China, sólo se cultivan con la mirada puesta en esa fecha particular, son las «flores de los muertos» y a nadie se le ocurriría bajo circunstancia alguna regalárselas a otra persona. En muchas zonas puritanas de Estados Unidos y antiguamente en Gran Bretaña, las flores no tenían cabida en la iglesia ni en los cementerios. Recurrir a ellas era hacer una ofrenda a Dios o a los muertos, para algunos un despilfarro inútil. Pero ése es precisamente el sentido que tienen las flores cortadas y renovadas por completo a los pocos días en los cementerios de Bolonia, ofrecer algo precioso pero efímero

que hay que renovar constantemente como muestra de afecto y de recuerdo imperecedero. En el Lot se contentan con el plástico y la mayólica, siguiendo una tradición probablemente antigua, pues es una región donde desde mucho tiempo atrás se mantiene la costumbre de decorar las tumbas con arreglos florales a base de hilo y perlas.

—*Las observaciones efectuadas en el Lot le incitaron a volver a tomar su bastón de peregrino y dar la vuelta al mundo de los cementerios, renovando así ese permanente interés por el comercio entre vivos y muertos...*

—La diferencia apuntada me llevó a volver al cementerio de Welwyn Garden City, donde yacen mis padres, y a contar el número de tumbas floridas. Nada comparable al norte de Francia o a Italia, pero muy lejos también de lo que vemos en Nueva Inglaterra, algo así como un compromiso entre ambas actitudes. Asimismo había algunas lápidas sepulcrales en forma de cruz que hubiesen sido vistas como anatemas por los protestantes de antaño. Y entonces decidí darme una vuelta por cementerios situados a lo largo y ancho del mundo, descubriendo en cada etapa hombres y lugares: los cementerios chinos y japoneses, con sus flores, sus alimentos y su sake; los cementerios judíos de Hong Kong, Praga, Berlín Este y Charlottesville (Virginia), con sus piedras a guisa de memorial en lugar de flores; en São Paulo, las ofrendas de los candombles en los portales; el inmenso cementerio privado de Forest Lawns (Los Ángeles), que tanto ha excitado el verbo satírico de la alta sociedad británica siempre dispuesta a ridiculizar a América; los cementerios católicos de Baltimore y New Haven en el día de Todos los Santos, acompañado de sinólogos que no daban crédito a sus ojos viendo cómo los autóctonos podían desatender de este modo a sus muertos.

También visité numerosos cementerios en Berlín, siendo de destacar ese del que se ocupa un enterrador judío húngaro que escapó a Hitler y que me explicó cómo retiraba las osamentas de las sepulturas temporales, el cementerio de Highgate, para ver la tumba de Marx, el cementerio católico de Santa Ana, en Morlake, para visitar la de Richard Burton (se cuenta que en esa tumba en forma de tienda, llena de recuerdos orientales, su viuda francesa iba a tomar el té todos los días) o el de Père-Lachaise y sus múltiples tesoros. Visité otros muchos cementerios en Francia e Italia, alrededor de Bagnac, en Sète, en los alrededores de

Ventimiglia y del lago de Como, cerca de Medina, en Malta, etc.

Y quizás el más impresionante de todos, ya que encarna todas las virtudes puritanas, sea el cementerio moravo de Salem, en Carolina del Norte, que me remitió a los orígenes de esta secta en Herrnhut, en la ex Alemania del Este. En esta secta se inhumaba a la gente bajo un pequeña lápida que se ponía plana sobre la tierra y en la que simplemente se indicaban su nombre, su lugar y fecha de nacimiento y el día de su muerte, sin ninguna otra diferenciación. Todo el mundo está enterrado igual, como en un cementerio militar. Además, todos los hombres adultos están enterrados en una zona y todas las mujeres adultas en otra distinta; y lo mismo para los hombres y mujeres célibes. Se entierra a la gente junto a los miembros de su coral, con aquellos con quien cantó. Como en el cielo ya no hay familia, se está con quien cantas, no con la esposa y con los hijos. El parentesco sólo tiene importancia aquí abajo, no en el más allá.

Tal es la visión pietista con que se lanzaron a conquistar el mundo llevando el evangelio a los cuatro puntos cardinales, de Groenlandia a Surinam, de Tanzania a los confines del Tibet, cumpliendo a su modo un trabajo de antropólogos, es decir, aprendiendo la lengua, escribiendo historias (por ejemplo, la de Groenlandia en el siglo xviii), censando objetos etnológicos y creando un museo de primera clase en un pueblo perdido de Sajonia.

—*De las flores hemos pasado a los cementerios y de las imágenes a las tumbas, siempre con cierto número de observaciones precisas hechas con el Lot como telón de fondo. ¿Acaso es ésa también la progresión que inspira su análisis del icono y de la ambivalencia a él asociada?*

—Los puritanos de que hablaba hace un momento jamás han sido grandes amantes de las imágenes, lo mismo que los judíos o los musulmanes. Durante el curso de la guerra de los hugonotes llegaron hasta Conques, no lejos de Figeac, un lugar al que rindo peregrinaje anual, más como espectador que como participante. Los protestantes amenazaron con destruir la Majestad de la Santa Fe, en la que veían un ídolo, una imagen esculpida de las que proscribía el Antiguo Testamento. Los lugareños hicieron añicos su estatua para salvarla de los puristas. Y lo mismo hicieron bajo la Revolución francesa, que se lanzó a una iconoclastia del mismo tipo en su ambición de librar al mundo de falsas imágenes. Tal

había sido en principio el punto de vista de Bernardo de Angers cuando vino a la región en el siglo XI, pero sus milagros le convirtieron. Tal había sido también la opinión de unos católicos americanos que me visitaron y que, tan puritanos como sus compatriotas protestantes, se declararían estupefactos por la cultura «primitiva» de este santuario tan visitado por los fieles.

Bernardo de Angers no estaba habituado a este tipo de imágenes en el norte ya que prácticamente habían desaparecido de la cristiandad occidental. Sólo subsistieron en Auvernia, constituyendo un núcleo duro alrededor del cual se desarrollarían los cultos católicos, cavando un foso no sólo frente al judaísmo sino también frente a los «heréticos» deseosos de reanudar la fe de sus padres tal como la comprendían, es decir, una fe que no necesita el apoyo de la imagería.

Éste fue uno de los aspectos que tomó la batalla abierta en todos los pueblos y caseríos del Lot durante las guerras de religión, un enfrentamiento dramático cuyas huellas todavía se perciben hoy día en la vida campesina de esta región. Se trata de una huella también visible en East Anglia, donde vivo, y en Barnes, al oeste de Londres, mi lugar de nacimiento, ya que ambas regiones acogieron hugonotes franceses con motivo de esa extraordinaria migración que les dispersó por todo el mundo protestante, desde Berlín hasta América, allí donde se les autorizara a establecerse y practicar su culto.

Mi interés por las imágenes no se limita a los iconoclastas del Lot, ni incluso a los inauditos daños que provocaron en las iglesias de East Anglia. Lo mismo que las explicaciones de otros aspectos de la historia cultural de la humanidad, las que tenemos sobre la iconoclastia pecan de occidentalcentrismo. No sólo los judíos y los musulmanes han prohibido las flores en el cementerio y las imágenes en los lugares de culto (del mismo modo que reprueban el teatro y toda manifestación pública de vida sexual), sino que idénticas tendencias encontramos, en ciertas épocas y dentro de ciertos grupos, en la India y en China. En mi opinión las representaciones provocan a menudo la aparición de una cierta ambivalencia al ser representaciones de otra cosa, de algo que nunca es la realidad. Y la mimesis, tal como subrayó Platón, es peligrosa. Más peligrosa para ciertas cosas que para otras.

—¿Todos los caminos le llevan a África?

—En África, incluso en aquellas culturas en que existe una

plétora de esculturas figurativas, nunca se representa al Dios Supremo, al Creador. De hecho, en la inmensa mayoría de los casos no existe ni siquiera un santuario desde donde dirigirse a él. Creo que también los africanos, lo mismos que los judíos, los musulmanes y los primeros cristianos, tienen algún que otro problema para crear al creador, para imaginar o representar al Altísimo. Si tal es el caso, bien pueden tener también algún escrúpulo a crear imágenes a partir de los diversos objetos de su creación; quizá se explicaría así la asombrosamente desigual incidencia del arte escultórico en África (por lo demás, en todo el mundo). A pesar de que nuestros museos etnográficos están atiborrados de esculturas figurativas, son muchos los pueblos africanos que sólo tienen creaciones «abstractas». En cualquier caso, no todos son como los dogon de Mali o los senufo de Costa de Marfil.

Este núcleo de duda acerca de la representación, de la mimesis, creo que forma parte integrante de nuestros esfuerzos por comunicarnos. Creo que lejos de revelar tendencias inscritas en el espíritu proceden de la propia situación humana. Éste es el problema que abordan mis ultimísimas investigaciones sobre la representación, recogidas en *Illusion and disillusion*.

—Con sus ideas sobre la representación pone en entredicho una vez más ideas establecidas sobre el desarrollo occidental

—Uno de los principales ejes de mi investigación es, en efecto, examinar con ojo crítico la tesis aceptada por numerosos historiadores y sociólogos occidentales (demasiado esclavos de las ideas recibidas) según la cual los progresos del mundo desde el Renacimiento se explican por algunas persistentes ventajas de Occidente sobre Oriente. Sin duda alguna, se han dado en Occidente algunos factores específicos que han favorecido el florecimiento de la economía y de los sistemas del saber. Pero vincularlos indisolublemente a un racionalismo en esencia occidental o a formas de lógica específicas, inaccesibles a los orientales, creo que es ofrecer una explicación insostenible dada la reciente evolución de Asia. La preeminencia occidental vino precedida por la china (en el siglo XVIII, China había publicado más libros que todo el resto del mundo junto) y probablemente le seguirá otro período de predominio oriental.

También se ha querido a menudo ligar los señalados avances temporales a rasgos sociales pretendidamente más estimulantes, como el individualismo o la familia (nuclear) occidentales. Una

buena parte de mi empresa consiste en mostrar que las pretendidas diferencias de estructuras domésticas entre Oriente y Occidente no eran tan acusadas, como reconocen la mayor parte de las teorías y análisis actuales.

Por ejemplo, la casi totalidad de las sociedades dotaban a las mujeres a la hora de casarse de bienes parentales, proceso vinculado a ciertas consecuencias en materia de alianzas y estratificación de que ya hablamos anteriormente. Esta situación es la que se debe comparar con la de las sociedades africanas, donde la regla es la transferencia de bienes (*bridewealth* o «fortuna de la esposa») desde la familia del novio a la de su prometida. Piénsese también en las diferentes estrategias en materia de herederos, de adopción, de vida matrimonial (los hombres casándose con las herederas de las sociedades agrícolas van a vivir a casa de la mujer, desempeñar el papel de «yerno»), etc., prácticas todas ellas que encontramos en Europa y en Asia pero no en África. Y el matrimonio con parientes próximos, o la endogamia, es ciertamente una de ellas. Creo que todo ello está ligado a diferencias en el modo de vida, según una sociedad haya pasado o no por la revolución urbana de la edad del bronce, que desembocó en la difusión de la escritura, el florecimiento de sistemas de conocimiento y las operaciones cognitivas asociadas a ellos, la agricultura avanzada, el cultivo intensivo de las plantas (comprendidas las flores), una estratificación social y cultural compleja, etc.

—Y aquí volvemos a sus análisis del desarrollo de Occidente, que tanto han marcado el trabajo de Georges Duby a través de esa insistencia en subrayar el «desplazamiento del vocabulario y la práctica del parentesco al campo de lo religioso» y la inmensa transferencia de propiedad que eso trajo aparejada.

—En mis trabajos sobre la historia del matrimonio y de la familia en Europa he intentado explicar por qué en este continente se han abandonado algunos de tales rasgos, como la adopción o el matrimonio «de hecho». He sugerido que la insistencia de la Iglesia cristiana acerca de tales normas, que no aparecen en las Sagradas Escrituras ni en las sociedades mediterráneas, está ligada al hecho de que, para convertirse rápidamente en una gran organización independiente, la nueva Iglesia debía acumular sus propios bienes y, por tanto, despojar a los demás. Uno de los medios para lograrlo consistió en ejercer su influencia sobre las prácticas de parentesco (es decir, inventar su propio «parentesco

espiritual») de modo que la transferencia de bienes en su provecho quedara maximizada. De ahí que prohibiese la adopción, para debilitar los rasgos de parentesco en sentido amplio al tiempo que se reforzaban los de vínculo conyugal, hecho que acabaría mostrándose notablemente fructífero vista la generosidad que mostraron las viudas hacia su santa madre la Iglesia.

Este trabajo me llevó hasta la Reforma. Pero ya hace mucho tiempo que quería seguir ese ensayo general sobre los orígenes de la familia europea y revisar algunos mitos—relativos a las diferencias occidentales y a sus efectos sobre la aparición del capitalismo (y del saber)—que han venido dominando los trabajos de historiadores (especialmente en Inglaterra, considerada como la «primera nación industrial»), de los sociólogos e, incluso, de los antropólogos. Puse manos a la obra en uno de los capítulos de *The East in the West* (1996), donde intento mostrar la importancia de los lazos de parentesco y familiares (más que del individualismo posesivo) en la expansión de la industrialización occidental y de las grandes familias burguesas de Roubaix y de Mulhouse, de Bradford y de Manchester. El «capitalismo familiar»⁹ es casi tan característico de Occidente como de Oriente. Y para concluir, señalaré que lo que marca la diferencia es nuestra adhesión a los mitos de Robinson Crusoe y del pionero en su cabaña de leños.

9. Pero estudiar qué significa la familia bajo el capitalismo también equivale a estudiar qué es de la familia ahora mismo. De modo que, en colaboración con la feminista y psicoanalista Juliet Mitchell, nos hemos dedicado a centrar la atención en ciertos aspectos de la familia moderna vinculados al aumento del número de divorcios y familias monoparentales en que los niños están a cargo de la mujer. Intentamos vincular tales fenómenos a un estado de cosas anterior, a los cambios que ha provocado la división del trabajo y, de modo más general, a las relaciones entre sexos para intentar reubicarlos en un marco comparativo. Si la aclaración que puedan ofrecer la historia y la antropología en dicho terreno parece un tanto incierta, considerar los acontecimientos de nuestros días bajo la perspectiva crítica amplia del presente sigue siendo esencial para la mejor comprensión de determinados cambios desconcertantes cuando estudiamos otras sociedades, sean éstas pasadas o presentes.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE JACK GOODY A LAS QUE REMITE, TÁCITAMENTE, EL PRESENTE LIBRO

- 1944-1990 *Beyond the Walls*, inédito.
- 1956 «A comparative approach to incest and adultery», *British Journal of Sociology*, 7, pp. 286-305; recogido en *Comparative studies in kinship*, 1969.
- 1958 ed., *The developmental cycle in domestic groups*, Cambridge: University Press.
- 1962 *Death, Property and the Ancestors*, Stanford: University Press.
- 1963 «Feudalism in Africa?», *Journal of African History*, IV, pp. 1-18.
- 1966 ed., *Succession to high office*, Cambridge: University Press.
- 1969 *Comparative studies in kinship*, Stanford: University Press.
- 1971 *Technology, tradition and the state in Africa*, Cambridge: University Press; reed., 1980.
- 1972 *The myth of the Bagre*, Oxford: The Clarendon Press.
- 1976 *Production and reproduction: A comparative study of the domestic domain*, Cambridge: University Press.
- 1977 *The domestication of the savage mind*, Cambridge: University Press. [La domesticación del pensamiento salvaje, Torrejón de Ardoz: Akal, 1985.]
- 1980 *Une récitation du Bagré*, edd. J. Goody y S.W.D.K. Gandah, introd. de Jack Goody, Paris: Armand Colin.
- 1982 *Cooking, cuisine and class*, Cambridge: University Press. [Cocina, cuisine y clase: Estudio de sociología comparada, Barcelona: Gedisa, 1995.]
- 1983 *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge: University Press. [La evolución de la familia y del matrimonio en Europa, Barcelona: Herder, 1986.]
- 1986 *The logic of writing and the organization of society*, Cambridge: University Press. [La lógica de la escritura y la organización de la sociedad, Madrid: Alianza, 1990.]
- 1987 *The interface between the written and the oral*, Cambridge: University Press.

- 1990 *The Oriental, the Ancient and the Primitive: Systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*, Cambridge: University Press.
- «Marc Bloch and Social Anthropology», in H. Atsma et A. Burguière, edd., *Marc Bloch aujourd'hui: Histoire comparée et sciences sociales*, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 317-322.
- 1991 «Towards a room with a view: A personal account of contributions to local knowledge, theory, and research in fieldwork and comparative studies», *Annual Review of Anthropology*, 20, pp. 1-23.
- «Icônes et iconoclasme en Afrique», *Annales ESC*, 6, pp. 1235-1251.
- 1991 *The culture of flowers*, Cambridge: University Press.
- 1995 *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa. 1918-1970*, Cambridge: University Press.
- 1996 *The East in the West*, Cambridge: University Press.
- 1997 *Representations and contradictions: Ambivalence towards images, theater, fiction, relics and sexuality*, Oxford: Blackwells.