

Paidós  
Básica

Clifford Geertz

# Tras los hechmos

Dos países, cuatro décadas y un antropólogo

78

92

## **Tras los hechos**

## Paidós Básica

### Últimos títulos publicados:

33. G. Duby - *Europa en la Edad Media*
34. C. Lévi-Strauss - *La alfarera celosa*
35. J. W. Vander Zanden - *Manual de psicología social*
37. S. J. Taylor y R. Bogdan - *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes tópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solis - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*

**Clifford Geertz**

## **Tras los hechos**

*Dos países, cuatro décadas  
y un antropólogo*

Título original: *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*  
Publicado en inglés por Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

Traducción de Miquel Aramburu

Cubierta de Mario Eskenazi

*1ª edición, 1996*

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.

© 1995 by President and Fellows of Harvard College

© de todas las ediciones en castellano,  
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,  
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona  
y Editorial Paidós, SAICF,  
Defensa, 599 - Buenos Aires.

ISBN: 84-493-0250-1

Depósito legal: B-6.965/1996

Impreso en Novagràfik, S.L.,  
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

*A Karen*

## SUMARIO

1. Ciudades . . . . .	11
2. Países . . . . .	31
3. Culturas . . . . .	51
4. Hegemonías . . . . .	71
5. Disciplinas . . . . .	101
6. Modernidades . . . . .	137
Notas . . . . .	167
Índice analítico . . . . .	187

## CAPÍTULO 1

### CIUDADES

Imagínese que después de haber estado durante aproximadamente cuatro décadas sin llegar a perder el contacto con los acontecimientos de dos ciudades provincianas, una situada en la curva de una carretera del sudeste asiático y la otra un antiguo puesto militar y punto de paso en el norte de África, tuviera el propósito de ponerse a contar cómo han cambiado las cosas. Podría contrastar el entonces y el ahora, el antes y el después, describir cómo era la vida y en qué se ha convertido. Podría escribir una narración, una historia que contara cómo una cosa llevó a otra y ésta a una tercera: «y después... y después...». Podría crear índices e identificar tendencias: más individualismo, menos religión, creciente bienestar, moral en declive. Podría sacar a la luz imágenes del pasado, mirar hacia atrás a la luz del presente, esforzarse por revivir aquellas experiencias. Podría poner el acento en las etapas –tradicional, moderna, posmoderna, feudalismo, colonialismo, independencia– y establecer un fin para todo ello: el Estado frío, la jaula de acero. Podría describir las transformaciones de las instituciones, las estructuras en movimiento: la familia, el mercado, la administración pública, la escuela. Podría incluso construir un modelo, concebir un proceso, proponer una teoría. Podría diseñar gráficos.

El problema es que han cambiado más cosas y de manera más inconexa de lo que uno pudiera imaginar en un principio. Por supuesto, las dos ciudades se han visto transformadas, superficialmente en muchos aspectos, profundamente en los menos. Pero, al mismo tiempo, también ha cambiado el antropólogo. Y lo mismo se puede decir de la disciplina en la cual trabaja el antropólogo, de los principios intelectuales que la conforman y de las bases morales en las cuales ésta se asienta. Igualmente, han cambiado los países donde se sitúan las dos ciudades y el contexto internacional que los engloba. Y lo mismo podemos decir de la percepción que cada uno tiene sobre lo que es importante en la vida. Es el eterno fluir de Heráclito. Cuando todo cambia, desde lo más pequeño e inmediato a lo más grande y abstracto –el objeto de estudio, el mundo que lo envuelve, el analista y su entorno inmediato y el mundo más amplio que rodea a ambos–, pa-

rece que no hay ningún lugar privilegiado donde situarnos para detectar exactamente qué es lo que se ha alterado y cómo.

La imagen de Heráclito es en realidad falsa, o por lo menos es equívoca. El tiempo, ese tipo de tiempo en parte personal, en parte vocacional, en parte político, en parte filosófico (cualquier cosa que esto signifique), no fluye como un gran río que incorpora a todos sus afluentes y se dirige hacia el mar o a una catarata final, sino como corrientes de longitud y caudal diverso que se tuercen y entrecruzan una y otra vez, yendo en la misma dirección durante un tiempo y volviéndose a separar después. Y tampoco se mueve en ciclos o a intervalos mayores o menores, solapándose unos a otros a modo de una ola compleja que un analista armónico pueda descomponer en factores. Lo que tenemos no es una historia ni una biografía, sino una confusión de historias, un conglomerado de biografías. Desde luego, hay un orden en todo ello, pero se trata del orden propio de una ventisca o de una plaza de mercado; no es nada aritmético.

Es necesario, pues, sentirse satisfechos con remolinos y conexiones inconstantes; nubes que se agregan, nubes que se dispersan. No hay una historia general que contar, no hay un retrato sinóptico que dibujar. Y si lo hay, nadie, ciertamente nadie que esté circulando en medio de todo ello, como Fabrice en Waterloo, está en condiciones de componerlo, ni en ese momento ni después. Lo único que podemos construir, si tomamos notas y sobrevivimos, son relatos retrospectivos de la conexión de cosas que aparentemente han sucedido: recomponiendo un rompecabezas, en pos de los hechos.

Plantear esta simple observación acerca de lo que realmente ocurre cuando alguien intenta «comprender» algo que ya se conoce a partir de materiales inconexos que uno encuentra mientras hurga en los dramas accidentales del mundo cotidiano, desemboca en una serie de cuestiones turbadoras. ¿Qué ha ocurrido con la objetividad? ¿Qué nos asegura que estamos haciendo las cosas bien? ¿Qué ha sido de la ciencia? Quizá, no obstante, toda comprensión (y ciertamente, si los modelos distributivos del cerebro están en lo cierto, la propia conciencia) se enfrente a la vida de esta manera. Tanto el conocimiento como la fantasía consisten en moverse por entre medio de los acontecimientos para después montar relatos sobre cómo aquéllos se compaginan. Estos relatos se construyen a partir de nociones existentes, de las aptitudes culturales de que se dispone. Pero, como con cualquier aptitud que se pone a trabajar, el valor se añade, no se extrae. Si hay que mantener la objetividad, la rectitud y la ciencia no ha de hacerse fingiendo que éstas están libres de las fuerzas que las hacen y deshacen.

Escribir un relato sobre los cambios acontecidos en mis ciudades, mi profesión, mi mundo y yo mismo, no demanda, pues, una narrativa cuadriculada, ni mediciones, rememoraciones o progresión estructural, ni tampoco, ciertamente, gráficos, aunque pueden tener su utilidad (como la tienen modelos y teorizaciones) al establecer estructuras y definir temas. Lo que se necesita para tener una idea de cómo van las cosas, cómo han ido hasta ahora y cómo es posible que vayan en el futuro, es mostrar cómo acontecimientos particulares y acontecimientos únicos, un encuentro aquí, un desarrollo allí, se pueden entrelazar con una serie de hechos y un abanico de interpretaciones. El mito, se ha dicho –creo que ha sido Northrop Frye–, no describe lo que ocurrió en el pasado, sino lo que ocurre ahora. Lo mismo se podría decir de la ciencia, al menos de las ciencias sociales, con la diferencia de que las descripciones de éstas apelan a bases más firmes y a pensamientos más coherentes y aspiran, no siempre, a cierta imparcialidad.



Fue en 1952 cuando llegué por primera vez a Pare, una ciudad indonesia del sudeste asiático, un distrito ubicado en la gran planicie del río Brantas al este de Java central. No habían transcurrido ni dos años desde que la monarquía holandesa transfiriera la soberanía a la República de Indonesia después de cinco años de luchas dispersas e intermitentes. Yo formaba parte de un equipo de estudiantes de posgraduación enviados de Harvard para abrir esa parte del mundo, en aquel tiempo todavía virgen, a las ciencias sociales americanas. Éramos diez, incluida la que entonces era mi esposa, y llegamos a Jakarta desde Rotterdam, después de un viaje en barco de tres semanas (Gibraltar, Suez, Colombo, Singapur, nombres con un áurea romántica que hoy han perdido en gran medida) un día después del primer intento de golpe de Estado en la nueva etapa de la historia del país. Había tanques en las calles y las tertulias políticas de la capital se avivaban con rumores, esperanzas, deseos que irrumpían con fuerza e imaginaciones de nuevas conspiraciones.

La primera vez que fui a Sefrou, una ciudad en el norte de África, en Marruecos, un distrito situado en las faldas de la cadena montañosa del Medio Atlas, treinta kilómetros al sur de Fez, fue en 1963, e iba con la intención de establecer allí un tipo de investigación colectiva algo diferente. Era por entonces profesor ayudante en la Universidad de Chicago y colocaba a los estudiantes de la misma forma que yo había sido colocado. Hacía seis años del final del Protectorado fran-

cés y Muhammad V, el carismático rey héroe que había retornado del exilio impuesto por los franceses en Madagascar para apropiarse del movimiento nacionalista y conducir a su pueblo hacia la independencia, había muerto inesperadamente después de una operación nasal que aparentemente no revestía mayor gravedad. Su hijo, Hasán II, de treinta y dos años, un militar de línea dura y con reputación de ser algo así como un playboy presuntuoso, un príncipe marroquí Hal, acababa de ser precipitado al trono. En medio de una gran convulsión pasional de consternación popular, que asustaba a veces en su abandono completo, en las tertulias políticas de los cafés de Rabat—donde yo estaba residiendo después de haber llegado más o menos inesperadamente poco después de haber estado en una especie de cumbre antropológica en Gran Bretaña— se oía murmurar sospechas acerca de la muerte del viejo rey, dudas sobre la duración del nuevo inquilino en el trono y especulaciones sobre quién sería el primero en intentarlo.

Llegar de esta manera, en una especie de entreacto, donde parecía que todas las cosas realmente importantes acababan de suceder ayer y estaban a punto de ocurrir mañana, produce una sensación incómoda de haber llegado demasiado tarde y demasiado pronto, una sensación que en mi caso nunca me abandonaría en lo sucesivo. En Pare y en Sefrou, en 1952, 1958, 1963, 1964, 1966, 1969, 1971, 1972, 1976 y 1986, siempre parecía que no era el momento adecuado, sino una pausa entre los tiempos propicios, entre una turbulencia que de alguna manera se había consumido y una nueva que se insinuaba de un modo amenazador. El cambio, pues, no es un desfile que se pueda ver conforme pasa.

A comienzos de los años cincuenta, Pare era una ciudad descuidada, de calles que se cruzaban, que o bien era calurosa y polvorienta, o bien calurosa y fangosa, de unas veinte mil personas (unos dos mil chinos), con una influencia regional que abarcaba, según cómo y con qué propósitos definamos el hinterland, cien mil y un cuarto de millón de campesinos.<sup>1</sup> Unos pocos años después de la primera y, tal como ocurrirían las cosas, última experiencia de elecciones parlamentarias genuinamente abiertas, la ciudad, con todo el área rural de sus alrededores, fue entrando en una dinámica creciente de acritud política. Cuatro partidos principales, cada uno determinado, al menos así lo parecía, a conseguir el poder absoluto y apartar, legalmente si fuera posible, y físicamente si fuera necesario, a los otros partidos, dominaban la vida pública e hicieron de ella, tal como ocurrió, un preludio de los campos de la muerte. Dos de esos partidos eran

religiosos, es decir, islamistas, uno asumido como progresista y reformista, el otro asumido como tradicional y restauracionista, aunque las diferencias entre ellos eran más culturales que otra cosa. Los otros dos partidos eran laicos, al menos aparentemente, aunque bastante enraizados en las creencias locales y profundamente hostiles a cualquier forma de ortodoxia islámica: uno era el célebre Partido Nacionalista, fiel a las entusiásticas, si bien un tanto caóticas, ideas del espíritu fundador de Indonesia, el presidente Sukarno, y el otro era el Partido Comunista, por entonces el mayor fuera del bloque chino-soviético.

Las elecciones tuvieron lugar en 1955, justamente un año después de haberme marchado.<sup>2</sup> Cuando regresé en 1971 (mientras tanto había estado en Marruecos y Bali), los campos de la muerte ya se habían instaurado y ya habían acabado, el régimen nacional había cambiado de civil a militar y la política existente estaba dominada por un partido-paraguas semioficial que promovía una religión civil semioficial. En cuanto al aspecto físico, Pare no había cambiado de como la había dejado. Con un saldo migratorio negativo prácticamente equivalente al crecimiento natural, Pare ni siquiera había aumentado su tamaño. Todavía controlaban la situación la misma gente, los mismos grupos (aunque no había comunistas y muy pocos partidarios de Sukarno), las mismas agencias administrativas y la mayoría de ellos funcionaban con las mismas ideas formales, basadas en el estatus de derecho y propiedad. La vida cotidiana, salvando el hecho de que las ideologías estaban inactivas o silenciadas, no era muy diferente, como tampoco lo era la economía —la revolución verde apenas comenzaba a implantarse. Lo que era diferente, o al menos así me lo parecía a mí, era la atmósfera, el temperamento, el color de la experiencia. Era un lugar castigado.

En las elecciones de 1955 los comunistas habían conseguido aproximadamente tres cuartas partes de los votos de la ciudad, los musulmanes restauracionistas cerca de tres cuartos del voto rural. Los partidarios de Sukarno y los musulmanes reformistas se dividían la mayor parte del resto de los votos, pero como su apoyo se asentaba en los elementos más influyentes tanto del campo como de la ciudad, los resultados electorales desequilibraban menos en términos de poder que lo que indicaban los números por sí solos. Pero de todas formas, habían alterado el equilibrio de fuerzas y lo harían todavía más conforme avanzaba la década. Una sorpresa desagradable para ambos, ganadores y perdedores, quienes súbitamente se dieron cuenta de lo fuerte que habían apostado y cuán cerca estaba la batalla final, fue que los resultados electorales llevaron a una explosión del com-

bate político al grito de guerra. Un salvaje «o nosotros o ellos» se apoderó de la ciudad y de la región circundante, y no cesaría hasta que en el baño de sangre de 1965 finalmente se resolviera quiénes eran nosotros y quiénes ellos.

Esta furiosa mezcla de miedo y bravuconería ya era omnipresente en Pare cuando a principios de 1958 visité la ciudad durante una semana, mientras hacía el trabajo de campo en Bali (a esta supuesta isla de ensueño todavía no había llegado la sangre, aunque acabó llegando con una intensidad inaudita y, se podría decir, con unos resultados incluso más crueles). En el conjunto del país como un todo, la balanza entre los principales partidos en las elecciones de 1955 estaba razonablemente más equilibrada que en Pare. Los partidarios de Sukarno y los musulmanes reformistas habían logrado un poco más de un quinto de los votos cada uno, los musulmanes restauracionistas y los comunistas un poco menos. Pare, polarizada entre el radicalismo popular y el restauracionismo popular, democracia romántica de izquierdas y de derechas, ambos igualmente poco comedidos en la demostración de sus pasiones políticas, era, así, una ciudad atípica. Pero, una moraleja para los entusiastas de la «representatividad» estadística como única base de la generalización y para los que piensan que sólo se puede llegar a conclusiones a gran escala a partir de investigaciones a gran escala, lo ocurrido en Pare resultó, en el transcurso de la década, una excelente predicción de los acontecimientos que estaban por venir, la punta del iceberg de la catástrofe nacional.

Después de las elecciones y, sobre todo, a partir de 1959, cuando Sukarno, acosado, como él mismo lo expresaba en la oratoria que le era característica, como Dante en *La divina comedia*<sup>3</sup> por los demonios del liberalismo, el individualismo, el aventurismo, el faccionalismo, la rebelión y el sistema de partidos, suspendió la democracia constitucional; la política del terror se apoderó de Pare a una velocidad asombrosa. Campesinos sin tierra ocupaban las tierras de las antiguas plantaciones holandesas y resistían por la fuerza a los intentos gubernamentales de expulsarlos, provocando que se volcaran tractores, que las hoces silbaran por los aires y que los disparos sembraran el pánico. Jóvenes musulmanes organizaban centros paramilitares de adiestramiento que eran atacados por jóvenes comunistas. Campesinos aparceros, indignados con el incumplimiento de las leyes de reforma agraria, declaraban que los campos en los que trabajaban eran suyos y desafiaban a los propietarios legales que querían tomar medidas al respecto. Se prohibió el partido musulmán reformista, llevando a los religiosos hacia la derecha; Sukarno se apartaba de los nacionalistas, llevando a los grupos laicos hacia la izquierda. Había manifes-

taciones prácticamente todos los días, cada vez mayores, cada vez más agresivas. Desfiles de militares chillones marchaban sobre las agencias del gobierno. Los funcionarios públicos se refugiaban en sus casas. Las escuelas religiosas eran atacadas. Los distribuidores de periódicos de izquierda veían cómo se destruían sus talleres. «Agitadores de fuera» llegaban de todas las direcciones clamando por la eliminación de los diablos imperialistas o de los infieles desalmados. Se distribuían armas. Se elaboraban listas negras. Se enviaban anónimos.

El miedo y la intransigencia crecían, pues, en tándem, reforzándose mutuamente y afianzando la convicción de que los perdedores irían realmente a perder y los ganadores ganarían irrevocablemente. Cuando finalmente llegaron las masacres,<sup>4</sup> éstas parecían, como ocurre casi siempre en las convulsiones populares –tomas del palacio de invierno, tormentas de Bastillas–, una posdata en una historia escrita mucho tiempo atrás. Si tú eres el líder local del Partido Nacionalista, no sólo sabes que la izquierda te ha marcado para una ejecución festiva, sino que planea usar tu amplia y suntuosa casa para usarla de ahí en adelante como su Kremlin, o, si eres el cabeza de un sindicato campesino comunista, te has tenido que ver a ti mismo exhibido, expuesto a la mirada pública, tu retrato colgando de un edificio, tu nombre en varios muros alrededor de la ciudad; la erupción real de la violencia viene más como un complemento, como un círculo que se cierra, que como un desembocar en algo realmente nuevo. El tan remarcado carácter de final de juego de las masacres, la rapidez y la calma cuasiritual –algunos lo llamaron resignación, otros disociación– con el cual las víctimas se rendían sin oponer resistencia a los verdugos, tenía menos que ver con actitudes culturales o el poder del ejército –aspectos que eran más los medios que la fuerza motriz– que con el hecho de que diez años de polarización ideológica habían llegado a convencer a todo el mundo de que la única cosa que quedaba por ver era por qué lado, como de hecho ocurrió, se decantaría la balanza.

Y, por supuesto, se decantó por la derecha. El fracaso del intento de golpe por parte de la guardia de palacio en Jakarta a finales de septiembre de 1965, un suceso brutal y confuso que todavía no ha sido aclarado, tuvo su repetición en una serie de emulaciones a pequeña escala, pueblo por pueblo, a lo largo de Java y después en Bali, de oeste a este. En todos los lugares se producía la incertidumbre inicial, demorando como mucho uno o dos días para ver en qué dirección se iba a resolver. Entonces, los contendientes se daban cuenta, normalmente en el espacio de unas horas, de cuál era la dirección, siempre

la misma, hacia la que irían las cosas. Entonces se producían las matanzas, que después de un tiempo eran interrumpidas por el ejército. En cada localidad toda la convulsión difícilmente duraba más de dos o tres semanas (en el pueblo de Bali donde vivía ocurrió en una noche, durante la cual treinta familias fueron quemadas vivas en sus casas), ya que al poco tiempo se reprimía o aminoraba y después se desplazaba hacia el este, donde se repetía, hasta que, después de alrededor de cinco meses, la cifra de muertos ascendió a quizás un cuarto de millón, tal vez tres cuartos de millón.

La matanza llegó a Pare a principios de noviembre. El detonante fue el asesinato a cuchilladas de un maestro religioso (con cuyo padre, un líder reformista, había trabajado yo en 1952) cuando hacía una expedición de reconocimiento a una villa vecina, un lugar en donde mi colega Robert Jay había trabajado, para comprobar la veracidad de los rumores sobre un ataque inminente de las milicias de campesinos comunistas. Sus camaradas le vengaron la noche siguiente incendiando un gran número de casas del pueblo que había cometido la ofensa, después de lo cual se fueron produciendo, caso por caso, asaltos de la derecha a la izquierda a lo largo de toda la región. Más que resaltar los incidentes —una crónica escrita o televisada de las atrocidades del día— me gustaría reproducir un relato sobre «cómo era entonces», que me contó el líder del Partido Nacionalista —en 1971 ya retirado, desesperanzado y conduciéndose (o casi) con un dominio aristocrático— al que me refería antes como el líder marcado por la muerte y la expropiación. Omito mis preguntas directas, las cuales simplemente se reducen a las inefables de un psiquiatra «Ah, ¿sí?» y «¿Por qué dice eso?».

Mil novecientos sesenta y cinco fue tan malo aquí como en cualquier otro sitio del país. Los responsables de la mayoría de las matanzas fueron grupos de jóvenes musulmanes. Exceptuando Plosok Klaten (un pueblo periférico cercano a las áreas ocupadas), donde hubo una breve batalla entre los comunistas y los musulmanes, que éstos ganaron rápidamente con la ayuda del ejército, en todas partes los comunistas se rendían, confesaban abiertamente sus planes y eran matados sin oponer resistencia al lado de las tumbas que los musulmanes habían abierto y tenían guardadas para ellos (los comunistas también tenían tumbas preparadas para los musulmanes en caso de que los acontecimientos se decantaran hacia el otro lado).

Ésta fue una actitud extraña, incluso para mí, un javanés que ha vivido aquí durante toda su vida. Al parecer, los comunistas razonaban así: «si me matan, se acabó todo, estará “listo”, “finalizado”, “acabado” (*bèrès*). Pero si me arrestan, entonces sufriré. No habrá comida. Estaré en prisión». Así que aceptaron «el Final» (*puputan*).

Aquí todo el mundo estaba aterrorizado. Habían colgado la cabeza de un líder comunista en el portal de su comité central. A otro lo colgaron del puente que estaba delante de su casa con un cigarro puesto entre los dientes. Todas las mañanas aparecían piernas, brazos y torsos en los canales de riego. Aparecían penes clavados en los postes de teléfono. La mayoría de las muertes eran producidas por cortes en la garganta y heridas causadas por lanzas de bambú.

El ejército reunía a toda la gente del pueblo en la plaza pública, enfrente de la Oficina del Distrito. Les decían que tenían que señalar quiénes eran los activistas y quiénes no. Entonces separaban a los activistas del resto de la población, que regresaba a sus casas, y los ejecutaban o, más a menudo, encargaban a gente de pueblos vecinos que lo hiciesen a cambio de hacer lo mismo con sus víctimas. Eso lo hacía más fácil porque no estabas matando al vecino de la puerta de al lado, era otra persona quien lo mataba por ti.

Hubo un momento en que se extendió el rumor de que la ciudad iba a ser atacada por izquierdistas de Sekoto [el pueblo en el que mataron al maestro religioso]. Llegaron tanques de Kediri (la capital regional) y hubo combates durante toda la noche; a la mañana siguiente todos los de Sekoto habían sido reducidos. Se les preguntó si habían planeado atacar la ciudad y matar a los oficiales locales. Ellos respondieron que sí y dieron detalles. El ejército ejecutó a cinco líderes en la plaza pública y al resto los dejaron ir para que se entendieran con sus vecinos, que los llevaron consigo al pueblo y los mataron.

Todo esto se hizo en un mes, pero fue un mes horrible. No había ni un alma en las calles. Se mataba tanto a mujeres como a hombres pero aunque se saquearon algunas tiendas no se tocó a ningún chino. Ellos no tenían nada que ver; era un problema entre javaneses. La mayoría de los líderes comunistas más importantes en aquella época no eran de Pare, porque el partido movía sus cuadros cada pocos meses, como ocurre con los funcionarios del Estado. Uno de los líderes locales más prominentes –un hombre llamado Guntur– se ahorcó él mismo, pero otros escaparon a las ciudades mayores, donde esperaban pasar más desapercibidos. Los médicos del pueblo no podían curar las heridas de los comunistas porque estaban amenazados de muerte si lo hacían. Mi hermano menor vio cómo mataban a tres personas en la Oficina del Distrito, había mucha gente presenciándolo y él no pudo dormir durante una semana.

Al principio las cosas se podían haber decantado hacia cualquiera de los dos bandos. Cada bando estaba intentado matar primero al otro bando y cuando los comunistas vieron que los musulmanes llevaban ventaja, ellos simplemente lo dejaron. Una vez que las matanzas comenzaron, por parte de la izquierda no hubo resistencia en absoluto. El ejército, que estaba enfadado por los asesinatos del comando mayor en Jakarta durante la época del golpe, simplemente dejó que los jóvenes musulmanes tomaran la iniciativa, al menos durante un tiempo, después del cual impusie-

ron un alto y comenzaron a arrestar a la gente y a llevarla a Buru (una isla prisión en el este de Indonesia) o a algún otro sitio.

Todavía queda un profundo malestar por parte de los amigos y parientes de las víctimas. Pero ahora el anticomunismo es tan fuerte aquí que no se atreven a decir nada; se limitan a esconderlo, como buenos javaneses. Yo mismo ahora soy tan anticomunista como siempre lo fui. Pero el verdadero odio, el asesinar y el ser asesinado, fue una cuestión entre los militantes musulmanes y los comunistas. La gente de Sukarno, como yo mismo, a fin de cuentas éramos simples observadores que permanecían al margen. Como, al fin y al cabo, el propio Sukarno.

Si en 1971, seis años después de estos acontecimientos, todo esto se había convertido en un mal recuerdo, en 1986, veintiún años después, prácticamente se había esfumado de la memoria, quedaba como un resto desgajado de la historia que se evocaba en ocasiones como ejemplo de adónde lleva la política. Los que estaban marcados por haber sido comunistas o haberles brindado apoyo (12 % del electorado, 5 % en la ciudad) no podían votar ni acceder a empleos públicos, pero por lo demás no eran molestados demasiado. En las paredes de las agencias gubernamentales de la ciudad todavía colgaban como viejos ornamentos tradicionales mapas amarillentos donde se señalaba la localización de las casas de los comunistas, incluida la casa en la que yo había vivido entre 1953 y 1954. Militantes musulmanes ya maduros ocasionalmente reflexionaban, especialmente cuando les preguntaba un extraño que los había conocido cuando (ambos) eran jóvenes, sobre cuán cerca estuvieron ellos mismos de haber tenido un cruel final. Pero, en general, la ciudad era como una balsa sobre la cual una vez se abatió una tormenta llevándose todo, hace mucho tiempo, cuando había otro clima.

Para alguien que había conocido Pare antes de la tormenta, parecía que las energías de aquella ciudad habían trocado su papel; de converger en la política habían pasado a dispersarse en el comercio. La conjunción de la Revolución Verde —que en esta parte de Java sólo comenzó a hacerse efectiva a finales de los setenta, una vez que, finalmente, se resolvieron los problemas iniciales de implantación—, por una parte, y el asentamiento de una nueva administración militar —que alrededor de la misma época encontró un estilo operativo compatible con la concepción que tenía de sí como un engranaje de progreso—, por otra, llevó a una comercialización de la vida ciudadana que era al menos tan omnipresente, para no decir obsesiva, como antes lo había sido su politización. Como preocupación dominante absolutamente generalizada, la actitud de prepararse para el juicio final había sido sustituida por la de comprar y vender —una práctica conti-

nua de compraventa, diversa, reticular, que alcanzaba a todas las esquinas de la sociedad y operaba en todo tipo de escalas y grados de extensión. Una agricultura campesina totalmente entregada al mercado debido a una necesidad creciente de entrada de capital, una vida política oficialmente homogeneizada y la sensación subyacente de que ambas, tanto la agricultura como la vida oficial, eran inestables y habían producido el clima y la apariencia de una enorme, bulliciosa y muy activa plaza comercial.

Es fuerte la tentación de tomar este estado de cosas como un punto final, la conclusión de una fase, proceso o desarrollo que ahora sólo se asegura y se expande, pero hay que resistirse a aceptar esta visión. Cuando después de una gran convulsión lo que sucede son meros negocios, surge automáticamente la sensación de que, al final, las cosas marchan sobre ruedas –especialmente para un testigo del antes y el después como yo, si bien puede no ser así para quienes pasaron por todo eso y tienen motivos para pensar de otra manera. Las historias que uno cuenta adoptan naturalmente el modelo «comienzo, medio y fin», un modelo que es menos coincidente con la dirección interna de los acontecimientos que con la experiencia en forma de paréntesis que uno tiene de ellos. Eliminar el paréntesis significa perder de vista al mismo tiempo cómo obtuviste lo que consideras que es conocimiento y por qué crees que lo es.

A comienzos de los sesenta Sefrou, que contaba entonces quizá con mil años de antigüedad, todavía guardaba una forma extraordinariamente definida, incluso para los parámetros de Marruecos, donde todo parece trazado con luz de calcio. Cuando uno se aproxima a la ciudad viniendo de Fez, entonces a treinta kilómetros de distancia y hoy apenas a veinte, subiendo una pequeña ensenada desde el norte, se encuentra frente a la misma escena que había dejado boquiabiertos a una serie de antiguos buscadores de experiencias –Leo Africanus en el siglo XVI, el padre Foucauld en el XIX, Edith Wharton durante la Primera Guerra Mundial– que habían tropezado con lo que uno de ellos (Foucauld) llamó «l'Oasis enchanteresse», y otra (Wharton) «una pequeña y sólida ciudad amurallada con torres angulosas orientadas desafiadoramente hacia el Atlas».<sup>5</sup> La ciudad circundada por el oasis y éste a su vez por las montañas –cal blanca, verde oliva, rocas marrones– daba la impresión de un orden deliberado, cada espacio delimitado por una línea tan nítida que parecía haber sido dibujada con pluma. Parecía que tanto el espacio natural como el hábitat habían sido igualmente diseñados.

Después, al continuar descendiendo hacia la ciudad, el primer efecto era, por lo menos para un forastero, la disolución total e instantánea y, en efecto, así lo parecía durante un momento perturbador, de esa sensación inicial de claridad, equilibrio y composición. Ni la población, en 1961 cerca de veinte mil, ni la distribución de aquel lugar eran en modo alguno simples u homogéneos. Beréberes, árabes, judíos, mercaderes, nobles, hombres tribales, artesanos e incluso algunos colonos franceses (profesores y administradores) que todavía quedaban, circulaban por estrechos callejones, amplias avenidas, bazares anárquicos. Una parte de la ciudad era un laberinto, otra era una cuadrícula, otra un anillo de sinuosas carreteras suburbanas. Había mezquitas, parques, muros almenados, campamentos para las caravanas, baños moros, hornos de barro, cascadas, fuentes azulejadas, ventanas enrejilladas, pistas de tenis, jardines interiores, salas de cine, palacios, escuelas, corrales de ovejas, *jaimas* negras, terrazas de cafés; y en todo momento el sonido de conversaciones rápidas, mayormente masculinas. Un castillo construido por los franceses carente de *Beau Geste* contemplaba todo esto desde lo alto de una colina, un santuario musulmán de cúpula blanca carente de *En Tribu* lo contemplaba desde otra. Cerca de la puerta principal había un cementerio, una piscina, una estación de autobuses, un surtidor de gasolina, una valla publicitaria, un campo de cultivo experimental, una pista para jugar a las bochas, un puesto de portadores, una vieja prisión, una casa de té. A media milla de distancia había una cueva donde los judíos encendían cirios a rabinos míticos.

Como ocurre frecuentemente, estas primeras impresiones –pues es eso lo que en realidad son, y quizá también porque son impresiones más que teorías elaboradas o hechos establecidos–, forman una estructura perceptiva y comprensiva, un murmullo jamesiano de zumbidos y sugerencias que no puede ser descartado hasta más tarde, después de haber sido criticado, desarrollado, ampliado, enjuiciado y conducido a apoyarse en experiencias más precisas. La imagen doble, de claridad desde la distancia y de desorden desde la proximidad, no se disolvió durante los aproximadamente veinticinco años que estuve trabajando de forma intermitente sobre Sefrou y su distrito circundante (otras setenta u ochenta mil personas, divididas en docenas de «fracciones», «tribus», «círculos» y «confederaciones»); en realidad se convirtió en mi principal concepción de cómo las cosas estaban ocurriendo: una tensión creciente entre una forma urbana clásica que Ibn Jaldún hubiera encontrado familiar, y una vida urbana bulliciosa y diversificada que se movía en todas las direcciones atravesando sus líneas incisivas. Un lugar donde no ocurría nada de-

masiado espectacular y que permanecía agreste, periférico y bastante tradicional, poco a poco, despreocupadamente, salió instructivamente fuera de control.

En 1963 este proceso ya había comenzado, pero sólo incipientemente. La vieja ciudad amurallada, con su «casbah» satélite debajo montando guardia, y su «mellah» judío abierto en su centro, todavía dominaban la escena. Fuera de las murallas, bajo dirección francesa se habían construido unos pocos «barrios para nativos» con las esquinas angulosas y las calles rectilíneas. Durante el Protectorado había crecido también una pequeña villa residencial con piscinas y árboles frondosos; y a lo largo de la avenida principal habían aparecido algunas tiendas con escaparates. Pero el lugar todavía era la típica *medina* de libro de texto: un laberinto-fortaleza circundado por cuidadas hileras de olivos, habitado por árabes profundamente urbanos que permanecían allí desde hacía mucho tiempo y por judíos profundamente urbanos (todavía quedaban tres mil de ellos, de un máximo de cinco o seis mil que habían llegado a ser) que posiblemente estaban en el lugar desde hacía más tiempo –algunos de ellos decían que desde el Éxodo.

En 1986, la vieja ciudad se veía empequeñecida por la construcción en sus alrededores de nuevos barrios que se extendían tosca e irregularmente en todas las direcciones. Los franceses y los judíos («nuestras cabezas y nuestros bolsillos», como con cierta ironía los llamaban los árabes) habían partido, pero había casi el triple de población, en su inmensa mayoría inmigrantes beréberes del campo. Casi el 80 % de la población adulta no hacía ni veinte años que vivía allí, y dos tercios no hacía ni diez años. El área construida se había cuadruplicado. La mitad de las hileras de olivos habían desaparecido bajo los edificios y el resto llevaba el mismo camino. Casi no parecía el mismo lugar.

Durante las primeras fases de nuestro trabajo allí la complejidad interna del lugar parecía razonablemente bien contenida dentro de un cuerpo de costumbres, clases e instituciones hasta cierto punto ordenado. Todavía era posible dividir la población en grandes grupos más o menos reconocibles y la vida continuaba, si no de acuerdo con un plan, sí al menos siguiendo líneas discernibles. Había una élite enraizada en el lugar, un puñado de familias árabes del «viejo Sefrou» que prácticamente habían monopolizado el poder social, económico y religioso desde mucho antes del Protectorado. No superaban el 2 % de la población y controlaban tal vez el 50 % de la tierra del oasis, propiedades que también habían extendido a la zona rural. Había un pequeño número de administradores reales, casi todos ellos llevados

allá desde algún otro sitio por un corto periodo de tiempo, que llevaban a cabo las funciones cotidianas del gobierno, que en la práctica consistían en transmitir regulaciones, otorgar permisos, atestiguar contratos y arrestar a gente. El relativamente poco numeroso grupo de inmigrantes rurales se había establecido en el barrio judío abandonado. Los propios judíos se habían trasladado fuera de las murallas. Los barrios residenciales eran discretos, los comercios eran moleculares y los bazares estaban especializados. La inmensa mayoría de la población, los judíos incluidos, era arabófona, había nacido en la ciudad, estaba empleada de una u otra manera, normalmente compleja, en actividades relacionadas con el comercio. Había media docena de mezquitas, dos o tres sinagogas, un juzgado de la *shariah* y una iglesia católica. A pesar de toda esta ruidosa confusión, parecía un lugar apropiado para ser estudiado.

Y así fue, por un tiempo. La tradicional alianza entre una pequeña élite atrincherada en el poder local y un grupo todavía más pequeño de cargos protegidos por las armas como *caids*, *pashas*, *sheikhs* y *qadis*, directamente dependientes de la autoridad central, hacían de la política un asunto bastante elemental y simple. Durante un corto periodo después de la consecución de la independencia, que implicó cierto grado de actividad guerrillera en los alrededores de Sefrou, apareció una corriente de agitación partidaria –musulmanes y populistas en un lado, marxistas y populistas en el otro– que amenazaba ligeramente esta alianza y el estilo de gobierno de sables que representaba. Pero, especialmente después de que Hasán II consolidara su posición, el *statu quo* fue rápidamente restaurado. En los años sesenta y durante la mayor parte de los setenta, Sefrou no sólo parecía una medina clásica de estilo marroquí, un oasis encantado que desafiaba al Atlas; en gran medida, se comportaba como tal.

Para una mentalidad profesional que buscaba las estructuras, la ciudad se dividía demasiado fácilmente en partes y subpartes. Estaba el sistema residencial: una docena de barrios, cada uno con su nombre, su representante, su puerta, su horno público, su fuente pública, su baño público y su casa de culto pública, cada barrio seccionado por vecindarios entrecruzados por callejuelas, también con su nombre y su representante, y dominados por una u otra de las viejas familias. Estaba el sistema económico: el comercio y el sector artesanal que se concentraban alrededor de la gran mezquita en el centro de la ciudad vieja, casi apartándola de la vista, o se extendían en mercados semanales de campesinos más allá de las murallas; y en el sector agrícola los jornaleros de la oliva y los plantadores de trigo, mayormente aparceros, desarrollaban sus actividades en el oasis. Los sectores comer-

ciales más importantes, incluyendo la agricultura, estaban agrupados en «gremios», los «gremios» estaban encabezados por los «jefes de gremio», y los «jefes de gremio» estaban presididos por una especie de juez comercial. Estaba el sistema religioso: mezquitas, escuelas coránicas, el juez de la *shariah*, una fundación religiosa mortuoria a la que pertenecía la mayoría de los propietarios de comercios y gran parte de los propietarios agrícolas, y las homólogas judías de todas ellas. Estaba el sistema de parentesco: el típico sistema patrilineal, patrilocal y patriarcal; una diferenciación sexual profundamente marcada, los matrimonios pactados, el precio de la novia, la herencia divisible, el divorcio fácil. Estaba el sistema político: los oficiales del gobierno, un consejo municipal, varios tipos de tribunales, varias clases de asociaciones, varias formas de policía. La ciudad no sólo era adecuada para una monografía: ella misma se dividía en capítulos.

Hacia 1986, con el proceso acelerado de cambios, esto ya no era así. Incluso la imagen inicial del ordenamiento urbano parecía ya una historia propia de pupitre de escuela; en realidad las fases anteriores de nuestro trabajo allí habían consistido precisamente en mostrar, con cierta determinación, que éste era el caso: los barrios eran multiformes, los «gremios» no eran realmente «gremios», y el «juez del mercado» era un título en busca de una ocupación; el parentesco funcionaba de forma bastante diferente en la práctica que en la teoría; las mujeres tenían formas de cruzar los límites y persuadir a los hombres, la conducción del poder no se hacía usando los canales dispuestos para ello; no todas las hermandades parecían lo que verdaderamente eran. Pero la cuestión es que ya no es posible, ni siquiera para el antropólogo más metódico, fijar la vista en la forma y la coherencia, volver a contar otra vez ese tipo de historia. Las partes son pedazos, el todo es un ensamblaje, y las grandes categorías de la etnografía comparativa parecen toscas y deformadas.

Cuando uno intenta comprender cómo se constituyó esta condición, uno tiende instintivamente a buscar no los eventos críticos –el incidente factual es difícil de discernir– sino la estadística elocuente.<sup>6</sup> Hay muchos candidatos: el crecimiento de la población (200 % en veinticinco años); el islamismo creciente (80 % de musulmanes en 1960, 100 % en 1986); «desalfabetización» (un cuarto de los adultos alfabetizados en 1960, 10 % en 1986); el «derribo de las murallas» (90 % de la inmigración desde 1912 se ha dado en las últimas dos décadas); explosión de los precios del suelo residencial (100 % entre 1960 y 1970). Pero quizá la estadística más elocuente sea el cambio en la relación población rural-urbana en el distrito de Sefrou (en dos mil kilómetros cuadrados, Sefrou, con diez kilómetros cuadrados, es la única

ciudad con un tamaño significativo): uno a cuatro en 1960, uno a uno en 1986. Las aldeas desiertas, la hiperurbanización, el abandono de la tierra, el éxodo rural, el agrocapitalismo, el atractivo de las luces brillantes; como quiera que se le llame o cualquier cosa que se le atribuya, la avalancha hacia Sefrou ha sido masiva, sin descanso, rápida y, a no ser que algo verdaderamente muy extraño ocurra, irreversible.

También ha sido un proceso muy desorganizado, y no meramente por la avalancha. La ciudad está dividida, y así es percibida, entre los habitantes antiguos, los «de Sefrou de verdad» como ellos se llaman, y los inmigrantes recientes, «forasteros», como todos, incluso ellos mismos, los llaman. Los primeros están descontentos con el presente porque no es el pasado, los segundos están descontentos porque no es el futuro. Para los habitantes antiguos de la ciudad, ésta se está convirtiendo en una villa enorme y deformada, y su mundo en un mundo acorralado. Los inmigrantes la ven como una ciudad atrincherada, como una red impermeable de privilegios administrativos, indiferente a sus intereses y hostil a su presencia. Una lucha de poder, una guerra de clases y, lo más persistente de todo, un choque cultural: una sociedad urbanizada que intenta resistir una avalancha del campo que intenta introducirse.

Para un observador (aunque no sólo, y ni siquiera de manera especial, para un observador) el resultado es el de una claridad y un diseño que constantemente se ven oscurecidos por caos repentinos. La vieja ciudad, decaída e inactiva, ha sido absorbida por el entramado urbano, los bazares se han hecho difusos y ya no están especializados, la vida política es al mismo tiempo menos compacta y menos directa, la religión ha perdido su definición y ha concentrado energías en torno a sí, las mujeres salen de casa para trabajar. Inevitablemente, la sensación que uno tiene es la de estar continuamente juntando imágenes ordenadas y volviéndolas a separar justo en el momento en que parecía que más o menos habían encajado; que la tensión entre una tradición urbana que dista de estar muerta (y en cierto sentido, ciertamente se está revitalizando, puesto que sus descendientes se reagrupan para defenderla) y una vida urbana que sobrepasa las categorías de la tradición es permanente, crónica y obviamente no resoluble; que, ocurra lo que ocurra en el futuro, uno nunca volverá a ver esa imagen cincelada desde lo alto de la carretera de Fez, ni siquiera aquellos títulos de capítulos de los años sesenta. Esto nos sitúa, ya sea como escribientes, analistas, jueces o cronistas, en una posición equiparable a tantos otros elementos del lugar que han cambiado. En la misma medida en que no es posible escapar a los límites temporales del conocimiento etnográfico, tampoco es posible eludir su me-

diación situacional, las consideraciones y razones que uno intenta imponer, y es quizá incluso más irresponsable fingir hacerlo.



Éstos son los hechos. O, al menos, así los he contado. Las dudas que puedan surgir, en mí o en los lectores, sólo parcialmente estarán relacionadas con la base empírica sobre la cual se apoyan estos relatos u otros semejantes. Siendo como son los cánones de la «prueba» antropológica (mímesis de procedimientos rígidos como si de mecánica o fisiología se tratara), lo que deberíamos preguntarnos es cómo frecuentemente se hacen explícitas tales dudas y, en la medida en que lo sean, cómo son más frecuentemente disipadas. La notas a pie de página ayudan, las citas textuales más todavía, los detalles impresionan, los números normalmente convencen. Pero, al menos en antropología, todo ello no pasa de ser algo así como una ayuda subsidiaria; necesarios, por supuesto, pero insuficientes, no son el centro de la cuestión. El problema –la rectitud, la justificación, la objetividad, la verdad– radica en otros ámbitos, bastante menos accesibles a las destrezas del método.

En parte el problema está en saber en qué consisten exactamente esos grandes ideales (¿contra qué se supone que nos protege la «objetividad»? ¿la pasión?, ¿el relativismo?, ¿el intuicionismo?, ¿el prejuicio? ¿Qué es lo que recomienda la «rectitud»? ¿precisión?, ¿fidelidad?, ¿autenticidad?). Pero, de manera más crítica, el problema reside en el funcionamiento de discursos que están prescritos para funcionar. ¿Cómo, si no, puede ser que partiendo de experiencias momentáneas y eventos presenciados a medias uno acabe, como suele ocurrir, con hechos formados, escritos, pormenorizados? Parece que esto ocurre principalmente por medio de una especie de ensamblaje de figuras sintéticas que vamos haciendo a lo largo del camino: imágenes construidas que nos dicen cómo se conectan las cosas. Decidir, y es eso de lo que se trata, presentar a Pare como un enfrentamiento político y pintar a Sefrou como un paisaje moral, pone de por sí las bases del mundo que mi descripción describe. Cualquier cosa que fuere la realidad, aparte de lo existente, lo que nos queda de ella (diferencia polarizada, brutalidad coreográfica, comercio obsesivo, forma planificada, avalancha migratoria, contornos sociales difusos) procede inevitablemente del estilo que usamos para hablar de ello.

La cuestión es: ¿de dónde procede el estilo que usamos para hablar sobre ello? De nuevo, la respuesta preferida es que procede de lo que, con nuestros ojos bien abiertos, nuestros intereses apartados y nuestros métodos en pleno funcionamiento, encontramos frente a nosotros. Las

cosas son lo que son y no son otra cosa; los conflictos son conflictos, los paisajes son paisajes. Se pueden inventar las concepciones –creencias, visiones, versiones, juicios– o tomarlas prestadas de otros, derivarlas de teorías; pueden incluso aparecer en sueños o se pueden extraer de poemas. Pero lo que autoriza su uso es la forma en que las cosas están. La tarea fundamental consiste en contarlos tal y como es.

Bien, supongo que sí; ciertamente no quisiera intentar defender lo contrario. Sin embargo, es dudoso que esta forma de mirar las cosas (ideas reunidas en la cabeza, cosas que subsisten en el mundo, y estas últimas recortando las primeras hasta llegar al tamaño adecuado) pueda ser de mucha utilidad para entender cómo se construye el conocimiento en el trabajo antropológico. Preguntarse si Pare es realmente una sucesión de disputas, o si realmente Sefrou es una forma en disolución, equivale un poco a preguntarse si el sol es realmente una explosión o si el cerebro es realmente una computadora. La cuestión es: ¿qué dices al decir determinada cosa?, ¿en qué te convence? Existen otras posibilidades –el sol es una caldera, Sefrou es una algarabía; Pare es un baile, el cerebro es un músculo. ¿Qué tiene de bueno la mía?

Lo que las promueve, o lo que las desaconseja en caso de que sean defectuosas, son las imágenes que se desarrollan a partir de ellas: su capacidad de producir relatos que se conectan con otros relatos que tratan sobre otros asuntos, ampliando sus implicaciones y profundizando su alcance. Siempre podemos echar mano de algo más que haya ocurrido, otra experiencia momentánea, otro acontecimiento a medio presenciar. Con lo que no podemos contar es con que tendremos algo útil que decir sobre ello. No corremos el peligro de agotar la realidad; el peligro constante es el de agotar los signos, o al menos dejar morir en nosotros los viejos signos. En antropología, el carácter de «en pos de los hechos», *ex post*, «los surcos de la vida», que adquiere generalmente la conciencia –la conjetura primero, la formulación a continuación– aparece como un esfuerzo continuo de concebir sistemas de discurso que más o menos puedan dar cuenta de los acontecimientos que están ocurriendo.

Lo que producen y estudian los antropólogos que creen, como todavía hacemos la mayoría de nosotros, estar describiendo cosas que son realmente ciertas, son sistemas de construcción de discursos –estructuras de representación dentro de las cuales lo que está ocurriendo se plantea en forma de aserciones o argumentos, revestidos con evidencias. Es a este tipo de sistemas, estructuras, configuraciones de signos, formas de decir, y no al poder liberador de la realidad, de cuyos secretos únicamente participan los profetas, al que propiamente podemos dirigir las dudas y las objeciones. Mi relato de las dos ciuda-

des no ha sido diseñado meramente en orden a establecer la diferencia; ha sido diseñado en función de una utilidad interpretativa. Comenzando por el lugar desde donde me vi obligado a comenzar, los acontecimientos locales, quiero ahora, libre de su presión inmediata, desarrollar una forma de hablar sobre asuntos que trascienden y engloban tales acontecimientos y que posteriormente se plegarán sobre ellos—elaborar un lenguaje de contraste significativo que pueda, como dije arriba, dar algún tipo de sentido a los torbellinos y confluencias por entre los cuales he estado tropezando torpemente a lo largo de los años.

Para un etnógrafo todo es cuestión de una cosa que conduce a otra, y ésta a una tercera, y ésta a otra que apenas conoce. Más allá de Pare y Séfrou, a su alrededor, detrás, delante, contemplándolas desde lo alto, hay una enorme cantidad de —¿cómo llamarlo?: ¿prácticas, epistemes, formaciones sociales, realidades?— que están relacionadas con estas ciudades, y que deben tener un lugar en cualquier proyecto que quiera obtener, a partir de hurgar en ellas, algo más que información rara. Por muy difícil que sea comenzar este tipo de discurso, es incluso más difícil ponerle un punto y final.

Uno trabaja *ad hoc* y *ad interim*, ensamblando historias de miles de años con masacres que duran tres semanas, conflictos internacionales con ecologías municipales. La economía del arroz o las olivas, la política de la etnicidad o la religión, el funcionamiento del lenguaje o la guerra, se han de soldar de alguna manera en una construcción final. Y también la geografía, el comercio, el arte y la tecnología. Inevitablemente, el resultado es insatisfactorio, torpe, trémulo y deforme: un gran artilugio. El antropólogo, o al menos el que desea complicar sus artilugios y no los da por terminados una vez que los construye, los va reparando irregularmente y sin tener un rumbo fijo, conforme le dicta su buen juicio. Es como Tom Swift de Richard Wilbur, montando los dirigibles en el jardín de su casa, cuando el tiempo acompaña.<sup>7</sup>

## CAPÍTULO 2

### PAÍSES

El mundo se divide en países. Aparte de los polos y los océanos, de unas pocas islas en el Pacífico, el Caribe y el Atlántico sur, el Vaticano, la zona del Canal, Gibraltar, hasta el momento también el Banco Mundial, hasta 1997 de Hong Kong, y hasta 1999 de Macao, prácticamente no hay ningún pedazo de tierra en el globo que no esté incluido dentro de una extensión de espacio limitado y continuo llamado la República de esto, la República Popular de aquello, la Unión, el Reino, el Emirato, la Confederación, el Estado, el Principado de aquello otro. Estas superficies están separadas (un pedazo de tierra no puede pertenecer a dos países), son categóricas (una extensión de tierra o bien pertenece o bien no pertenece), son exhaustivas (no hay una extensión que no pertenezca a alguien) y, ahora que Pakistán y Bangladesh son dos, forman un todo ininterrumpido. Las disputas que tienen lugar en torno a sus definiciones rectilíneas –Irlanda del Norte y el Sahara Occidental, el sur de Sudán y el Timor Oriental, los problemas de coordinación motriz de los territorios redivididos que componían la antigua Unión Soviética– no obstan para que tengamos, hasta la fecha, un mapa definitivo. Definitivo no en el sentido de que nunca cambia; Rand McNally tiene que poner en marcha una nueva edición casi todos los días, estos días. Es definitivo en el sentido de que, a pesar de los cambios, está formado por «países» habitados por «pueblos» e identificados con «Estados», es decir, con «Estados-nación».

Por supuesto, no fue siempre así, y para la mayor parte del mundo ha sido así sólo a partir de una fecha reciente. La variedad de imperios, culturas, regiones, ligas comerciales, ciudades-Estado, condominios, dependencias, protectorados, puertos libres, territorios inexplorados, dinastías sin límites definidos, mandatos y colonias semisoberanas que están dispersas por cualquier atlas histórico (Transilvania, India Oriental, el Turkeistán, el Congo, Tánger) acabaron de desaparecer ayer, y el prudente arqueólogo británico que tituló un libro sobre antigüedades hindúes *Five Thousand Years of Pakistan* no estaba mirando hacia atrás, sino a los lados. No se puede escribir una historia de «Marruecos» o de «Indonesia» (el primer término nace en

el siglo XVI a partir del nombre de una ciudad, el segundo en el siglo XIX a partir de una clasificación lingüística) que vaya más atrás de los años treinta del presente siglo, y no porque los lugares o los nombres no existieran con anterioridad, ni tampoco porque no fueran independientes, sino porque no eran países. Marruecos era dinastías, tribus, ciudades y sectas, y después *colons*. Indonesia era palacios, campesinos, puertos, jerarquías y, posteriormente, *indische heren*. No formaban todavía polígonos coloridos.

En ambos países, la aparente finalidad de su proceso de formación, como más o menos se presenta a la luz de nuestros días, impide en gran medida tomar conciencia, incluso para quienes saben algo de historia, de que en realidad su existencia es muy reciente. Para la gente que vive allí, ahora llamados ciudadanos, y para los que no viven pero van allí como turistas, diplomáticos, hombres de negocios, periodistas, residentes extranjeros, espías o antropólogos, la extensa neblina de la identidad cartográfica (hasta la oveja parece marroquí e incluso los volcanes parecen indonesios) hace difícil recordar que los lugares son accidentes y que sus nombres son ideas. La ciudadanía aparece como algo nuevo, al menos para los ciudadanos, pero la identidad no: no siempre hemos tenido un Estado, o hemos tenido demasiados; pero, si no desde siempre, al menos desde Barabudur y el *paddy*,\* desde las invasiones de los árabes y el islam, siempre hemos sido nosotros.

Esta disposición –no totalmente absoluta, pero casi– a ver la cultura, la geografía, la política y el yo dentro de los espacios demarcados de un mapa definitivo, como una cuestión de países, lleva a una concepción del pasado como un prólogo y del futuro como un *dénouement*, a una visión de la historia con un sujeto permanente. Esto no es exactamente *whiggism* aunque la dirección del tiempo apunta ciertamente hacia arriba, y la sensación de progresar desde un pasado oscuro hacia un presente menos oscuro es muy fuerte. Tampoco es mero presentismo, aunque la forma en que las cosas son ahora mismo determina la percepción casi totalmente. Se trata más bien de lo que se podría llamar la ilusión del esencialismo. Entre las infladas categorías de los tipos de régimen –feudalismo o colonialismo, capitalismo tardío o sistema mundial, neomonarquía o militarismo parlamentario– hay una esencia omnipresente, una profunda marroquinidad, una íntima indonesidad, que luchan por obtener reconocimiento.

A este tipo de concepción de las cosas se le suele denominar nacionalismo. No tiene nada de malo pero es menos preciso de lo que

\* *Paddy*: Pájaro de Java (*Padda oryzivora*), símbolo nacional. (N. del T.)

parece, otra categoría agrandada que agrupa lo inagrupable y difumina distinciones sentidas internamente. Cada esencialismo tiene su propia forma de esencia, y probablemente nadie que vaya a Marruecos o a Indonesia para conocer cómo van las cosas por allí los confundirá al uno con el otro ni se satisfará con banalidades elevadas acerca de la humanidad común o la necesidad universal de autoexpresarse. Entrar dentro de un país, virtualmente cualquier país, pero ciertamente en éstos, es una experiencia lo suficientemente palpable como para sentirla a flor de piel, lo suficientemente penetrante como para sentirla incluso por debajo de la piel.

La dificultad radica en articular esa experiencia, haciéndola accesible a una visión general. El impresionismo, invocar camellos y minaretes, terrazas de arroz y sombras chinas, produce una visión de las cosas que es propia de una postal. El empirismo, una colección de detalles culturales, produce un listín telefónico etnográfico. Y el tematismo, grandes sentimientos e ideas, produce una ópera histórica. No obstante, Marruecos, la Rivera Sur, tiene algo de póster, e Indonesia, tres mil islas (catorce mil si contamos las rocas emergidas) y tal vez doscientos idiomas, es un poco como una lista de teléfonos, y ambos, nunca demasiado estables por mucho tiempo, son óperas históricas. Estas imágenes, vulgares y reduccionistas como son (y no son las peores: el fanatismo marroquí y la Indonesia de ensueño son seguramente aún peores), constituyen el punto por donde nos vemos obligados a comenzar cuando nos paramos a pensar en dónde estamos; y después, después de los hechos, nos esforzamos por sustituirlas por algo un poco menos sintético, un poco menos externo y un poco menos cargado y tendencioso.

Cualquiera que desee hablar de los dos países en el mismo discurso se encontrará inevitablemente con la complicada cuestión de la similitud y la diferencia.<sup>1</sup> No hay duda de que son diferentes. Hacia 1989 Indonesia tenía siete veces la población, cuatro veces la extensión, cuatro veces el Producto Interior Bruto, tres quintos de la urbanización, el doble de la tasa de crecimiento, un poco menos de la mitad de la renta per cápita, cuatro veces el comercio exterior y el doble de la tasa de escolarización de Marruecos. Marruecos fue colonizado por franceses y españoles durante cuarenta años; Indonesia fue colonizada por los holandeses durante cerca de trescientos cincuenta años. Marruecos es caluroso, seco y afrolitoral, expuesto a las tormentas del Atlántico y a las del Sahara; Indonesia es un archipiélago malayo húmedo y caluroso, mojado por los vientos asiáticos durante la mitad del año, secado por los australianos durante la otra mitad del año. Indonesia tiene petróleo y Marruecos no; Marruecos tiene

fosfatos e Indonesia no. Trigo, olivas, naranjas y algodón; azúcar, arroz, café y caucho. Velos y *sarongs*\*, carreras de caballos y ballet. El beso en el anillo, el movimiento horizontal de la cabeza.

Pero también existen similitudes importantes. Ambos son islámicos. Marruecos prácticamente en su totalidad, Indonesia predominantemente. Ambos emergieron, después de una crisis aguda del poder e influencia europeas durante la Segunda Guerra Mundial –la ocupación japonesa y el colaboracionismo del gobierno de Vichy– de una revolución nacionalista larga y amarga; la de Indonesia más popular, la de Marruecos un poco más restringida a algunos sectores. Ambos tenían (hacia 1989) aproximadamente la misma esperanza de vida, la misma estructura productiva, la misma tasa de crecimiento demográfico, la misma proporción del servicio de la deuda, el mismo nivel de inflación, la misma ratio de superávit exportador en relación al PNB, y el mismo consumo de calorías per cápita. Ambos son civilizados desde hace un milenio, están continuamente hostigados por Occidente desde hace quinientos años, y, tal como van las cosas en lo que el Banco Mundial (de donde se han extraído todos estos datos) denomina «países en vías de desarrollo con un ingreso medio-bajo», son políticamente estables desde hace veinticinco años. Ambos tienen minorías inasimilables, o al menos inasimiladas. Judíos en un caso, chinos en el otro. No son países ricos, miserables, marxistas o democráticos; hasta ahora ninguno de los dos está demasiado excitado en lo que a asuntos religiosos se refiere.

Describir qué es exactamente un país, caracterizarlo como realidad social con una forma y una fuerza determinadas es, pues, un asunto más complicado de hacer que lo que sugieren las estadísticas, figuras y diagramas, las imágenes en los mapas definitivos o la facilidad monográfica con que hablamos sobre la agricultura marroquí o la cocina indonesia, la alfombra marroquí o la burocracia indonesia. Objetos físicos e ideas abstractas a un tiempo –extensiones dentro de unos límites, variadamente permeables; grandes signos con múltiples lecturas– resisten a toda reducción hecha en un sentido o en otro: ya sea en términos de un lenguaje nominalista de signos materiales («la agricultura marroquí es la agricultura en Marruecos») o en términos de un lenguaje platónico de formas ideales («la cocina indonesia es cocina con un espíritu indonesio»). Como cualquier otra construcción –una alfombra, una burocracia, un campo, una comida o los esfuerzos del viajero profesional por describir dónde ha estado– sólo se

\* *Sarong*: paño de algodón o de seda que los hombres y las mujeres malayas e indonesias llevan amarrado a la cintura o al tórax a modo de falda. (N. del T.)

puede comprender un país si atendemos a cómo ha sido construido, de qué está hecho y qué tipos de usos puede llegar a tener.



Escoger un término tan difuso e indefinido como el de «país» (*blad* en árabe, *negeri* en indonesio) en lugar de términos de uso más extendido y tan densos y cargados, y frecuentemente bastante sesgados, como los de «Estado» (*dawla, negara*), «nación» (*umma, bangsa*), «patria» (*waṭan, tanah air*) o «Estado-nación» (para el cual por razones evidentes no hay un equivalente directo en ninguna de las dos lenguas) como la palabra que está detrás de las expresiones «Marruecos» e «Indonesia», como su referente más profundo y generalizado, es más que una elección semántica banal. Implica poner en tela de juicio la adecuación de la manera que tenemos de pensar en ellos como regímenes débiles dominando pueblos todavía amorfos, y proponer otra: paisajes históricos cubiertos de política.

Lo primero que llama la atención de Indonesia (sobre todo lo que más me chocó cuando vagaba entre el caos de los ministerios, agencias, institutos y estaciones de policía en Jakarta) es el carácter improvisado del presente, un producto genuino del colapso del colonialismo; y lo primero que llama la atención de Marruecos (contemplando las reliquias ozymandianas de Rabat y sus imitaciones *arab-nouveau*) es que es un anacronismo: un principado renacentista que, valiéndose de la astucia y la buena suerte, se las ha arreglado para durar hasta el siglo xx. En un segundo momento (después de un extenso periodo posterior al encanto de las capitales) lo que llama la atención es que estos juicios son falsos. Y esto nos lleva a considerar por qué tantos analistas, indígenas y foráneos, y seguramente uno mismo, continúan viéndose tan fuertemente atraídos por ellos. No hay muchos libros dedicados exclusivamente a estos países (*Indonesia: The Possible Dream; Le Fellah Marocain: Défenseur du Trône; Revolt in Paradise; The Commander of the Faithful*) que no vean Indonesia ya sea llevando a cabo una revolución popular o traicionándola, y hay incluso menos que no vean a Marruecos a través del prisma de su rey.<sup>2</sup> Hay algo en la forma en que estos lugares se presentan a sí mismos, ante sí mismos y ante los demás, así como en la forma en que los contemplamos y en las esperanzas que depositamos en ellos, que confunde sistemáticamente.

En parte, esta preferencia por las historias en torno a la autoridad –los contoneos y los giros de la revolución inacabada, las estratagemas y maniobras defensivas de la monarquía– es en los dos países una consecuencia de la turbulenta historia poscolonial. La continua sucesión de

revueltas regionales, levantes urbanos, asesinatos fallidos, golpes de Estado abortados en el último momento (atentados aéreos y almuerzos tiroteados), así como las irrupciones impulsivas de estos países (la Marcha Verde, el enfrentamiento con Malaysia) en la política internacional, han generado un intenso interés por parte de prácticamente todo el mundo –los de fuera intentando interferir, los de dentro intentando arreglárselas–, no con respecto a si el centro puede resistir, sino en relación a en qué consiste de hecho el centro. Si, como se supone, el Estado dirige al país, ¿qué es lo que, podemos imaginar, dirige al Estado?

Sin embargo, aquí hay implicadas más cosas que el simple deseo de leer hoy los titulares de mañana, y tal vez de reescribirlos. La idea de que hay muchas cosas (en realidad, prácticamente casi todo) que dependen de los melodramas efímeros de la política visible –¿quién es el favorito del rey?, ¿cuál es su valor?, ¿dónde están los revolucionarios?, ¿qué planes están urdiendo?– surge de un error aún más profundo, más ofuscador incluso, que consiste en desconectar al poder de las condiciones de su génesis o de las inmediateces de su aplicación, hasta convertirlo en una fuerza unitaria y abstracta que únicamente se define –como el *glamour*, la magia o la concepción popular de la electricidad– por sus efectos. Las élites lo monopolizan, las masas están privadas de él; el centro lo empuña, la periferia lo resiste; las autoridades lo blindan, los súbditos se esconden de él. Pero lo que verdaderamente es, permanece inexplicado.

Y permanecerá inexplicado mientras las únicas preguntas que formulemos sean dónde reside y contra quién se dirige –la fijación tanto de la derecha, preocupada por apoyarlo, como de la izquierda, interesada por desplazarlo hacia otro lugar– en vez de preguntarnos qué otros aspectos, además de la vida oficial, las armas y el ejercicio de la voluntad, lo han conformado. La formación en Marruecos, a lo largo de once siglos, de un enorme laberinto de lealtades personales, rivalidades, conspiraciones y traiciones a partir de una nube de jefes tribales, juristas religiosos y mercaderes ambulantes, descendientes del Profeta y héroes populares carismáticos, y el agrupamiento en Indonesia a lo largo de quince siglos de un vasto conglomerado de pueblos, comunidades, religiones, lenguas, hábitos y formas de vida dentro de una supercultura ideológica, tienen más que decirnos sobre la naturaleza de estos países que los relatos sobre el Leviatán y las historias de fortunas súbitas de las celebridades políticas. Los Estados son tan heterogéneos, tan localmente contruidos y tan distintivos como lo son las literaturas, y no menos originales.

Marruecos, una vez que miramos más allá de su autopresentación absolutista, es y ha sido siempre no un monopolio despótico, sino un

campo irregular de micropolíticas pequeñas, diminutas, restringidas a los microambientes que componen el accidentado interior de Marruecos –montañas, estepas, platós, litorales, desiertos, oasis, piedemontes y llanuras aluviales–, y que alcanzan los rincones sociales más estrechos e íntimos: familias, vecindarios, mercados, tribus. Lo que yace en la base de todo son las relaciones inmediatas, cara a cara, de dependencia negociada, entre personas que se conocen personalmente, lo que algunas veces se denomina patronaje, otras clientelismo, y lo que los marroquíes llaman *şedq* (que significa al mismo tiempo «lealtad», «confianza», «amistad» y «sinceridad»). Cuando se entra en relación con instancias mayores se hace por medio de relaciones similares, igualmente inmediatas e interpersonales.

Al contrario, en Indonesia, dividida en islas y no en paisajes,<sup>3</sup> las unidades son (y han sido siempre) pueblos –*suku*, *suku-bangsa*–, el medio transmisor de una ideología de identidad general en un país que aspira a ser una nación de naciones. Hay que juntar javaneses, dyaks, dani; musulmanes, hindúes, cristianos; malayos, chinos. Y lo necesario es juntarlos en una historia que los convenza de que están, por destino y por naturaleza, políticamente juntos.

Sin embargo, ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de diferencias? Organizar el análisis (tal vez sea una simple evocación, un relato sobre lugares) en torno a un contraste general, incluso uno tan manifiesto y estable como es el del *şedq* y el *suku* –un país que se mantiene unido, en el grado en que consigue mantenerse, por extensas redes de lealtad privada, y otro que mantiene su unidad, y no de forma más estable, a través de una ideología de unidad cultural– es levantar la sospecha de que si los polos elegidos hubiesen sido otros, entonces se hubiesen planteado otras oposiciones, otros fenómenos hubiesen ocupado nuestra atención y hubiésemos llegado a distintas conclusiones. Y así hubiese sido. Y si estas oposiciones alternativas hubiesen sido bien elegidas y se hubiesen trabajado con cuidado, habrían tenido su interés.

Pero no es lo mismo una diferencia que una dicotomía. La primera es una comparación, establece una relación; la segunda es una aseveración, aísla. Las disimilitudes entre Marruecos e Indonesia no clasifican a estos países en tipos absolutos, el equivalente sociológico a los tipos naturales; éstas se reflejan mutuamente, se estructuran y se clarifican recíprocamente. O al menos a mí me parece que así lo hacen. Aprendí más sobre Indonesia cuando, sacudido por los disturbios de la mitad de los años sesenta, decidí que era menos arriesgado trabajar en Marruecos, que si hubiese vuelto entonces directamente a In-

donesia. Y aprendí más sobre Marruecos cuando retorné, no sin cierta trepidación, a Indonesia, después de que las cosas se hubiesen calmado en los setenta, que si me hubiese confinado de allí en adelante en el Norte de África, tal como estuve tentado de hacer una vez que comencé a sentirme cómodo y seguro en otra civilización. Yendo de una sociedad a otra, de una historia a otra, de una cultura a otra, de un Estado a otro, mirando primero en un sentido, después en otro, así formé mi visión de cómo estos países se hicieron como tales países. Por lo tanto, parece natural, y también cándido, presentarlos así. Contraponer casos contrapuestos.

¿Por qué, entonces, con esta forma pendular de ver las cosas que hemos adoptado para la ocasión, estos países, recientemente formados pero diseñados con anterioridad, lugares que han sido lugares («el Occidente más distante», «las tierras debajo de los vientos») desde hace al menos mil años, pero Estados centrales o semicentrales («Al-Maḳzan», «Le protectorat du Maroc», «Al-Mamlakat Al-Maġribiya», «Mataram», «Oost Indië», «Republik Indonesia») desde hace sólo unos pocos cientos de años, parecen mostrar, dondequiera que hagamos el corte a lo largo de esta línea temporal divisoria, un cierto carácter que cuadra y complementa lo que tú crees que ocurrió antes, y que indica y presagia lo que ves que ocurrirá después? ¿Por qué, a través de tantos cambios tan abruptos y totales –derrocamientos de dinastías, apogeos comerciales, invasiones extranjeras, transformaciones tecnológicas, alteraciones religiosas– ambos países muestran aspectos que perduran y que incluso los ciudadanos más inclinados hacia la inmediatez y la emancipación, volcados al desarrollo y la modernidad y que repudian la tradición no pueden, por mucho que les irrite («¿por qué, oh, por qué nosotros *nunca* cambiamos?»), dejar de ver? Nosotros estamos demasiado familiarizados con este tipo de cosas en las sociedades donde han abundado las crónicas (en Inglaterra, Isabel I y II; en Japón, Tokugawa y el Present-Day) en las cuales la continuidad transparente de la historia –sus lapsos perfectamente explicados con infinitos detalles por sabios eruditos y académicos especializados– nos parece suficientemente explicativa por sí misma. Encontrar esta continuidad en sociedades donde no existen tantas crónicas, donde la curva de los hechos no es tan rectilínea, requiere un esfuerzo mucho mayor.

La continuidad, en la medida en que existe, no es una continuidad de eventos, un encadenamiento improbable de causas ambiguas, ni tampoco es una continuidad de esencias, una internalidad fija que perdura a través del tiempo. Se trata de la continuidad de una articulación política: en Marruecos, la construcción de algo que se asemeja

a un gobierno a partir de lealtades personales localmente arraigadas; en Indonesia su constitución a partir de diversas identidades colectivas que rivalizan entre sí. Desde la época en que, a comienzos del siglo XI y finales del XII, los almorávides y los almohades agrupaban a sus aliados y dividían a los oponentes conforme se desplazaban hacia el norte, hacia las planicies del Atlántico, hacia el Mediterráneo y Andalucía, fuera de los palmerales del pre-Sahara y de los angostos valles del anti-Atlas o desde que, a comienzos del siglo XIV, Majapahit reivindicaba desde la cuenca hidrográfica del noreste de Java la ascendencia espiritual sobre un sexto de Asia, ambos países han sido un campo de provincialismos que esporádicamente se expanden. Cualesquiera que sean la época o el lugar en que nos detengamos, lo que siempre encontramos en Marruecos son movimientos generados regionalmente, que avanzan, retroceden o permanecen a la expectativa; lo que encontramos en Indonesia son comunidades culturalmente independientes que se amplían, se reducen o se defienden. Lo que continúa, o al menos ha continuado durante un largo tiempo, no es lo que estos países son. Todavía son espacios donde las ambiciones se enfrentan. Lo que continúa es aquello a lo que se contraponen: la diversidad, la dispersión y la impresionante tenacidad de las alianzas inmediatas –en un caso interpersonales y mediatizadas por la fuerza del carácter; en el otro, el sentimiento grupal y la fuerza de la semejanza.



Podemos detenernos en cualquier momento de la genealogía política de Marruecos e Indonesia y constatar este contraste entre una política del *şedq*, el juego de personalidades en su mayoría enfáticas y prácticamente compuestas sólo por hombres, y la política del *suku*, el juego de los pueblos, con una responsabilidad variable en el intento de englobar a los otros en todos más amplios: ya sea en el periodo anterior a la imposición de la administración europea, cuando todo era rivalidad y dispersión; ya durante el apogeo ilusorio del Protectorado o de las Indias orientales holandesas, cuando la modernidad del enclave y la jerarquía racial parecían, al menos para los que ascendían y por lo menos durante un tiempo, de derecho, naturales, claras y permanentes; ya sea después de su sustitución por las planificaciones, las políticas de inversión, los paquetes de ayuda y las líneas aéreas del Estado moderno. En 1520, en 1925 o en 1986 la estructura es diferente, como lo son al menos algunos de los usos para los cuales ha sido concebida. Pero no lo son, no lo son demasiado, las emociones que la dirigen.

En el Marruecos de 1520 (para empezar con un año lo suficientemente lejano en el tiempo como para ser calificado de tradicional y lo suficientemente cercano como para emparentarlo con el presente) había en Fez una dinastía tribal que estaba agonizando, socavada en su poder dentro de la ciudad por divisiones sectarias entre figuras religiosas y fuera de la ciudad por una reacción en cadena de abandonos en busca del beneficio propio. En los valles del sur estaba ascendiendo un movimiento sufí –cuyos líderes, después de conseguir el control del comercio de las caravanas y del tráfico de esclavos con Sudán, se declaraban a sí mismos Restauradores, Santos y Descendientes del Profeta– que se dirigía hacia el norte, primero a Marrakech, después a Fez y finalmente hacia sus propias traiciones y deserciones. Los traficantes portugueses (y genoveses) estaban atrincherados a lo largo de la costa atlántica en oscuros presidios, aprovisionándose por el mar; los traficantes españoles (y genoveses) estaban atrincherados, pero un poco menos enclaustrados, en la costa mediterránea. Empujados desde el oriente argelino, mercenarios otomanos atacaban ahora uno, luego otro hombre fuerte local. En las cordilleras del norte una ciudad-Estado religiosa presionaba, en gran medida inútilmente, contra los cristianos. Ascéticos armados revestidos de sacralidad, los famosos morabitos, asestaban fuertes golpes desde sus fortificados santuarios dispersos por todo el Atlas, el Rif, las estepas y las mesetas. Y en el oriente pre-sahariano, entre las ruinas de Sijilmassa, el legendario emporio desértico que una vez conectó El Cairo con Tumbuctú, se producían las primeras maniobras de los que un siglo y medio después se convertirían en la actual monarquía: los alauitas.

Este grado de dispersión política en un país que no alcanza los mil kilómetros de largo y la mitad de ancho, un país que está compuesto por separaciones californianas<sup>4</sup> formadas por montañas, desiertos, yermos y mares (no del todo incomunicados), y a pesar de su diversidad microambiental (también ligeramente californiana), es un poco extremo, incluso para Marruecos. Pero tampoco demasiado. Si observamos momentos diferentes, mediados del siglo XVII, finales del XVIII, comienzos del XX, casi no parecen diferentes, sólo lo son las armas. La imagen de una nube de personajes de fuerte personalidad, rurales o urbanos, religiosos o militares, hereditarios o mercaderes, letrados o populares, nómadas o sedentarios, componiendo coaliciones que, aunque de forma parcial, momentánea e irregular, tenían éxito, se ha convertido en una temática propia de las representaciones de Marruecos, y no sólo del pasado.

Incluso después de comienzos del siglo XVIII, cuando la dinastía alauita que por entonces se había encastillado por primera vez en

Meknes, organizó algo que comenzaba a parecerse a un ejército profesional o, después de mediados del siglo XIX, cuando, participando al fin en la diplomacia de Fez, organizaron algo que comenzaba a parecerse a una burocracia administrativa propiamente dicha, la base del poder permaneció personal, frágil, situacional y dispersa. Para los europeos, en esta etapa sobre todo los ingleses y franceses, enamorados de la legitimidad, el centralismo y la línea de comando, esto parecía propio de la decadencia mora (una corrupción oriental del orden natural) y una excelente excusa para intervenir (algo que, en cualquier caso, ya estaban haciendo) y poner las cosas en su sitio.

No obstante, en esta empresa se encontraron con muchos problemas. Entre 1900 y la mitad de los años veinte, antes de que el Protectorado en su versión francesa o española llegara a reunir una fuerza predominante, mantuvieron docenas de sangrientas batallas (cientos si contamos las escaramuzas), irregulares y cuerpo a cuerpo –en el desierto alrededor de Figuig, en las montañas detrás de Kenitra, por detrás de la costa de Casablanca y, las más espectaculares de todas, en los sitios de Fez y en los levantes rifeños de Abdelkrim– bajo el comando de aquel jinete romántico, «el realista que (dejó) un imperio a una República»,<sup>5</sup> el coronel, después general, luego mariscal Lyautey. Incluso entonces, la *présence européenne* era principalmente eso: otro cuerpo de personalidades en potencia, pequeños lyauteys, en medio de un campo de líderes indígenas interrelacionados entre sí y sin ninguna razón particular para creer en el gobierno impersonal y la autoridad electa.

La artificialidad del Protectorado, socialmente distante y culturalmente enclaustrado, presidiendo desde la pequeña colina de Rabat llamada La Résidence, como si fuera un departamento adyacente a una corte extranjera, así como su brevedad (aunque formalmente comenzó en 1912 no llegó a tomar el control efectivo de los acontecimientos hasta los años veinte y aunque, también formalmente, acabó en 1956, el gobierno de Vichy y las invasiones de los aliados en los años cuarenta ya lo habían reducido a un papel de mero espectador), indican que cualquier modificación inducida en el frágil personalismo de la sociedad marroquí tuvo un carácter local, parcial, superficial y de corta duración. A diferencia de otras empresas coloniales –India, Egipto, Indonesia, México– la de Marruecos no se estableció en contra de la resistencia de un poder arcaico, inmovilista y tradicionalista, que sólo sería socavado posteriormente, varios siglos después, por la ascensión de movimientos sociales movidos por ideologías. Los productos propios de los años veinte y treinta, la ascensión del imperialismo y del nacionalismo populista, llegaron juntos, flore-

cieron juntos y se debilitaron juntos. Tanto la descomposición del Protectorado como la desintegración de las organizaciones políticas de apoyo popular que surgieron para contraponerse al mismo, comenzaron desde el mismo momento de su fundación. Pujantes por momentos pero únicamente en lugares favorables y entre poblaciones determinadas, ni unos ni otros consiguieron realmente tener la situación bajo su control.

Cuando en 1925 Lyautey, después de haber derrotado a Abdelkrim (el último de los morabitos o el primero de los nacionalistas) finalmente partió para Francia, dejó tras de sí, como él mismo dijo, el trabajo finalizado y la situación a salvo. En las llanuras irrigadas del norte y el centro, lo que Lyautey llamaba *le Maroc utile*, se habían establecido granjas francesas con capital intensivo a gran escala y, para la época, altamente racionalizadas (tal vez eran las más avanzadas del mundo), y la alianza entre los colonos prósperos, a quienes pertenecían las granjas, y un cuerpo enormemente hinchado<sup>6</sup> de oficiales europeos *mis-en-valeur* que Lyautey había puesto allí (tres veces más de lo que los ingleses necesitaron para dominar la India) parecía afianzarse en el país y convertirlo en una posesión propia, propiamente gobernada, propiamente estratificada, propiamente comprendida y propiamente explotada. Pero como señaló Jacques Berque, uno de esos oficiales,<sup>7</sup> se trataba de un *faux apogée*. En una década la crisis dio la primera sacudida a esta alianza, en dos décadas la guerra la dejó sin efecto y en la tercera entró en una dependencia propia de final de juego.

El orden político que emergió cuando este final de juego por fin acabó y la dependencia adoptó una forma diferente (respecto de la economía mundial) no fue ni el Estado árabe-musulmán de partido único imaginado por el ala islamista del movimiento nacionalista, que soñaba con la fidelidad escriturística, la unidad moral y el despertar religioso, ni la república popular imaginada por el ala secularista, que soñaba con planes centralizados, la revolución técnica y una modernidad *rive gauche*. Resultó que era el resurgir (más precisamente, la continuidad, pues si exceptuamos unos pocos ámbitos, y éstos bastante artificiales, nunca había realmente dejado de estar presente) del juego del *şedq*: relaciones de dependencia inmediatas y negociadas. De hecho, ambas corrientes estaban ellas mismas compuestas de la misma manera –coaliciones ascendentes de personalidades locales que convergían y divergían en función de ambiciones extralocales. Y lo mismo se podría decir de los diferentes caids tribales tradicionales y de jeques de las hermandades que se opusieron a ellos y que buscaban continuar el lyauteynismo por otros medios.

Que el rey alauita viniera a ser la figura más sobresaliente dentro de esta nube de figuras no era un hecho inevitable. Si los franceses no hubiesen exiliado y después repatriado a Muhammad V en la etapa final de las luchas de independencia, seguramente éste hubiese sido mucho más directamente contestado. Además, una vez que el furor monárquico murió con Muhammad V, esta prominencia no estaba del todo asegurada. Lo que ocurrió no fue tanto que se restauró la monarquía –en realidad nunca había abandonado Marruecos, estaba amurallada en La Résidence– sino que el rey quedó libre para hacer lo que, aunque usando otros medios, para otros propósitos y en un medio menos monetarizado, sus predecesores siempre habían hecho: reunir aliados, detectar rivales y entrar en batalla.

Han sido incesantes los esfuerzos de Hasán II para hacer esto: establecerse en la política del *şedq* hasta llegar a alcanzar su nivel más amplio de conexión.<sup>8</sup> No teniendo laureles que ponerse en la cabeza, ni siquiera la historia de la dinastía, la gloria de su padre o el carisma de su gobierno, aunque es cierto que todo ello ha ayudado y se ha usado cuando convenía, lo que tuvo que hacer fue trabajar continuamente sus relaciones, no en cuanto a doctrinas, estructuras o la esfera pública, sino en relación a personas, situaciones y lealtades.

En los años cincuenta, cuando todavía era príncipe, fueron los notables desplazados de la vieja zona española y toda una serie de hombres fuertes tribales rebeldes situados en el norte, el este y el sur del país. En los años sesenta, después de su ascensión, fueron varios tipos de héroes nacionalistas. En los años setenta fueron los soldados sediciosos. En los ochenta otros soldados, intelectuales urbanos y los fundamentalistas musulmanes. El rey ha tenido que luchar continuamente no tanto para mantener su posición como para, en primer lugar, situarla en un campo de alianzas negociadas. «De aquí en adelante», dijo al país en el que sin duda ha sido su momento más bajo, después de la ejecución (según se rumorea, con sus propias manos) de su asesor más íntimo y jefe militar, por complicidad en el atentado de 1971 contra su persona, «de ahora en adelante no debo depositar mi confianza en nadie».<sup>9</sup> Pero, como no puede ser de otra forma, como haría cualquier otro por muy traicionado que fuera, no puede dejar de confiar en otros. Y ahora que ya pasa de los sesenta está enseñando el arte a su hijo, quien, como él, tendrá que hacerlo todo de nuevo (en algunos sentidos, principalmente materiales, desde una posición más fuerte, en otros, principalmente morales, desde una posición más débil) si la monarquía, que no tiene licencia para ejercer un poder indistinto, quiere sobrevivir. El *şedq* es soberano.

En Indonesia, en torno a 1520, los Estados comerciales de la costa norte de Java, algunos antiguos, la mayoría nuevos, todos intentando desesperadamente expandirse, estaban uno por uno convirtiéndose oficialmente al islam. Los portugueses, que habían inventado la carraca\* y se habían apropiado de Malaca,<sup>10</sup> habían alcanzado las Molucas para desafiar a sus «islas llenas de reyes y especias». <sup>11</sup> En la parte más occidental de Sumatra se había fundado un sultanato musulmán, rico y belicoso. Un Estado talasocrático, todavía no islámico, todavía no makassar, había comenzado a extenderse a partir del sur de las Célebes. Por todo el interior de Java estaban en pleno declive los reinados índicos –hindú-budistas, como se les suele llamar– mientras todavía resistían en el protegido sur de Bali. Había ciudades comerciales, en su mayoría musulmanas, en las desembocaduras de los ríos en el sur de la península de Malaca, en el norte de las Célebes, en el norte y el este de Borneo y en el sur de las Filipinas. Existían también tribus herméticas, casi todas paganas, en el interior de Sumatra, Borneo, las Célebes y las islas marginales del oriente del archipiélago. Una acumulación de lugares dispersos con los contornos muy marcados, profundamente idiosincrásicos, algunos de ellos orientados hacia el mar, el riesgo, la rivalidad, el dinero y el *mélange* étnico, otros en actitud defensiva, escondiéndose en junglas, planaltos y lugares protegidos.

Aquí también, el siglo xvi, el último antes de que el poder europeo se hiciese omnipresente por todo el archipiélago, es en muchos sentidos la bisagra entre lo medieval y lo moderno. Fue entonces cuando el país se volvió predominantemente islámico. Fue entonces que los foráneos –árabes, indios, chinos, portugueses, españoles– comenzaron a arribar cada vez en mayor número a las ciudades costeras que estaban alineadas a lo largo de todo el corredor marino que va desde los estrechos de Malaca en el oeste, a través del mar de Java, hasta los pequeños océanos –Banda, Timor, Arafura– en el este. Y fue entonces cuando estas ciudades, cada una gobernada, si es que estaban gobernadas, por un sultán local o un rajá ascendido desde una jefatura tribal, luchaban entre sí por el predominio regional: Aceh, Malaca y Johore en el oeste; Banten, Cheribon, Demak, Jepara, Tuban y Gresik en el centro; Ternate, Tidore, Ambon y Makassar en el este. Un gran emporio comercial que, sobrepasando el archipiélago, alcanzaba el continente y las Filipinas, ponía a los pueblos en relación entre sí y, al hacerlo, dramatizaba su separación.

Sin embargo, el comercio ultramarino de mercancías de larga dis-

\* Navío de grandes dimensiones, utilizado hasta finales del siglo xviii. (N. del T.)

tancia en Indonesia no se restringe al siglo XVI, como tampoco los morabitos y las personalidades ascendentes se restringen al Marruecos del siglo XVI. Como ha señalado un famoso historiador holandés, este tipo de comercio es «una constante histórica» en Indonesia; es en cierta medida como el clima. Desempeñó un importante papel en la indianización de una gran parte del archipiélago desde tal vez el siglo XV.<sup>12</sup> En el siglo XVII atrajo a la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, entonces la mayor compañía de comercio del mundo, en busca de pimienta, nuez moscada y resinas. Continuó siendo central para la organización de las plantaciones coloniales (azúcar, café, tabaco, caucho, té) que los holandeses organizaron en los siglos XIX y XX, cuando la Compañía ya no existía. Y hoy continúa estando en el centro de los acontecimientos, cuando las exportaciones,<sup>13</sup> por supuesto en su mayor parte no industriales (aceite, madera, bauxita, estaño), administradas desde Jakarta, son responsables de un quinto del Producto Interior Bruto. Pero más importante que la mera constancia de su presencia es la constancia, o al menos la perduración, de sus efectos: el refuerzo de la intensa regionalización del país.

Y no sólo ha reforzado esta regionalización en vez de debilitarla, como podría esperarse de la visión cosmopolita que normalmente se tiene del comercio; también ha reforzado, más que debilitado, su carácter extremadamente desequilibrado. Hoy en día, la mitad de la población del país es étnicamente javanesa, el resto está dividido entre siete u ocho grupos razonablemente grandes y cientos de pequeños grupos –un modelo centro-periferia que parece haberse formado en el transcurso de la historia del archipiélago.

El gran florecimiento de la civilización índica –Barabudur, *batik*, la música *gamelan*, el teatro de sombras– ocurrió en Java. El emporio comercial del siglo XVI estaba ubicado en su costa norte, a pesar de que los cargamentos más rentables venían de otros lugares. Allí fue también donde los holandeses situaron sus cuarteles generales, primero de la Compañía, después de la colonia. El nacionalismo y la revolución contra los holandeses surgieron sobre todo allí. Y hoy Java y los javaneses continúan siendo, a pesar de los grandes esfuerzos realizados por el gobierno para ocultar el hecho y de los esfuerzos ocasionales, a veces violentos, de los no javaneses de alterarlo, el eje sobre el cual gira la vida nacional del país. El contraste javanés entre *Jawa* y *Seberan* («cruzados», «confrontados», «opuestos») puede ser una supersimplificación de un modelo más complejo, y seguramente es una visión provinciana: las categorías folk lo son generalmente. Pero capta el estilo efectivo de las cosas: las categorías folk normalmente lo hacen.

Los nacionalistas indonesios siempre han contemplado esta si-

tuación como una herencia del colonialismo, el resultado de la fragmentación deliberada, divide y vencerás, de una unidad anterior. Pero es más bien el resultado del impacto de un imperialismo mercantil integrador y gerencial sobre una fragmentación anterior. Si los franceses se vieron obligados a «pacificar» Marruecos jeque por jeque, los holandeses se vieron obligados a componer las Indias Orientales pueblo por pueblo, luchando contra una serie de guerras étnicas extremadamente cruentas y en algunos casos bastante extensas: contra los amboyeses, los tenaten y los fowan en el siglo XVII; contra los javaneses en el XVII, el XVIII y XIX; contra los minangkabaos en la década de 1830; contra los acheneses de 1873 a 1904; contra los bugis, los balineses y los torajan y otros grupos menores en la primera década del presente siglo. En el proceso de unificar el archipiélago bajo su hegemonía, un proceso que duró cerca de doscientos años, los holandeses convirtieron una diversidad competidora en la que Java era prominente en una diversidad jerárquica en la que Java era preeminente.

En torno a 1925, cuando las Indias Orientales holandesas alcanzaron su *faux apogée*, esta estructura de Java-y-los-otros de identificación étnica estaba profundamente arraigada. Sólo el norte de Sumatra, donde se concentraban los cultivos de tabaco y caucho (la mitad de los trabajadores eran jornaleros javaneses), competía con Java como lugar de atención y presencia holandesa y como asentamiento de una forma de vida (billares, casinos, ventiladores y *rijsttafel*) que los hacendados, soldados y administradores que vivían allí llamaban indisch.<sup>14</sup> Con cerca de doscientos ingenios de azúcar,<sup>15</sup> éstos también probablemente los más avanzados del mundo, cada uno de ellos con una plantación de entre ochocientas y novecientas hectáreas (un décimo de la tierra cultivable) en un sector que llegaba a emplear cerca de cuatro mil europeos e indoeuropeos y durante la cosecha quizá tres cuartos de millón de javaneses, sin contar las docenas de plantaciones de café y té de propiedad holandesa y trabajadas por nativos, la desproporción cultural, política y demográfica entre Java y el resto del archipiélago era inmensa, incómoda y aparentemente permanente.

También los nacionalistas, a pesar de que unos cuantos de sus líderes eran minangkabaos transplantados desde Sumatra occidental (quienes, en cualquier caso, pronto saldrían perdiendo en las luchas por el poder que siguieron a la independencia) hicieron de Java su principal campo de batalla, así como javaneses fueron sus principales héroes. El jefe de éstos era, por supuesto, Sukarno, hijo de un maestro de escuela que en los años veinte había emergido como un personaje molesto, que en la depresión estuvo más o menos controlado por los holandeses (durante un tiempo, literalmente), y que resurgió bajo el

padrinazgo japonés durante la ocupación, convirtiéndose en el presidente-héroe de la República en la revolución que siguió. Aquí tenemos un movimiento de masas, un líder de masas y una emoción de masas que hasta la independencia duró el tiempo suficiente (quince o veinte años) como para fijar los términos –populismo, lucha, unidad y revolución– del discurso político; términos que, aunque entendidos de formas diferentes –algunos dicen distorsionados, otros dicen purificados– continúan prevaleciendo a pesar de que tanto el movimiento como su líder (no podemos estar seguros respecto a la emoción) han abandonado la escena.

Las masacres de 1965 también fueron en su mayor parte un fenómeno javanés y, verdaderamente, entre javaneses;<sup>16</sup> un conflicto que no se dio entre pueblos sino dentro de un pueblo, en torno a la base simbólica –islámica, javanesa, cívica o populista– sobre la cual se iban a componer «Java» y el «Seberang». Desde entonces, para los propios indonesios y para los observadores extranjeros que los siguen, la historia de la República se ha dividido entre el «Viejo Orden» bajo Sukarno, una época de nacionalismo romántico, giro hacia la izquierda y catástrofe final, y el «Nuevo Orden» bajo Suharto,<sup>17</sup> una época de dominación militar, administración tecnocrática y aparente calma. Pero cualesquiera que sean las diferencias de estilo, tono, política y técnica de los dos líderes, y cualquiera que sea el contraste en desenvoltura verbal o eficiencia desempeñados por los dos regímenes, la continuidad entre ambos es bastante mayor de lo que a los partidarios de cada uno les gustaría admitir.

Aquí también la continuidad es una cuestión política, se trata de la articulación en un orden único de pueblos diversos sobre los cuales se han precipitado las mayores causalidades de la historia; no sólo la dominación comercial y colonial, sino también la religión (islam, catolicismo, el cristianismo protestante, el hinduismo, el budismo), el desarrollo (en educación, salud, comunicaciones, urbanización) y la ideología (nacionalismo, marxismo, liberalismo, tradicionalismo). No es simplemente la multiplicidad de grupos, razas, lenguas y estructuras sociales, sino la profundidad de sus disparidades –en tamaño, centralidad, ubicación, riqueza, complejidad y visión del mundo– lo que asegura que la política del *suku*, la reconciliación de las comunidades entre sí y de todas con Java, y de ésta consigo misma, permanezca en el corazón del gobierno. Lo que Sukarno buscaba hacer con retórica, carisma y la mística de la revolución, y Suharto buscaba con soldados, tecnocracia y una conmemoración ritual de la revolución, básicamente era lo mismo: contener la divisibilidad de la diferencia, la influencia, la rivalidad y el orgullo culturales.

Suharto puede haber tenido más éxito, al menos hasta ahora no ha caído en desgracia tan dramáticamente como su antecesor. Pero ello ha sido posible porque ha forjado instrumentos ideológicos e instituciones coercitivas para sustituir el ardor, los gestos y los discursos. La redefinición de la *Pancasila*, los «Cinco Puntos» de Sukarno, en gran parte declamatorios y profundamente javaneses, en términos de una religión civil oficialmente ordenada y ejecutada, la construcción de un partido estatal integrista y la conversión del ejército (80 % del cual está compuesto en la actualidad por javaneses) en un instrumento político multiusos ha permitido a Suharto, hasta ahora, lograr lo que su predecesor sólo podía imaginar: la difusión del javanismo más allá de Java, la esfumación de la diferencia y la contención de las disidencias. Suharto, ya septuagenario, se acerca al final de su carrera. No está claro quién o qué le sucederá. Pero quienquiera o cualquier cosa que lo haga se encontrará con la misma colección de pueblos que guardan un equilibrio precario.



Toda política es disputa, y el poder consiste en ordenar los elementos que tal disputa separa: eso es bastante general. Lo que no es general es la naturaleza de la disputa y la forma que adopta ese ordenamiento.

Sin lugar a dudas, la rivalidad grupal desempeña un papel en la política marroquí, como en cualquier otro lugar, y las dependencias personales desempeñan un papel en la política indonesia, como en la de cualquier otro lugar. Lo que difiere es el significado que tales asuntos y otros (riqueza, pedigrí, educación, suerte, atractivo, piedad o el acceso a las armas), que también aparecen de una u otra forma en prácticamente todos los sitios, tienen en una instancia particular: su importancia, centralidad, momento, peso. Como cualquier jugador sabe desde el comienzo esto es un punto muy difícil de determinar, tal vez es por eso que los científicos sociales que no somos jugadores, sino analistas y espectadores, adivinadores profesionales, somos tan dados a las representaciones abstractas del Poder, la Dominación y la Autoridad –palabras que son como el redoble de tambores en el realismo del espectador.

El problema que hay en este tipo de aproximación a las cosas, preocupada por extraer lo general de lo particular y entonces relegar lo particular a mero detalle, ilustración, trasfondo o cualificación, es que no nos sirve de mucha ayuda cuando necesitamos explorar lo que nos es diferente. O bien lo asimilamos a un sistema de subtipos abstrac-

tos que amenaza con no tener fin (el Nuevo Orden indonesio ha sido llamado, entre otras cosas, un Estado burocrático, militar, poscolonial, vendido al extranjero, represivo, desarrollista, neotradicional, neocapitalista) o lo contemplamos como un colorante superficial local de una forma genérica más profunda (el «autoritarismo» marroquí o árabe, o islámico u oriental) o simplemente nos limitamos a ignorarlo como si fuera una turbulencia sonora –una interferencia externa con una señal legible. Todo ello ciertamente simplifica las cosas, pero no está tan claro que ayude a clarificarlas.

El precio que hay que pagar, pues hay que pagar uno, en términos de transparencia, seguridad o perspectiva científica, al negarse a secuestrar la política de las especificidades de la vida en la cual está incorporada se ve compensado con creces por la profundidad que entonces adquiere el análisis. El personalismo radical de la política marroquí se extiende más allá, a prácticamente cada uno de los aspectos de la vida marroquí –en la ley, el mercado, el parentesco, la religión–, también se podría decir, todos estos asuntos se extienden en aquél. Lo mismo se podría decir del intento indonesio de reconciliar la diversidad de grupos y la unidad nacional. Representar al poder como una especie de fuerza universal descaracterizada que produce una relación abstracta e invariable llamada «dominación» es bloquear la percepción de la textura de la política y su alcance, y dejarnos con poco más que decir a no ser que el pez grande se come a los pequeños, que el débil es perjudicado, que el poder tiende a corromper, que la autoridad nunca descansa tranquila y que el dominante y el dominado se necesitan el uno al otro para existir: las tontorronas banalidades de la teoría.

La política de un país reside en cualquier parte de su seno, no sólo en las instituciones, una monarquía o una república, las cuales de momento están más o menos orientadas y organizadas en torno a aquélla. Y aunque la política cambia lo hace a la velocidad que cambia el país, y no a la que los líderes, las políticas o incluso los regímenes lo hacen. Ésta es una lección difícil de aprender en un medio tan lleno de ruido y alteración como lo son los de la Indonesia y el Marruecos contemporáneos. Pero ha de ser aprendida si uno quiere comprender de qué va todo ese alboroto o qué tipo de disputa se está llevando a cabo. En algunos casos esto es más fácil, en otros es más difícil, pues el antropólogo se encuentra a sí mismo cerrado en una densa red de dependencias *sedq* en una desordenada ciudad en el centro de Marruecos, o inmerso en una enfática simbología *suku* en una agitada ciudad de Java central.

## CAPÍTULO 3

### CULTURAS

Hubo un tiempo no muy lejano, cuando Occidente estaba bastante más seguro de sí mismo, respecto a lo que era y lo que no era, en el que el concepto de cultura tenía un diseño firme y un perfil definido.<sup>1</sup> Al principio, global y evolucionista, este concepto llegó a definir a Occidente –racional, histórico, progresista, religioso– en contraposición a lo no occidental –supersticioso, estático, arcaico, mágico. Después, debido a una serie de razones éticas, políticas y melancólicamente científicas, esto pareció demasiado crudo, demasiado cándido, y surgió la necesidad de una representación más exacta y más celebradora de otros mundos; así fue como el concepto adquirió la forma «estilo de vida de un pueblo» que hoy nos es tan familiar. Las islas, las tribus, las comunidades, las naciones, las civilizaciones... luego las clases, las regiones, los grupos étnicos, las minorías, los jóvenes (en Sudáfrica incluso las razas, en la India incluso las sectas)... tenían culturas: formas de hacer las cosas que eran distintivas y características, de una pieza. Como cualquier otra de las grandes ideas de las ciencias humanas, esta noción sufrió ataques tan pronto como fue articulada; cuanto más definida se hacía la articulación más intensamente arreciaba el ataque. Se puso en duda y se continúa poniendo hoy en duda la idea misma de esquema cultural, la coherencia de estilos de vida, el grado en que forman todos interrelacionados y homogéneos. Se ha puesto en tela de juicio hasta qué punto la gente de una tribu, una comunidad o incluso una familia (para no decir una nación o una civilización) comparte creencias, prácticas, hábitos, sentimientos similares. Se han planteado otras cuestiones respecto a su demarcación, sobre la posibilidad de especificar dónde acaba una cultura, por ejemplo, la hispana, y comienza la siguiente, por ejemplo, la amerindia. Cuestiones sobre la continuidad y el cambio, la objetividad y la prueba, el determinismo y el relativismo, la especificidad y la generalización, la descripción y la explicación, el consenso y el conflicto, la alteridad y la conmensurabilidad –y sobre la misma posibilidad de que una persona, nativa o extranjera, pueda captar algo tan vasto como es toda una forma de vida y todavía encontrar las palabras apropiadas para describirla. La antropología, al menos el estudio cul-

tural, trabaja en medio de acusaciones de irrelevancia, parcialidad, ilusión e impracticabilidad.

No obstante, continúa trabajando. Por mucho que concentremos nuestra atención sobre los hechos supuestamente duros de la existencia social –quién posee los medios de producción, quién tiene las armas, los informes o los periódicos–, los hechos supuestamente blandos de la existencia –qué piensa la gente de la vida humana, cómo piensan que se debería vivir, en qué basan sus creencias, qué legitima el castigo, en qué se sustenta la esperanza– se agolparán para poner en duda las representaciones simples del deseo, el poder, el cálculo y el interés. Parece que todas las personas, en todos los sitios y en todos los tiempos, viven en un mundo pleno de sentido, el producto de lo que el estudioso indonesio Taufik Abdullah ha llamado acertadamente una «historia de la formación de nociones». <sup>2</sup> Inclínados hacia la certeza, el olimpismo, el método codificable o simplemente el ansia de extraer una causa, podemos ignorar tales hechos, oscurecerlos o declararlos no pertinentes. Pero no por eso desaparecen. Cualesquiera que sean las debilidades del concepto de «cultura» («culturas», «formas culturales»...) no hay nada que hacer, a no ser seguir adelante muy a su pesar. La indistinción, voluntaria o congénita, de estas tonalidades, por muy beligerante que sea, no nos ayuda.

Cuando comencé mi trabajo de campo a comienzos de los cincuenta, apenas se había comenzado a poner en tela de juicio la concepción de la empresa antropológica según el modelo «ellos tienen una cultura y tu trabajo es ir allí, volver y contarnos cómo es», y las críticas incipientes procedían principalmente de fuera de la disciplina. Cuando una década después fui al norte de África, las dudas ya habían tomado más cuerpo y se comenzaba a formularlas desde dentro de la disciplina, pero nada realmente drástico había ocurrido en la concepción general de ésta. Nuestros paradigmas, tanto en lo que se refiere a la investigación como a la redacción, seguían siendo diferentes versiones del clásico «estudio de pueblos» (los navajos, los nuer, los trobriandeses, los ifugaos, los toda, los tallensi, los kwakiutl, los tikopia) <sup>3</sup> junto a unos pocos «estudios de comunidad» (Tepetzlan, Suya Mutra, un poco después sobre Alcalá de la Sierra) <sup>4</sup> que empezaban a aparecer en las sociedades complejas –México, Japón, España. Confrontado con Java, sobre la que prácticamente todas las civilizaciones mundiales habían tenido un impacto transformador (sínica, índica, mediorienta, románico-europea, germánico-europea) y con Marruecos (beréber y árabe, africana y mediterránea, facciones tribales y ciudades amuralladas), inmediatamente me sentía como un marinero en una canoa de remos.

En cualquier caso, no tardé mucho en darme cuenta de que ambos países hacían las cosas de forma diferente a otros sitios, pensaban sobre sí mismos de otro modo, de forma diferente a los Estados Unidos, de forma diferente a uno mismo, de forma diferente entre sí. Y sólo me llevó un poco más de tiempo darme cuenta de que una concepción de cultura como fuerza causal masiva que modela la creencia y el comportamiento de forma a constituir un modelo abstracto –lo que ha sido denominado la visión de molde de bizcocho– no era muy útil ni para investigar tales cuestiones ni para transmitir lo que uno pretendía descubrir a partir de haberlas investigado. Se necesita algo menos muscular, algo bastante más reactivo, flexible, cuestionador, atento, mejor adecuado a los indicios, a las incertidumbres, contingencias e insuficiencias.

Para hacer todo esto algo menos programático, permítanme ofrecer sólo un ejemplo, breve e ilustrativo, tomado de mi propia experiencia, y preliminar respecto a lo que posteriormente diré de modo general sobre esta clase de análisis cultural reactivo, cuya primera pregunta es: «¿qué es lo que ocurre aquí?».

Lo primero que uno hace cuando sale a estudiar un país como Indonesia o Marruecos, o alguna ciudad en su interior, aparte de leer algunos libros de utilidad variable, es comenzar a aprender la lengua. Esta actividad, ya de por sí, antes de que uno se lance a desmenuzar sistemas de tenencia de tierras, reglas de matrimonio o el simbolismo ritual, permite aventurar suficientes conjeturas, por muy toscas que sean, como para proyectarse uno mismo imaginativamente, aunque de forma desequilibrada, en el centro de las cosas. No se trata de penetrar otra cultura, como sugiere la imagen masculinista. Se trata más bien de ponerse en su camino y dejar que ella te envuelva y te lleve hacia adelante.

Comencé a estudiar la lengua indonesia aproximadamente un año antes de viajar al campo. Mis colegas y yo formábamos un grupo de «audición y repetición» dirigido por un lingüista malayo-polinesio –en realidad primero fue uno y luego otro– enviado desde Yale, y «asesorado» por un hablante nativo que estaba estudiando en Harvard. El indonesio, una variedad del malayo, es la lengua nacional del país, pero lo que entonces se hablaba en Pare, y lo que en gran medida se sigue hablando hoy, es el javanés, una lengua que aunque está relacionada con la anterior es, como el francés y el italiano, diferente. Así que, después de llegar al país, mi esposa y yo pasamos otros siete meses estudiando esa lengua en Jogjakarta, la vieja capital javanesa. Alquilamos los servicios de unos estudiantes de la universidad local que durante el día se iban relevando uno tras otro en nues-

tra habitación del hotel como instructores, y adaptamos los planes de las lecciones de indonesio que el lingüista de Yale había preparado, es decir, hacíamos que nuestros instructores tradujeran al japonés las frases indonesias que previamente habían sido traducidas del inglés, y entonces las repetíamos para nosotros.

Con el árabe comencé mi compromiso (para no usar otra palabra más fuerte) matriculándome formalmente en un curso de «clásico» –es decir, según el estándar moderno– cuando era profesor en Chicago, formación que complementaba con clases de «audición-repetición» de marroquí coloquial –el lenguaje que se habla en Sefrou además del beréber– impartidas por un estudiante marroquí de Fez. Las viejas frases de Harvard fueron traducidas otra vez en unas brillantes estructuras en las que nunca habrían soñado estar, y que además funcionaban muy bien. Más tarde, mi mujer y yo pasamos seis meses en Rabat recibiendo clases de estudiantes universitarios que se relevaban desde el amanecer hasta el crepúsculo, como hicimos en Jogyakarta; y cuando volvimos a Chicago todavía encontramos otro estudiante marroquí que trabajó con nosotros. Lo que en los textos antropológicos es tan a menudo representado, cuando llega a ser considerado como una empresa académica, en cierto modo como llegar a la cima del álgebra o dominar la historia del Imperio Romano, implicó de hecho mucha interacción social, muchas partes, muchas lenguas (las lenguas coloniales, holandés y francés incluidas), en suma, implicó literalmente a docenas de personas –pues el proceso continuó después de que llegáramos a nuestros destinos, donde los encuentros iniciales, que suponíamos irían a ser fácilmente comprensibles, creíbles y tranquilizadores, tomaron la forma de clases de idioma.

En el transcurso de todo este intercambio de frases prefabricadas y múltiplemente retrabajadas tomé conciencia por primera vez de una gran variedad de cosas que no tenían que ver directamente con procesos lingüísticos, como pueden ser la deixis javanesa o la morfología árabe, las cuales son asombrosas. Pero ahora quiero mencionar y conectar, de una forma oblicua y algo paradójica, simplemente dos: el énfasis en el estatus del japonés y el énfasis en el género del árabe o, más exactamente, por parte de los javaneses y por parte de los marroquíes. Porque, cualquier cosa que fuese lo que Benjamin Whorf intentaba decir,<sup>5</sup> lo que genera el significado no es la forma del lenguaje, sino, como afirmó Ludwig Wittgenstein, el uso de una forma para pensar sobre algo –en este caso, ante quién hay que mostrar deferencia y cuál es la significación de la diferencia sexual.

Obviamente, es de suponer que en cualquier pueblo la distinción

del estatus y la definición del género serán asuntos de cierto interés. Lo que es interesante, lo que varía, es la naturaleza del asunto, la forma que adquiere y la profundidad de su intensidad. Que en los dos casos a los que nos referimos había a este respecto no ya una clara diferencia, sino algo cercano a la inversión directa fue algo que empecé a percibir cuando, al estudiar javanés, mis instructores me corregían insistente y meticulosamente cualquier error que cometía (y se pueden cometer montones de errores) en la marcación del estatus, mientras que más o menos dejaban pasar inadvertidos los errores de género, mientras que mis instructores marroquíes que, como los javaneses, eran estudiantes y por tanto no precisamente tradicionalistas, nunca dejaban pasar sin corregir los errores de género (y también aquí abundan las oportunidades para cometer errores) mientras que mostraban poco interés en la marcación del estatus. Parecía que en javanés no importaba o importaba muy poco si se hablaba con propiedad en cuanto al sexo (es mayormente un léxico neutro) siempre y cuando el rango estuviese correcto. En marroquí, intercambiar los géneros parecía casi peligroso; verdaderamente hacía que mis profesores, todos ellos varones, se pusieran, como ocurría con los javaneses, muy nerviosos. Pero el rango casi no entraba en consideración.

Las propias lenguas ponen las bases de esta tendencia dispar a notar algunas cosas del mundo en vez de otras y a generar toda una preocupación en torno a ellas.<sup>6</sup> El javanés no posee inflexiones para el género pero está gramaticalmente estratificado en registros discursivos jerárquicos y clasificados hasta el mínimo detalle. El árabe marroquí posee inflexiones de género para prácticamente todas las partes de un predicado pero carece de cualquier cualificación de estatus. Pero todo esto es demasiado complejo y demasiado técnico como para entrar a fondo en ello. Lo que importa notar aquí, en esta clase de demostración de lo que es y lo que no es análisis cultural y de cómo uno se encuentra estableciéndolo casi inadvertidamente, es a qué tipo de conclusiones sobre las formas marroquí y javanesa de estar en el mundo inducen estas experiencias contrapuestas en su misma contraposición, qué otros asuntos más sustanciales saltan a la vista.

En cualquier caso, no se trata del mero y simple hecho de que los javaneses están preocupados,<sup>7</sup> como efectivamente lo están, en mostrar o no gestos de respeto y que los marroquíes han construido, como de hecho lo han hecho, un muro ontológico entre las mitades masculina y femenina de su población.<sup>8</sup> El viajero que pase por esos países sin conocer la lengua y con poco más que el conocimiento que proporciona una guía de viaje notará de inmediato las inclinaciones de cabeza y las voces apagadas, la rendija de los velos y las mujeres escondidas. Los aspectos je-

rárquicos de la vida del sudestete asiático, así como los sexistas del Mediterráneo, han sido notados por cada uno de los escritores que han descrito estos países, algunas veces hasta llegar a la práctica exclusión de todo lo demás. Ciertamente, la tendencia a subrayar este tipo de aspectos tan fácilmente visibles refuerza estereotipos y cierto tipo de moralización fácil, y es ésta una de las razones que han contribuido a poner el concepto de cultura o, hablando con más precisión, el uso antropológico que se ha hecho de él para hablar de otros pueblos –los megalómanos kwakiutl, los leales nuer, los disciplinados japoneses, la dependencia familiar del sur de Italia– bajo sospecha.

Lo que nos confunde y nos hace reflexionar sobre la importancia que los javaneses conceden al uso correcto de los marcadores de estatus y los marroquíes a los de género (aparte de la sorpresa de enseñar el idioma a un extranjero encontrado por casualidad en una esquina polvorienta, al cual alcanzan las presunciones generales de un pueblo: a lo que parece algunos aspectos de la cultura realmente *están* en todos los sitios) no es tanto su contraste obvio sino, una vez más, el hecho de que su conjunción sea generada antropológicamente. Después de todo era yo quien establecía el contraste, y no mis instructores, quienes apropiadamente me dirigían hacia una sola verdad. Si se consideran los dos casos juntos, si se interpreta uno en términos del otro –como comentarios recíprocos, diferencias independientes relacionadas retóricamente– uno acaba preguntándose sobre la presencia del término ausente. Si los javaneses no son, como uno pronto aprende que no lo son, indiferentes respecto a la diferencia sexual (los términos coloquiales con que se dirigen a los niños y niñas son «pene» y «vagina»), y los marroquíes no están, como se hace evidente incluso más rápidamente, tranquilamente insensibles a la posición y a la reputación (la obsequiosidad de los peticionarios es todo un arte elaborado) entonces la conclusión que surge, casi de los propios hechos, es que en un lugar la diferencia sexual se expresa y se comprende como una variedad doméstica del estatus y que en el otro las desigualdades de prestigio se asimilan al imaginario individual del sexo.

Una vez que se comienza a mirar o a escuchar las cosas de este modo lo que encontraremos por todos lados, como un físico con una nueva partícula o como un filólogo con una nueva etimología, son «evidencias» (y «contraevidencias»). La «cultura» implica temas polifónicos, incluso desarmónicos, que invocan contratemas que a su vez invocan otros temas que, instructivamente, ayudan a equilibrar los originales.

El hecho de que tradicionalmente, y en algunas familias todavía, los maridos javaneses hablen a sus mujeres en el registro utilizado

para dirigirse a las personas de bajo estatus, y las mujeres a sus maridos en registro de alto estatus; que el incesto se conciba más como un error de estatus, una mezcla inapropiada de niveles, que como un crimen emocional, una confusión de intimidades; que las genealogías comiencen con dioses andróginos y que a partir de ahí vayan descendiendo hasta los humanos vía la duplicación de gemelos idénticos, primero a través de matrimonios entre gemelos no idénticos, luego entre hermanos y después entre primos de primer y segundo grado, todo ello indica, como lo hace un montón de otros indicios –desde la composición del ayuntamiento hasta la pintura de las figuras del teatro de sombras– un mundo donde la identidad sexual existe como una inflexión de la jerarquía social.

El hecho de que los musulmanes marroquíes, al menos tradicionalmente y en algunos lugares todavía, miren a los judíos marroquíes como mujeres (en los tiempos anteriores al Protectorado les estaba prohibido llevar armas), y a menudo también a los extranjeros –los tunecinos, los egipcios y los antropólogos deben sentarse con las mujeres– («esos egipcios no pueden ganar», decía uno de mis informantes cuando se aproximaba la Guerra de los Seis Días, «si pierden ante los judíos todo el mundo dirá que fueron vencidos por mujeres, si ganan todo el mundo dirá “todo lo que han hecho ha sido vencer a un grupo de mujeres”»); que la monarquía esté completamente impregnada por una simbología masculinista; que el discurso tanto del comercio como de la política tenga un perfil persistente de seducción y resistencia, flirteo y conquista; todo ello indica, como lo hace un buen número de otras cosas –desde la comprensión de la santidad hasta las metáforas del insulto– un mundo donde el rango y la posición social se califican sexualmente.

Sin embargo, esta representación invertida, dominante y subdominante no es suficiente. Porque lo que descubrimos cuando miramos a Java desde la óptica de Marruecos y viceversa es que no estamos delante de una colección de temas abstractos y fácilmente explicitables (sexo, estatus, determinación, modestia...) organizados de forma diferente en compartimientos locales; las mismas notas en diferentes melodías. Uno se enfrenta a campos complejos y contradictorios de acción significativa, en su mayor parte tácita, entrecruzados por un movimiento continuo de afirmación y negación, celebración y protesta, autoridad y resistencia. Cuando se yuxtaponen ingenuamente, estos campos pueden arrojar un poco de luz el uno sobre el otro, pero uno no es una variante del otro, ni son expresiones de algún supercampo que trascienda a ambos.

Y así ocurre con todo: la incorregibilidad marroquí, la deferencia

javanesa, la formalidad javanesa, el pragmatismo marroquí, la brusquedad marroquí, la locuacidad javanesa, la paciencia javanesa, la impaciencia marroquí, para mencionar algunos otros clichés atractivos que surgían enseguida a medida que me introducía en las cosas, y con los cuales uno se encuentra mientras intenta entender qué es lo que la gente con la que está en contacto está queriendo decir. Comparar incomparables; un ejercicio práctico y, cuando las estrellas acompañan, una tarea instructiva aunque ilógica.

Una vez que hemos concluido con el ejemplo y dejando todo esto a un lado, está claro que en lugares histórico-mundiales como éstos no podemos apoyarnos (aunque a veces así se pretende) en las interacciones personales y las observaciones inmediatas –escuchar, mirar, visitar y atender– para construir un relato cultural apropiado. Ambos países y ambas ciudades son ingredientes de formas de vida geográficamente mucho más amplias e históricamente mucho más profundas que lo que ellos mismos muestran a simple vista. No se puede hablar propiamente sobre la cultura marroquí (del Atlas medio o de Sefrou), o sobre Indonesia (de Java o Pare) sin invocar en el primer caso megacentidades tan vagas, difíciles de delimitar e imposibles de definir como «el Mediterráneo», «África», los «árabes», «Francia» y el «islam» o, para el segundo caso, «Oceanía», «Asia», «el hindú-budismo», «los malayos», «los holandeses» y, de nuevo, pero con un giro diferente, «el islam». Sin atender a estos trasfondos no podremos ver las figuras, lo que veremos delante de nosotros no tendrá más significado que un grito en la calle o un fuego en la distancia.

Sin embargo, no está nada claro cómo tenemos que administrar esta relación entre lo grande y lo pequeño, entre, por una parte, la estructuración de la escena y los temas del trasfondo que parecen solemnes, generales e históricamente fijos y, por otra, los acontecimientos locales. Este problema ha interesado cada vez más a los antropólogos, especialmente desde que, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, comenzaron a salir de los microcosmos tribales, o así imaginados, hacia sociedades con ciudades, credos, máquinas y documentos. Han surgido muchas dudas y no pocas veces se ha eludido el problema. Ha sido difícil producir estudios culturales que den cuenta de esto, y cuando se han producido, a menudo ha sido de forma tosca y esquemática.

Es un hecho básico que Indonesia y Marruecos son, lo han sido durante siglos (dieciséis en un caso, doce en el otro), miembros geográficamente periféricos de dos civilizaciones mundiales diferentes aunque continuamente en interacción y en ocasiones llegándose a fu-

sionar –a grandes rasgos la primera comienza en el Indo y acaba en las Molucas y Nueva Guinea, y la segunda comienza en el Amudarja y convencionalmente acaba en el Sahara occidental. Su localización en los bordes extremos de enormes continentes culturales cuyos centros están en otros sitios, es algo que sus pueblos, por muy entregados que estén a asuntos provincianos y por muy recelosos que estén de la influencia externa, siempre lo han tenido claro. Siempre han estado en los márgenes; y siempre han tenido los símbolos culturales –las leyendas hindúes y la poesía árabe, los monumentos budistas y los jardines persas, los muebles holandeses y los cafés franceses– que les impiden olvidarlo.

La historia de la formación de nociones, pues, continúa en el presente. La cultura, tal como se manifiesta en este bazar o aquel funeral, en este sermón o aquel teatro de sombras, en la división ideológica y en la violencia política, en la forma urbana y en movimientos de población, y en el aprendizaje del lenguaje, lleva consigo en todos sitios las marcas de este hecho. Comprender una forma de vida, o al menos algunos de sus aspectos, y convencer a otros de que realmente se ha conseguido hacerlo, consiste en algo más que ensamblar relatos particulares o imponer narrativas generales. Se trata de juntar en una visión coincidente la figura y el trasfondo, el acontecimiento pasajero y la historia de larga duración.



Uno se da cuenta rápidamente de que muchos elementos culturales de Indonesia y Pare, de Marruecos y Sefrou, no son oriundos de estos lugares, son elementos cuyo origen y formación radican en otro sitio. Las concepciones sobre cómo deberían comportarse los ricos y cómo se debería tratar a los pobres, sobre cómo surgió el mundo, sobre cómo se diferencia (si es que se hace) la verdad del error, sobre lo que ocurre con la gente cuando muere, sobre qué se considera atractivo o repelente, impresionante o cursi, sobre lo que se mueve, divierte o deja indiferente, son, a diferencia de países y ciudades, difíciles de localizar en algo que no sea una forma vaga y no delimitada. Pero quizá el más inmediato de estos indicadores –especialmente, vale recordar, para alguien que está intentando mirar a dos sitios a la vez– sea el *casting* de personajes (no me refiero a individuos, aunque éstos pueden ser bastante impresionantes, sino a los *dramatis personae*) que aparecen delante de ti, con el nombre, la vestimenta y las costumbres adecuadas e incluso, algunas veces así lo parece, con una buena parte de su conversación ya escrita en el guión.

La gente como gente es sin duda bastante parecida en todos los sitios. Es esto lo que se quiere resaltar al decir gente en vez de egipcios, budistas o turcohablantes. Pero lo que no es parecido son los papeles que desempeñan, los papeles que están disponibles para ellos. No hay *fellahs* en Indonesia, pero ciertamente hay gente que trabaja la tierra –se llaman *tanis*– y que sufre las penalidades (no exactamente las mismas) que acompañan esta actividad. No hay *gurus* en Marruecos, aunque ciertamente hay personas que ante sus semejantes se presentan a sí mismas como espíritus ejemplares –se les conoce como *siyyids* o *morabitos*– y experimentan las incertidumbres (no exactamente las mismas incertidumbres) que ellos. Incluso este tipo de personajes que aparecen en ambos lugares –*hajj*, por ejemplo, o *sultan*; en nuestros días, «columnista», «izquierdista», «financiero» o «personalidad pública»– de alguna manera llegan a ser algo diferentes, personajes clásicos en tiempos no clásicos.

Para un visitante irregular que intenta seguir las prácticas que desempeñan tales personajes en tales escenas, la cuestión se hace incluso más difícil, porque determinar qué es lo que constituye el centro y qué la periferia depende no sólo de lo que se observa, sino también de hacia dónde mira lo observado, especialmente cuando se constata que lo que observamos está mirando hacia algo bastante variado. Se-frou mira hacia Fez. Fez mira hacia las grandes ciudades de Marruecos: Rabat, Casablanca, Marrakech, Tetuán, etc. Estas ciudades miran hacia el este, hacia El Cairo, Bagdad, Teherán, etc., así como hacia el norte, hacia Madrid, París y, de una forma ciertamente ambivalente, hacia los panmediterráneos marseleses. Pare mira hacia las regiones artísticas y administrativas de Java central. Las regiones cortesanas miran hacia Jakarta, donde se supone que Indonesia está resumida –aunque quizá tan sólo esté manufacturada. Jakarta mira hacia el sudeste asiático y al norte de Europa. Y todos ellos miran por supuesto a los grandes centros contemporáneos de poder mundial: Washington, Tokio, Moscú y Nueva York. Estas periferias culturales tienen... han tenido... en el futuro predecible continuarán teniendo grandes centros respecto a los cuales ocupar la periferia.

Los marroquíes y los indonesios, así como los arabistas, los indianólogos, los islamólogos, los orientalistas y los etnógrafos, muchos de los cuales ahora ya son marroquíes o indonesios, se han visto significativamente perturbados, sin saber qué hacer con esta situación: ¿cómo explicar no sólo la influencia de credos, ciencias, artes, leyes y morales cuyo origen radica en otras partes, sino la entrecruzada multiplicidad de tales influencias? Algunos han intentado argumentar que el «genio local» o el «sustrato primigenio» –afro-beréber en

Marruecos, malayo-polinesio en Indonesia— es tan fuerte que hace que las importaciones tengan poca importancia, un ornamento extranjero que fácilmente se desnuda para revelar la autenticidad indígena que se esconde debajo. Pero tales argumentos han sido ya lo suficientemente desacreditados tanto por la investigación etnohistórica como (incluso más) por el uso que de ellos hicieron los colonialistas para desprestigiar a las élites residentes (en Marruecos a los «árabes», en contra de los «beréberes», en Indonesia a «la «corte», en contra las «ciudades») por ser «no-nativas». Las respuestas más comunes han sido o bien aceptar el hecho de la multiplicidad e intentar de alguna manera darle una apariencia local y autóctona, o bien minimizarla y privilegiar algún ingrediente como cuestión fundamental. O, por supuesto y más a menudo, ambos a la vez.

Hay una gran cantidad de ejemplos que podríamos tomar para explicar sucintamente esta incertidumbre. Pero seguramente el mejor —al menos actualmente, cuando parece que todo el mundo tiene una opinión sobre él, normalmente asertiva— es (cualquier cosa que sea) el «islam», que ha resurgido como una de las categorías declamatorias de la historia universal. No se trata únicamente de que el auge de la autoconciencia, la autoafirmación y la autodivisión musulmanas haya empujado los temas religiosos, y las *personae* religiosas, hacia el centro de los acontecimientos en ambos países, sino que desde Jomeini, Gadaffi, el asesinato de Sadat, la destrucción del Líbano y la invasión de Kuwait, el interés académico por el islam, en otro tiempo limitado a unos pocos especialistas expertos en leyes, rituales o en la historia de las hermandades, ha aumentado hasta alcanzar cotas inimaginables.

Seguramente, el interés ha crecido más rápidamente que el fenómeno en sí mismo, por lo menos en lo que a Indonesia y Marruecos se refiere. Si uno de estos países o los dos están o no sintiendo más directamente la influencia de las energías del islam (una cuestión sobre la cual yo por lo menos no tengo una única opinión), la mayoría de los estudiosos de sus culturas, ya sean extranjeros o indígenas, musulmanes o no, ciertamente sí lo están. Lo que hasta hace unos pocos años se despreciaba como una reliquia de la tradición en peligro de extinción por la acción de modernización —el Corán, la Shariah, los Ayads, el sufismo— ahora se invoca para explicar prácticamente todo.

De los dos casos es el islam indonesio, y más específicamente el javanés, el que a primera vista parece más complejo. El islam llegó al archipiélago gradual, irregular y más o menos pacíficamente,<sup>9</sup> vía

Persia, Gujerat y la costa Malabar, desde aproximadamente el siglo XIV, después de más o menos un milenio de presencia hindú, budista e hindú-budista; las cuales a su vez se habían instalado sobre lo que al parecer habían sido una serie de diversas sociedades malayas supuestamente simples que ocupaban aquel lugar desde tiempos inmemoriales. Intentar averiguar cuál es el lugar o significación de cada una de estas presencias en la textura de la cultura indonesia ha sido un asunto delicado y bastante controvertido.

Éste ha sido un campo de disputa en el que han entrado tanto los académicos como aquellos a quienes los académicos estaban (y están) estudiando. Las dos líneas de discurso, la de los dedicados profesionalmente a separar las cosas para volverlas a juntar siguiendo otro orden, más lúcido, y la de los que están existencialmente obligados a vivir su vida entre esas mismas cosas, separadas o no, han tendido de hecho y cada vez más a reproducirse la una en la otra, incluso a desarrollarse la una en la otra; comprensiones compartidas de un tiempo compartido.

Durante el periodo colonial, y especialmente en las últimas fases, cuando el auge del panislamismo, el reformismo y las organizaciones musulmanas convencieron a los holandeses de que lo que necesitaban no era tanto un conocimiento erudito como un conocimiento práctico del «islam», la opinión más extendida era que el impacto islámico sobre el archipiélago y particularmente sobre Java era superficial. El Credo del Profeta (se decía), del que (se suponía) la mayoría de los javaneses no tenían más que una comprensión primitiva y confusa, se había extendido «como un velo» sobre la isla y su cultura claramente indiana. Ciertamente, era una «religión» respecto a la cual había cierta devoción, ocasionalmente fuerte. Pero no había llegado a penetrar muy profundamente en la sustancia de la sociedad, la cual permanecía flexible, indulgente, difusa y sincrética –no dada al dogma, adversa al conflicto. Una separación *de facto* entre Dios y el César operaba no sólo, como sería de esperar, en el lado holandés, sino también en el lado javanés, con unas pocas excepciones a quienes se tildaba de fanáticos y, desde la distancia, se miraba con preocupación. Las formas de culto y aprendizaje musulmán se dejaban a un lado como actividades «espirituales», por tanto «personales», «privadas», «íntimas» y «no mundanas», y sus prácticas estaban protegidas y más o menos abandonadas a sí mismas. Pero no gozaban del mismo respeto las acciones colectivas, «seculares», por tanto «políticas», «públicas», «externas» y «mundanas», realizadas en nombre del islam, que eran cuidadosamente vigiladas y prudentemente autocontenidas, limitándose a acciones denominadas sociales; de tipo moral y caritativo.

Con la ascensión del nacionalismo todo esto cambió. Los fanáticos se volvieron militantes, colaboradores separatistas. Y con su triunfo (el momento en que aparecí en escena desprovisto tanto de fe como de memoria) el estado anterior dejó de existir. Lo espiritual y lo político irrumpieron juntos y el «islam», ruidoso y organizado, se tornó una fuerza entre otras luchando por definir el alma de la nueva sociedad. En torno a 1952, cuando llegué a Pare, las concepciones islamistas e indianistas, populistas y elitistas, tradicionalistas y seculares sobre el tipo de país que debería ser la Indonesia liberada y sobre el tipo de cultura que debería tener, se habían fortalecido hasta convertirse en movimientos definidos, distintivos, celosos y determinados.

En este periodo el «islam» parecía menos una actitud moral que un movimiento (una serie de movimientos sería más correcto, pues había divisiones internas nada insignificantes) más arraigado en algunos sectores de la sociedad, sobre todo comerciales, que en otros, más extendido en algunas partes del país, principalmente en la costa, que en otras, interesado por asegurar su supremacía sobre los movimientos competidores que tenían otras inspiraciones y se apoyaban en otras bases geográficas. En aquel momento, parecía más adecuada una visión pluralista y conflictiva del islam, como una persuasión particular, entre otras, no precisamente menos absolutas, que su representación como un velo o en términos de principios fundamentales. Al menos así me lo parecía a mí, que lo contemplaba con una creciente inquietud, pero, hasta donde pude saber, así parecía también a las *dramatis personae* con quienes hablaba –gurus, ulemas, burócratas, jóvenes implacables y mujeres activistas– que parecían incluso más preocupadas. Yo quise llamar al libro que escribí sobre todo esto *Religions in Java (Religiones en Java)*.<sup>10</sup> Pero el editor, aparentemente un creyente en el género etnográfico, en las etiquetas naturales y en las audiencias programadas, no era de la misma opinión, así que salió con el título apropiadamente normalizado y en contra de su argumento *The Religion of Java (La religión de Java)*.

En cualquier caso, cinco años después los hechos le dieron la razón. Con los levantamientos de 1965 y la paz de los militares que sobrevino, la visión del papel del «islam», en la cultura indonesia, y más críticamente, en la javanesa, comenzó de nuevo a cambiar. Ya no podía ser una colección de movimientos políticos motivados espiritualmente, pues habían sido prohibidos y en el transcurso de las matanzas popularmente desacreditados; la cuestión musulmana se convirtió una vez más en un cuerpo de actitudes morales. Sólo entonces estas actitudes se fueron definiendo progresivamente –primero por

los que las adoptaron y después por los que observaban a quienes las adoptaban— no como superficiales o sectarias sino como fundacionales, inclusivas, profundamente inscritas: «la religión», efectivamente, de Java y, por tanto *a fortiori*, de Indonesia. Se había impuesto lo que se conoce con el nombre de «indigenización».<sup>11</sup>

La «indigenización» (*indigenisasi*, no precisamente un término nativo) era un intento de lidiar con el problema que se le había planteado a la ortodoxia coránica ante la pluralidad de creencias, la diversidad de prácticas y la poca voluntad demostrada por el «Nuevo Orden» para tolerar el purismo, y que consistía en definir todo, excepto lo claramente inasimilable (lo explícitamente cristiano, pagano, índico, sinic o no creyente) como «islámico». Más específicamente buscaba reducir la tensión entre los elementos más observantes y devotos y los elementos más eclécticos y desviados de la población mediante la reformulación de los límites entre lo que era y lo que no era admitidamente musulmán —redefiniendo los elementos que eran objeto de observancia y devoción.

En todo este movimiento hacia la indulgencia religiosa y la mezquita amplia ha desempeñado un papel importante la reificación de una de las categorías musulmanas más amplias, flexibles, polisémicas y peor definidas, el «sufismo», como un sistema dogmático de creencia válida para todos los contextos, y presente en todos los sitios, altos y bajos, pasados y presentes, litúrgicos y literarios. En el mismo sentido podríamos citar la relectura que se hizo de los textos tradicionales javaneses como si fueran comentarios musulmanes localmente codificados, la oficialización de la educación islámica, del liderazgo islámico e incluso, en cierta forma, de la observancia islámica, y las caracterizaciones académicas de las monarquías javanesas como «teocracias sufíes» y los palacios javaneses como «análogos a La Meca». No se trata de un velo ortodoxo sobre bases sincréticas, ni de facciones sectarias luchando contra otras rivales, sino de un universalismo vernacular. La unicidad espiritual brillando en una vasta exhuberancia de formas autóctonas.

Esto no quiere decir que el indigenismo no sea contestado, ya sea como programa o como interpretación, en la misma medida en que lo fueron y lo siguen siendo el pluralismo y el separatismo. Los reformistas, los tradicionalistas, los secularistas, los sincretistas y la *persona* peculiarmente javanesa del *ahli kabatinan*,<sup>12</sup> traducido no del todo mal como «metasubjetivista», todos permanecen convencidos y persistentes en sus posiciones. Esto, junto a las turbulencias procedentes del medio oriente y la imposición estatal en todo el país de una religión civil javanesa, ha complicado bastante la escena. Por el sim-

ple hecho de que se oferten varias explicaciones de la posición del islam en la cultura javanesa o indonesia no tenemos por qué concluir que no hay base para preferir un tipo de explicación a otro. Tal vez porque estuve implicado en construirla, pero no sólo por eso, creo que la visión pluralista, la constitución del islam como un campo de diferencias, no sólo es válida para la década de los cincuenta sino también para la década de los veinte, así como para la de los ochenta (y tal vez incluso también para la de los noventa, cuando se comienzan a ver las contradicciones del autoritarismo de mercado libre); algo que no podemos decir de las visiones que interpretan al islam ya sea como cobertura superficial, ya como voluntad inmanente.

Pero esto no es más que un puede-ser. La historia, lejos de aproximarse a un final y a una resolución (después de todo, ¿qué son seiscientos años?), apenas está comenzando. La historia de la formación de nociones, en este aspecto de la cultura como en cualquier otro –y el caso del islam realmente sirve bastante bien como pequeña muestra de una textura general–,<sup>13</sup> es un proceso oscuro y turbador. Separar lo doméstico de lo importado, lo que está profundamente interiorizado de lo superficial, lo que está en desuso de lo que comienza a expandirse, es una empresa continua que se lleva a cabo sin un plan sistematizado ni una regla codificable. Sólo se da por concluida cuando, encontrándote por un momento sin saber qué decir a continuación, desvías la atención hacia otro lado para descubrir otro tejido.

La decisión que he tomado por mi parte de no describir ninguno de mis casos como una versión reducida de otros casos, la ruina de una gran cantidad de análisis comparativos en las ciencias humanas –a España le falta el calvinismo holandés; a China el feudalismo japonés–, se vuelve particularmente difícil de sostener cuando se observa, como ocurrió en mi caso, al islam norteafricano inmediatamente después de haberlo observado en el sudeste asiático. Te vienen a la cabeza cosas que parece que han «desaparecido», términos ausentes realmente ausentes.

En primer lugar, nada comparable a mil años de civilización indica encontraron los portadores del islam cuando hacia el final del siglo VIII llegaron a las planicies de lo que ahora es el Marruecos central.<sup>14</sup> Había algunas jefaturas beréberes dispersas por las colinas y algunos puertos de paso a lo largo de la costa. La presencia romana, nunca demasiado fuerte en este lejano occidente, había, como la fenicia que la había precedido, desaparecido hacía mucho tiempo, dejando poco más que unos pocos mosaicos, un puñado de topónimos y parece ser que también algunas extrañas reliquias cristianas. Tam-

poco ocurrió, culturalmente hablando, nada especial a esos aventureros árabes –en su mayoría bandoleros o refugiados– cuando ocuparon este lugar montañoso en la costa sur del Mediterráneo; no encontraron una Persia o una India que les espiritualizara.

En segundo lugar y, en parte, como resultado de lo anterior, no hay nada aquí, ahora o en el pasado conocido, comparable a la *mé-lange* indonesia de grupos etnoespirituales formados en torno a ideologías religiosas o cuasirreligiosas. No hay un número significativo de indígenas no musulmanes; los judíos, que nunca representaron más del 1 o 2 % de la población, en parte estaban al margen.<sup>15</sup> No hay diferencias étnicas o regionales apreciables en cuanto a la islamización, ni respecto a qué se considera propiamente islámico y qué meramente árabe, ni demasiada preocupación sobre la ortodoxia de prácticas locales. Y, tal vez lo más importante, no hay discrepancias importantes entre la comunidad de ciudadanos y la comunidad de fe. La identidad nacional y la afinidad religiosa parecen caras de una misma moneda. Aquí no se necesita una religión civil oficial para convencer a la población de que sus lealtades políticas más amplias y sus fidelidades espirituales más profundas son perfectamente reconciliables.

Pero esto está comenzando a sonar en cierta medida como la visión de América de Hawthorne según Henry James: «No hay Epton, ni Ascot... no hay catedrales ni abadías».<sup>16</sup> Lo que es crucial en el islam marroquí no es que éste no adopte –y se puede decir que difícilmente adoptará– el tipo de forma asociativa y de corrientes de pensamiento que tan a menudo ha caracterizado al islam indonesio. Lo que resulta crucial es que cada varón está en su papel (las mujeres están relegadas a la reserva y piedad doméstica): es la forma de individualismo radical omnipresente, dondequiera y cuandoquiera que miremos. Si lo caracterizamos en positivo, el islam en Marruecos se apoya en personalidades, una gran e inconstante cantidad de notables religiosos severamente independientes, grandes y medianos, medianos y pequeños: maestros y jueces, descendientes del Profeta y carismáticos populares, jefes de hermandades y peregrinos a La Meca, guías de oración y maestros coránicos, oficiantes de mezquitas y administradores de manos muertas y notarios, intérpretes de las leyes, sermoneros y supervisores de la ética de los bazares. Alims, qadis, sherifs, morabitos, jeques, hajjis, fqih, imames, nadirs, adels, muftis, khatibs, muhtasibs. Como la sociedad en general, una red irregular de figuras irregulares, ajustando constantemente sus planes y alianzas.

Al buscar algún orden en este –día tras día, lugar tras lugar, época tras época– juego de personalidades, algunas más enfáticas, otras

menos, pero todas interesadas en hacer todo lo que puedan a partir de lo que les permiten las posiciones religiosas que ocupan, los estudiosos y también, aunque tal vez de forma no tan consciente, los propios personajes, han intentado aislar algunas dicotomías culturales<sup>17</sup> –urbano versus rural, erudito versus popular, hereditario versus carismático, la mayoría de ellas al menos tan viejas como Ibn Jaldún– en relación a las cuales los temas puedan clasificarse y disponerse *ad hoc*. Confrontados en cualquier momento y en cualquier lugar particular con una constelación de tipos familiares que no están ni dispuestos en estructuras jerárquicas ni clasificados en campos ideológicos –ni sistemas eclesiásticos, ni *familles d'esprit*– lo que necesitamos es ver cómo este islam de personajes islámicos entra dentro del cuerpo a cuerpo generalizado de la vida social.

Tal como lo he descrito, este cuerpo a cuerpo generalizado consiste en la acumulación y erosión de sistemas de alianza cambiantes a partir de lealtades interpersonales –en sí misma es una cuestión radicalmente secular, pragmática y calculadora, no contaminada por asuntos transcendentales. Lo que a ello añaden o más exactamente incorporan en su seno las figuras religiosas, como participantes del proceso, es un tono moral insistente, vigoroso e incluso agresivo –el color de los principios, más allá de lo estratégico. En una sociedad en muchos sentidos tan mundocéntrica no sucede nada que tenga mucha importancia y, hasta donde sé, nunca ha sucedido nada que esté libre de la presión de la convicción musulmana, simplemente porque nada demasiado importante ocurre y nunca ha ocurrido que no esté sujeto a la influencia de los alims, sheikhs, sherifs, morabitos, etc., cuya vocación precisamente es encargarse de que estas presiones, tal como ellos tan severamente las conciben, no se debiliten.

Esta moralización de la dinámica social mediante la presencia en su seno de personalidades religiosas que poseen una u otra noción de lo que significa para un país, para una comunidad, para un individuo o para un Estado ser realmente *mu'min* («leal», «creyente», «honrado», «honorable») está presente en todo tipo de coyunturas y todo tipo de situaciones. La configuración de concepciones que prescriben qué hace a alguien ser genuinamente musulmán ciertamente cambia y continuará cambiando. En cambio, la propagación de estas visiones a través de los actos y actitudes de hombres apasionados que luchan por posiciones, parece ser, como el clientelismo, bastante más persistente.

En el siglo XVI –que ahora nos parece un siglo de transición–,<sup>18</sup> cuando Marruecos comenzó a adquirir su forma moderna, la competición entre diversas figuras religiosas antagónicas era tan importan-

te que parecía arrastrar consigo a toda la sociedad. La emergencia profética de personalidades rurales que entraban en éxtasis; la multiplicación e intensificación de la lucha, especialmente en las ciudades, entre jeques de hermandades; la reafirmación de la descendencia de Mahoma como principio fundador de la autoridad monárquica; la aparición, a partir de la nada, de hombres llamándose a sí mismos «mahdi» o «imames» (esto es, guiados por la divinidad, «restauradores» y «rectificadores», mesías al estilo musulmán); y la insistente reacción contra tales manifestaciones por parte de maestros y legalistas, «los amigos de la *shariah*», que proclamaban la supremacía de la ortodoxia textual –todo esto configuró un campo de morales, una estructura dispersa de visiones determinadas, dentro del cual se desarrolló el Marruecos de los alauitas, del Protectorado y el actual.

Como en el caso indonesio y por razones similares –la caída del shah, el auge de la militancia– hay ahora una clara reevaluación académica, tanto doméstica como foránea, de todo este proceso. Las ideas establecidas –la importancia de la intrusión cristiana para el desarrollo del nacionalismo marroquí; la discontinuidad política entre las planicies colonizadas y las montañas tribales, las primeras sumisas al gobierno y las segundas resistentes al mismo; el papel cuasicalifal del rey; el papel quietista y reaccionario de las hermandades– están siendo sujetas, otra vez, a un fiero debate, como también lo está siendo el papel global de la fe musulmana en la historia marroquí. Pero cualquiera que sea el resultado de los debates (que aquí también tienden a tomar una dirección «indigenista») y como sea que se aprecie la fuerza del islam (nadie ahora cree que sea superficial o secundaria), la religión de estas personalidades, como la política de las lealtades privadas, persiste incólume.



Creo que todos los antropólogos han pasado en su trabajo de campo –por lo menos yo he llegado a pensar que se trata de algo emblemático de toda la operación– por la experiencia de toparse en el transcurso de la investigación con individuos que parecen haber estado allí esperando, en el lugar más inverosímil, a que apareciera alguien como tú, con los ojos brillantes, ignorante, dispuesto, crédulo, para poder tener la oportunidad, no ya de responder a tus preguntas, sino de enseñarte cuáles son las cosas que tienes que preguntar. Gente con historias que contar, con una visión que revelar, una idea que difundir, una teoría que defender en relación a lo que ellos, su ciudad, su pueblo, su país, su religión, su sistema de parenteco, su lengua, su pa-

sado, su forma de cultivar arroz o de negociar o tejer, su música, su sexo, su política, los aspectos más íntimos de sus vidas, «realmente», «genuinamente», «verdaderamente» –en realidad– son. *Sampeyan, kula ngomongi*, dicen los javaneses —«eh, tú, te hablo» (el verbo es causativo,<sup>19</sup> no persuasivo, una fuerza impactante); *šuf! nqūl-lek*, dicen los marroquíes —«¡escucha! te estoy diciendo» (el modo es imperativo, casi coránico).

Los antropólogos reaccionan de forma diversa ante tales personas, y el mismo antropólogo puede reaccionar de forma diferente según la ocasión. Algunas veces parece que se te pegan como lapas y se hace necesario huir de ellos para poder ver las cosas, como nos gusta decir, por nosotros mismos. Otras veces parecen depósitos naturales de sabiduría con los cuales hemos tenido la suerte de tropezar; grandes informantes hacen grandes antropólogos. Pero esto, cualquiera que sea la reacción que tengamos y por muy oscilante que sea, mucho tiempo después se vuelve a reeditar, al menos así ha sido en mi caso, después de los hechos, en este doble significado que, sin sonrojo, he estado explotando aquí; que el «eh, tú, te hablo», «escucha, te estoy diciendo» es también tuyo. Yo también tengo historias que contar, visiones que revelar, ideas que difundir, teorías que defender, y estoy dispuesto a exponerlas a cualquiera que se siente y escuche. Describir una cultura o, como yo he hecho aquí, seleccionar fragmentos arreglados y cortados a propósito para que encajen, no es exponer un tipo de objeto singular y ocasional, un nudo en el hiperespacio. Es tratar de inducir a alguien en algún sitio a mirar ciertas cosas de la misma forma en que a mí me han inducido a mirar los viajes, los libros, las observaciones y conversaciones; es decir, a tomar interés.

Esta noción –que describir una forma de vida es mostrarla de acuerdo con cierto enfoque, bien ajustado– parece inofensiva, incluso banal. Pero tiene algunas implicaciones complicadas, entre las cuales quizá la más turbadora sea que el enfoque como tal, y el ajuste también, proceden de la descripción y no de lo que la descripción describe –islam, género, estilo oratorio, rango. No hay duda de que las cosas, cualquier cosa que sean, son: ¿qué otra cosa podrían ser? Pero en los relatos que hacemos de ellas traficamos con los relatos de nuestros informantes, de nuestros colegas, de nuestros predecesores, con los nuestros propios; son constructos. Relatos de relatos, visiones de visiones.

No entiendo muy bien por qué esta idea –que la descripción cultural es conocimiento construido, de segunda mano– molesta a algunas personas. Tal vez tiene algo que ver con la necesidad, si uno así la

percibe, de sentir como responsabilidad personal la fuerza de convicción de lo que uno dice o escribe, ya que después de todo uno lo ha dicho o escrito, en vez de desplazar esa responsabilidad a la «realidad», a la «naturaleza», «al mundo» o a alguna otra reserva vaga y amplia de verdad impoluta. Quizá sea el resultado del temor a que reconocer que uno ha compuesto algo, que no lo ha encontrado reluciendo en la playa, implique socavar su pretensión de alcanzar la realidad y el ser verdaderos. Pero una silla está cultural (histórica, socialmente...) construida, un producto de agentes provistos de nociones que no son enteramente suyas y, sin embargo, uno se puede sentar en ella, puede estar bien hecha o mal hecha, lo que no puede, al menos en el estado presente del arte, es estar hecha con agua ni –para aquellos obsesionados por el «idealismo»- ser una idea con existencia. O tal vez simplemente se trata de que aceptar el hecho de que los hechos están hechos (como debería alertarnos la propia etimología de la palabra: *factum, factus, facere*)<sup>20</sup> arroja a uno en el tipo de trazado laborioso, tortuoso y nerviosamente autoconsciente que, para mi caso, he intentado comenzar aquí, y que consiste en contar cómo uno ha llegado a decir lo que uno ha dicho. La presentación lisa y llana de descubrimientos plausibles ciertamente es un conocimiento más simple, sencillo y confortable de lo que parece a simple vista. El único problema es que en sí misma es en cierta medida como una novela y no precisamente la que requiere menos arte.

Dos ciudades desordenadas, dos países a medio ordenar, dos conglomerados de formas de vida y un antropólogo recurrente que construye aeronaves que en cualquier momento amenazan con despalmarse no contribuyen a forjar conclusiones definitivas. Lo que sí nos pueden proporcionar, así lo espero, es un ejemplo instructivo de los usos hermenéuticos de la conmoción y confusión tardíamente apreciadas, del significado que hay en ir demasiado tarde y salir demasiado pronto, en merodear sin rumbo fijo como un auténtico excursionista tras de las señales parciales de la experiencia distante.

## CAPÍTULO 4

### HEGEMONÍAS

Uno se acuerda de las fotografías publicadas en muchas etnografías clásicas en las que el antropólogo estaba entre «sus» nativos. Normalmente él aparece en el centro de la foto, frecuentemente, aunque no siempre, es más alto que los otros, casi siempre hombres que se agrupan a su alrededor, todos mirando inmóviles hacia la cámara; él vestido de blanco o con uniforme de campaña, a menudo tocado con un salacot, a veces con barba; ellos vestidos con algún tipo de ropa nativa, normalmente simple, algunas veces llevan armas; suele haber también cierto tipo de paisaje de fondo: la selva, el desierto, una aldea de cabañas, quizás algunos animales como cabras o vacas que sugieren aislamiento, lejanía, autosuficiencia... Había variaciones: el etnógrafo tomando notas a la luz de una lámpara de petróleo; haciendo preguntas a un hombre que está trabajando la tierra; en torno a una fuente de agua; apoyándose en la pared de una casa; algunas veces sólo aparece un nativo sosteniendo una lanza o una calabaza («¿es esto lo que quieres?») mirando hacia el etnógrafo, visiblemente invisible detrás de la cámara. Donde no había estas fotos, el entorno aparecía de una u otra forma, en un prefacio, una nota a pie de página, un apéndice, un aparte, se transmitía de alguna manera: un hombre, a veces una mujer, más o menos como nosotros, sólo que más valiente, aislada, en un lugar distante, entre gente que es visitada, observada y estudiada, que no sólo no es como nosotros, sino que no tiene ninguna relación con nosotros. El fin del mundo.<sup>1</sup>

Este tipo de presentación del antropólogo como un explorador solitario en los márgenes del mundo, lejos del mundanal ruido, difícilmente se ofrece en nuestros días. No se trata únicamente de que todo esto resulta un tanto exagerado, ahora que nuestras ideas sobre los «primitivos» se han hecho menos primitivas y nuestra seguridad sobre la «civilización» menos segura; la misma noción de aislamiento «entre los dangs» no posee actualmente demasiada aplicación. No hay muchos sitios (ahora que los buscadores de oro han descubierto el Amazonas y que Nueva Guinea ha descubierto los partidos políticos puede que no haya ninguno) donde no se oigan las interferencias del contexto omnipresente, y la mayoría de los etnógrafos trabajan ahora en

lugares –India, Japón, Bolivia, Egipto... Indonesia... Marruecos– donde tales interferencias casi acallan la armonía local. Además, los antropólogos tampoco trabajan solos (o con algún que otro misionero, oficial itinerante o náufrago ocasional), de forma que únicamente ellos tengan el monopolio de lo que investigan. Los bosques o los desiertos están llenos de sociólogos y filólogos, economistas e historiadores, musicólogos, agrónomos, médicos, turistas. Es posible exagerar la diferencia. La imagen tipo «en las profundidades de la selva» o «allí lejos sobre un atolón» siempre fue un poco fabricada, signos de presencias extrañas al lado de la del etnógrafo, ambas cuidadosamente superpuestas; si bien siempre hubo quienes trabajaran en Hong Kong o Hollywood. Pero no se puede exagerar su importancia en, para tomar prestada una expresión ajena, las condiciones sociales de la producción etnográfica. La incursión de los antropólogos en sociedades mucho más influyentes en la dinámica de la historia mundial y la inclusión dentro de esa dinámica –como resultado de los reposicionamientos políticos que siguieron a la Segunda Guerra Mundial– de las sociedades periféricas en las que previamente nos habíamos centrado «en busca del primitivo», alteró no apenas lo que estudiamos o incluso cómo lo estudiamos, alteró el medio en el cual existimos.

Las fotografías ya no son adecuadas para transmitir lo que hace el antropólogo en lugares que han dejado de ser inalcanzables para los titulares de prensa, en algún tipo de punto intermedio entre lo grande y lo pequeño. No hay nada que fotografiar. Lo mismo podemos decir de los prefacios y apéndices. Marginalizan lo que es central. Lo que se necesita, o al menos nos debe servir, son anécdotas, relatos, parábolas: mininarraciones en las que el narrador esté incluido.



Está amaneciendo,<sup>2</sup> son entre las cuatro y media y las cinco de la mañana a comienzos del mes de octubre de 1957. Mi esposa y yo estamos viviendo en el sudoeste de Bali con una familia brahman que poco a poco va abandonando sus tradiciones y camina por la senda del progreso modernizador. En el pasado fueron designados clérigos de la corte local, oficiantes rituales para señores y reyes, pero ya no hay sumo sacerdote ni expectativas de que lo haya. El padre, que en su juventud había estado preparándose para la ordenación, es un barbero ambulante con fama de ser bastante malo. Los hijos están en la escuela esperando convertirse en funcionarios públicos aunque acabarán como gerentes de hotel. Las hijas, también en la escuela, están estudiando para convertirse en algo que creo que en Bali no ha-

bía existido nunca con anterioridad: bailarinas profesionales en espectáculos de pago. Una década después las vi actuar –con su padre como agente y con la reputación de ser muy hábil– delante de cerca de mil personas en el salón de una convención en Chicago.

Nos despertamos al darnos cuenta de que cincuenta o sesenta hombres balineses han irrumpido en nuestro pequeño patio. Ellos simplemente están allí, quietos y en silencio, ordenados en filas, vistiendo la ropa que se usa para trabajar en las terrazas de arroz. Salto de la cama temiendo lo peor: ¿un ataque?, ¿una protesta?, ¿una acusación? Son tiempos muy tensos. Sukarno, irritado con el asunto de Nueva Guinea, está preparándose para expulsar de una vez por todas a todos los holandeses. En las Célebes y en Sumatra amenaza con estallar la guerra civil. Un médico europeo había sido recientemente asesinado con una azada por su asistente balinés. La mayoría de los extranjeros han abandonado el país o, como en el caso de unos pintores expatriados que habían estado allí durante décadas y se habían casado con balinesas, han sido forzados a dejar la isla. Pero no consigo imaginar el motivo que habría podido causar esta confrontación. Hemos estado trabajando sobre temas tales como presas para irrigación, mercados aldeanos, manufactureros de hielo, rituales de raspar dientes. Difícilmente se pueden considerar actividades que den motivo a sospechas y problemas.

Cuando salgo afuera los hombres comienzan a murmurar –«Pregúntale tú», «No, pregúntale tú»– empujándose con el hombro, animándose unos a otros para tomar coraje. Uno de los hombres más viejos finalmente da medio paso hacia mí. Haciendo una reverencia dice en una voz tan apagada que casi no puedo escuchar: «Por favor perdónenos, “padre” [Yo tenía treinta y un años, él podía tener cualquier edad entre cincuenta y ochenta], pero tenemos una pregunta que le queremos hacer. La RRI [la radio estatal] dice que los rusos han puesto un satélite arriba en el cielo. Pero como la RRI está controlada por el gobierno no sabemos si creérnoslo. ¿Es cierto eso?». Yo había escuchado la noticia en el servicio internacional de la BBC, en la cual confiaba absolutamente –contaba con ella para que me dijera cuándo tenía que echar a correr. Les dije: «Sí, lo han hecho. Está allá arriba, dando vueltas, justo en este momento». Se miraron unos a otros y dijeron: «Si un americano admite que lo han hecho los rusos, entonces debe ser verdad», y el hombre más viejo se disculpó, de nuevo con gran ceremonia, por haberse atrevido a molestarme, y el grupo se perdió entre la bruma matinal. Empirismo en acción. Comunicación intercultural conducida profesionalmente. La Guerra Fría en tiempo real.

Siete años más tarde, en 1964, estoy conduciendo por Marruecos, intentando tomar la decisión más definitiva –sin vuelta atrás– que un etnógrafo tiene que tomar: elegir dónde empezar a trabajar. De hecho, me he decido por Sefrou prácticamente desde el primer viaje de reconocimiento, que incluso fue más rápido –veintiuna ciudades en treinta y cinco días. El *pasha* es afable, mis hijos pueden vivir allí con unas comodidades razonables, y hay beréberes, judíos, olivos y murallas. Pero quiero dar otra vuelta por media docena de los lugares más interesantes, sólo para estar seguro. Y también, supongo, para persuadirme a mí mismo, de forma que más tarde pueda persuadir a otros, de que estoy haciendo las cosas científicamente. Primero se diseña una investigación, después se toma una muestra y finalmente, sopesando probabilidad y resultados con prudencia bayseana, se hace una selección.

Qsar al-Kebir, el último lugar que visito, no es, para decir la verdad, realmente un candidato. Un lugar nada atractivo, desparramado y sujeto a grandes inundaciones fangosas, a cincuenta kilómetros de la costa atlántica, justo en la frontera de lo que hasta 1956 era el sector español del Protectorado; es demasiado grande, demasiado insalubre y, para mis gustos tradicionalistas, demasiado cercano a la atmósfera arlequin de Tánger. Sin embargo, esta ciudad, centrada en torno a un viejo presidio español decadente que, acabado en una sorprendente torre hooveriana, parece como una versión a escala reducida de la Universidad de Stanford, fue la escena de una famosa batalla del siglo XVI en cuyo transcurso los marroquíes repelieron una invasión portuguesa,<sup>3</sup> impidieron una otomana y perdieron a un líder famoso; por tanto, es un lugar que me resulta intrigante, especialmente teniendo en cuenta que la primera vez que lo había visitado estaba casi por completo bajo el agua y no había conseguido encontrar a nadie interesante con quien hablar.

Esta vez sí lo consigo. Él es Hasán ben Ali, el *pasha* del lugar, se parece a Vladimir Nabokov (todo aquí me recuerda a algo más) pero resulta que es el nieto de uno de los personajes más pintorescos del viejo Marruecos: «Emily, la jerifa de Wazan». Emily fue una mujer inglesa que en 1873, cuando tenía veinte años, se casó con el jeque (tenía quizá cincuenta) de una de las hermandades más poderosas y cerradas del país.<sup>4</sup> Se habían conocido en una velada musical de Tánger, y para casarse con ella, él se divorció de sus dos mujeres marroquíes, de las cuales ya había obtenido sus herederos legítimos. En la boda, a la que se opusieron las familias de ambos contrayentes, tuvieron un papel destacado un caballo castaño de cabeza blanca engalanado con ribetes dorados, un grupo de marineros ingleses vocife-

rantes a los que se había dado permiso para bajar a tierra desde un buque cañonero de bandera británica anclado en el puerto, guardias de honor con trajes muy vistosos de todas las legaciones de Tánger, el Administrador Marroquí de Costumbres y Delegado del Sultán, y el gentío de «moros» a quienes ella arrastraba bruscamente para que besaran el dobladillo de la capa de su marido.

La hermandad, con ramificaciones esparcidas por todo Marruecos, había sido fundada en el siglo XVII en Wezzan,<sup>5</sup> la ciudad montañosa y desconfiada del Rif occidental, cuya vida y espíritu todavía están dominados por la hermandad. Sus miembros se consideran a sí mismos descendientes del Profeta a través de una línea más directa que la de la dinastía reinante, con la cual sus relaciones a lo largo de los siglos han sido, para decirlo diplomáticamente, complicadas. Emily vivía la mayor parte del tiempo en Tánger, donde como «Madame de Wazan» era centro de un círculo de personajes europeos –cónsules, intelectuales, princesas alemanas–, y de Tánger viajaba a Wezzan, donde constantemente se sentía rodeada de intrigas (precisamente, una vez casi murió envenenada). Dos de los hijos mayores de su esposo se volvieron locos, supuestamente debido a la bebida, y el otro murió antes que el padre. Mientras tanto su matrimonio fracasó (el marido se deshizo de las propiedades de ella, riñó con su familia y se casó con una sirvienta), pero ella le dio dos hijos más y permaneció con él hasta que murió en circunstancias confusas. Uno de esos hijos tuvo a su vez hijos gemelos. Uno de los gemelos murió en la infancia. El otro, gordo, rechonchón, prácticamente inmóvil –tiene sesenta y tres años y parece cansado– es la persona con la que estoy hablando.

Está viviendo solo en Qsar en una casa de comandante en el centro del presidio deteriorado y abandonado, una casa enorme, oscura y destartalada, amueblada al estilo hispano-marroquí de sesenta años atrás y, como un museo provincial, saturada con curiosidades de Túnez, Egipto, el Líbano, Siria y el Golfo. Comienza describiéndome su carrera política, que es lo que le he preguntado. Habla un inglés gramaticalmente correcto. Fue el mediador jefe entre la monarquía y los invasores americanos en Port Lyautey/Kenitra en 1942.<sup>6</sup> Fue uno de los pocos altos oficiales que permanecieron leales a Muhammad V durante su exilio en Madagascar en 1953, y él mismo sufrió arresto domiciliario en Fez. Desde la independencia ha sido *pasha* en tres o cuatro ciudades, cada una más provinciana que la anterior –él tiene sus enemigos. Pero, de repente, se interrumpe y sin motivo aparente se despacha durante dos ininterrumpidas y monológicas horas (mientras que una vieja criada a la que llama con una campanilla de pie

—guarda las apariencias— nos sirve, uno después de otro, enormes platos de comida) con una curiosa historia que parecía reproducir inversamente, o quizá parodiar, la historia de su abuela.

En Port Lyautey había conocido y se había enamorado de la mujer de un teniente de navío americano. Los franceses desaprobaban la relación (lo que en realidad desaprobaban y deseaban minar eran sus actividades mediadoras por el coste político que significaba para ellos) y convencieron a los americanos para que embarcaran al teniente y su mujer rumbo a su casa. Pero esto no funcionó, así como —comparaba— más tarde tampoco funcionaría el exilio del rey. La mujer abandonó a su marido (él era su quinto, así que no debió ser una separación dolorosa) y volvió a los brazos de Hasán, y aunque, como su abuelo, él ya tenía una esposa e hijos se casó con ella, a diferencia de su abuelo, de manera polígama.

Desgraciadamente resultó que ella era una alcohólica violenta que constantemente se sumía en lo que él llamaba, recurriendo a un término francés, que es más denotativo del género que el inglés, *crises*. Sin embargo, él estaba cegado por el amor que sentía por ella. Incluso aunque ella le abofeteara, amenazara con matarle y desapareciera con otros hombres durante días, él permanecía con ella. Pero finalmente ella le llevó al límite cuando una noche, a la vista de todo el mundo, abandonó el hotel de Fez con un judío y a la mañana siguiente volvió con él, igual de demostrativamente. Él le dijo que podía aceptar todo excepto un insulto a su honor de jerife, y la expulsó. Lo que él llamaba su «guardián», supongo que se debía tratar de algún pariente, llegó de Estados Unidos. Hubo un gran escándalo, una prolongada lucha legal intercultural e interreligiosa. Pero al final se produjo el divorcio y ella volvió a Boston. Después de la independencia, ella le escribió rogándole que la aceptara de nuevo. Pero aunque todavía la amaba, y siempre la amaría, la rechazó diciendo que en Marruecos ya no se podía tener varias mujeres. (Es decir, no se podía socialmente, porque legalmente se podía y por supuesto todavía se puede.) Entonces ella le propuso volver como su concubina. Él contestó que no, que actualmente la gente de su posición ya no podía permitirse esas cosas. Por lo que parece, ella se hundió. Lo último que oyó decir de ella fue que estaba en un manicomio o en un prostíbulo; no estaba seguro de cuál era la diferencia exacta entre lo uno y lo otro.

Esta cámara de resonancia intercultural, que contiene al *vieux maroc* de imperialismo español, francés, inglés y, *en passant*, americano, de independencia y nacionalismo, y al *jeune maroc* de cosmopolitismo sexual y social, de insularidad política y religiosa, de narcisismo masculino estilo medio-oriental, de aventura femenina estilo

euroamericano, dentro de una historia con poco argumento y menos moral, deja a uno, o al menos me dejó a mí, con la sensación de haber oído una gran historia de enorme importancia sin estar seguro de qué era exactamente lo que se estaba contando y por qué se me estaba contando justo en ese momento a mí, un viajero en una misión indefinida que se había dejado caer por casualidad. Pasado y presente. Oriente y Occidente. El yo y el otro. Deseo y dominación. Cuánto decimos, como dice Hofmannsthal, al decir «crepúsculo».<sup>7</sup>

Permítanme ahora cambiar completamente de escena para irnos atrás en el tiempo, a 1958 en Sumatra, a un drama más elevado, la guerra civil. Mi esposa y yo; ella gravemente enferma, por un momento pensamos que iba a morir, con hepatitis infecciosa; yo, no tan grave, con malaria, disentería y un caso curioso de miopía iatrogénica causada por unas medicinas mal prescritas, estamos en Padang, un pequeño puerto, mal protegido en la insegura costa oeste de la isla. Nos ha llevado allí la teoría de que la comparación entre una región fuertemente musulmana (Minangkabau, de la cual Padang era, por decir así, la metrópoli), otra fuertemente cristiana (Minahassa, en el norte de las Célebes, donde queríamos ir después) y la Bali hindú (donde acabábamos de estar) nos ayudará a profundizar nuestra comprensión de la complejidad de la espiritualidad indonesia.

Podía haber salido, pero nuestro cronograma se ha ido al garete. Una rebelión regional que se había estado preparando durante un año aproximadamente, pero que ellos aseguraban, como siempre aseguran, sobre lo que parece inevitable, nunca iba a pasar de verdad («Lo acabarán solucionando; ellos siempre lo hacen») finalmente estalló al día siguiente de nuestra llegada.<sup>8</sup> Peor todavía, Padang es el cuartel general de los rebeldes, el gobierno insurgente está instalado en nuestro hotel; su comandancia militar está más abajo en la misma calle. Como centinelas oceánicos se vislumbran fuera del puerto los buques de guerra del gobierno central. Sukarno está en Tokio, donde, sufriendo y viviendo la vida, pasó un buen tiempo durante esos días; hay una pausa en el ojo del huracán mientras el país aguarda su regreso. La expectativa es que él haga un discurso y llegue a un acuerdo para evitar la guerra. (Todo lo que los rebeldes quieren es una remodelación del consejo de ministros, y Dios sabe que Sukarno lo ha hecho a menudo.) Él vuelve por la tarde y nada más descender del avión pronuncia un discurso insólito que destruye esas esperanzas. Lo oigo echado sobre la radio en nuestra baranda con una docena de jóvenes minangkabaos encendidos. (Ellos vinieron hacia mí con un cartel en inglés que ponía «Arriba y Abajo con Husein» –el cabecilla del ejérci-

to rebelde. En mi única intervención en la política indonesia les dije que no lo habían escrito del todo bien.) Sukarno se muestra seguro, elocuente, directo y sobre todo resolutivo: condena la revuelta, declara el bloqueo, amenaza con invadir. Los minangkabaos parecen enfermos, están realmente pálidos. A la mañana siguiente los barcos de guerra interceptan algunos bajeles extranjeros que intentaban entrar al puerto e impiden partir a los que querían salir; alrededor del hotel y a lo largo de la línea de agua se disponen ametralladoras y piezas de artillería protegidas con sacos de arena; se producen dos alarmas aéreas. Parece que estamos inmovilizados.

Los dos meses siguientes fueron como una película de aventuras –un vuelo a una ciudad montañosa cuando la situación en Padang se hizo insostenible, otra vez desde esa ciudad, cuando comienza a ser bombardeada por el gobierno central, a través de la vasta selva tropical de Sumatra central... carreteras bombardeadas, refugiados arrasando los pies, puentes destrozados por las bombas... hasta un campo de petróleo controlado por los rebeldes en la costa este, donde por fin mi mujer, todavía demasiado débil para caminar, puede recibir una verdadera atención médica; el campo cae en poder de los paracaidistas del gobierno central que silenciosamente habían caído del cielo de la mañana– cuyos detalles podemos dejar aparte. Lo que es extraño (y parecía extraño entonces) es cuán rodeada estaba en todo momento esta Indonesia aparentemente profunda por la ubicuidad de los Estados Unidos de América. No importa cuánto te alejes de algunas cosas, al parecer éstas, como las deudas, el desconcierto, los fallos o la infancia, siempre están ahí.

Una de las razones por las que Estados Unidos estaba «allí», en el transcurso de esta huida caótica, era que, como todos, incluido yo mismo, asumíamos entonces, mi país estaba más que un poco implicado en todo el asunto. La rebelión y su represión (ya que al final fue pulverizada) eran asuntos indonesios, producidos por rivalidades indonesias, justificados por ideas indonesias y llevados a cabo por instrumentos indonesios; pero la pesca americana en río revuelto era... ¿cómo lo podría decir?... significativa; después de todo, éstos eran los días de gloria de John Foster Dulles, para quien ningún conflicto era demasiado remoto o insignificante siempre que sonara el eco del anticomunismo. Se rumoreaba que los americanos abastecían de armas a los rebeldes, se decía que agentes de la CIA andaban por ahí maquinando, Dulles producía turbulencias dullesianas acerca del reconocimiento del gobierno rebelde y una serie de acontecimientos singulares –la descarga cerca de una base aérea de Sumatra de un lote de armas fabricadas en Michigan, el abatimiento en el este de Indo-

nesia de un piloto americano a bordo de un bombardero rebelde, el contrabando de productos americanos desde la Taiwan de Chiang—mantuvieron ocupado al embajador de Estados Unidos en Jakarta dando explicaciones, desmintiendo informaciones, pidiendo disculpas y haciendo comentarios tranquilizadores. Para un americano, estar en territorio rebelde justo en aquel momento no era una empresa inocente, por muy inadvertidamente que hubiese ocurrido todo. A algunas causas te unes, otras se unen a ti. Dios sabrá quién pensaron aquellos estudiantes que yo era realmente.

Cuando llegamos a Padang ya había un americano allí —el jefe de la biblioteca del Servicio de Información de los Estados Unidos— pero huyó enseguida o bien fue evacuado (no fue claro sobre este asunto, lo único que dejó claro fue que no podíamos irnos con él), pidiéndonos que cuando nos fuéramos le sacáramos su flamante automóvil que había escondido en un bosque de las inmediaciones. Él no nos sugirió cómo hacerlo, pero en cualquier caso no lo debió esconder muy bien porque cuando lo fuimos a buscar para escaparnos ya no estaba allí. Poco después de su partida llegaron una docena de periodistas americanos que se alojaron por unos días en el hotel. (Yo estaba por aquel entonces tan desorientado que le pregunté a uno de ellos a quién apoyaba la CBS.) Pero se aburrieron enseguida porque «no pasaba nada» y no habían podido encontrar un líder rebelde —por entonces ya estaban escondidos en la selva— con quien hacer una entrevista, así que volvieron a Jakarta de la misma misteriosa manera que habían llegado —hay bloqueos y bloqueos. Como antropólogo siempre dispuesto, intenté contarles un poco sobre la sociedad que se estaba rebelando —una de las pocas en el mundo que es a la vez musulmana y matrilineal—, pero no mostraron interés. En los Estados Unidos mi madre llamó al Departamento de Estado. Le dijeron que como no habían oído nada de nosotros durante más de un mes suponían que habíamos muerto.

En cualquier caso la presencia americana continuó haciéndose sentir. Cuando nos escapamos de Padang y nos fuimos a la ciudad montañosa arribamos allí en medio de su primer ataque aéreo, conducido, no demasiado eficientemente, por tres bombarderos Mitchell en círculo, un modelo que no había vuelto a ver desde que durante la Segunda Guerra Mundial fuera transportado en uno de ellos. El campo petrolero al que escapamos después era explotado por una compañía americana, la Caltex, en un acuerdo de *leasing* con el gobierno indonesio, el cual por supuesto ahora no podía acceder allí, así como tampoco nadie podía salir. Un barrio de clase media americana en la jungla (bungalows, césped, muchos de ellos —¿se puede

creer?— regados artificialmente, calles en curva, un supermercado con música de ambiente *country*, un gimnasio y un comedor igualmente ambientado con música *country* en la moderna clínica a la que nos conducían) estaba en gran parte habitado por trabajadores texanos, portadores de una visión indistinta de los indonesios cualquiera que fuera su variedad, y por tropas rebeldes aterrorizadas (disparaban obuses contra monos) que se disponían para luchar. Cuando el gobierno central, determinado a retomar el control del campo petrolífero, finalmente lo invadió desde el aire, el primer avión civil que obtuvo permiso para aterrizar fue el que llevaba al director general de Caltex en Indonesia.<sup>9</sup> Cuando el avión volvió al día siguiente a Jakarta para recoger al subdirector nosotros ya estábamos allí.

Pero quizá el recordatorio americano más singular, ciertamente el más desconcertante —hasta hoy no estoy totalmente seguro de que todo el episodio no fuera más que un sueño de malaria— ocurrió al principio, la tarde en que nos estábamos preparando para huir de Padang. Exceptuando nuestro médico, un cirujano del ejército alemán durante la Segunda Guerra Mundial que ahora trabajaba para los rebeldes, y la propietaria de nuestro hotel, una vieja señora judía alemana que había escapado de Hitler a finales de los treinta (los dos eran bastante amigos y solían enfrascarse en conversaciones sobre Europa, animados por el alcohol, hasta bien entrada la noche), hacía tiempo que todos los extranjeros se habían marchado. La ciudad estaba prácticamente desierta, pues la gente, temiendo el bombardeo que de hecho comenzaría unos pocos días después, había retornado a sus aldeas. Estábamos haciendo el equipaje —poca ropa y un montón de notas de campo— cuando nos vimos sorprendidos por la visión de un americano en traje de camuflaje que salía de la jungla a cien yardas de distancia de donde nos encontrábamos. Vino directo hacia nosotros y se presentó como el vicecónsul americano en Singapur. No nos dijo qué es lo que estaba haciendo allí ni cómo había llegado ni cómo había sabido de nosotros. Lo que sí dijo fue que tenía instrucciones de informarnos que como nosotros nos habíamos metido en este embrollo por nuestra cuenta (nunca habíamos pensado otra cosa) el gobierno de los Estados Unidos no asumía ninguna responsabilidad por cualquier cosa que nos pudiera ocurrir (nunca habíamos pensado que lo hiciese). Acto seguido dio media vuelta y desapareció en la jungla. Un Gran Poder había venido y se había ido. Está todo dicho sobre el siglo americano.

Otro encuentro con una América un tanto diferente (la de Ronald Reagan) en un lugar bastante diferente (un hotel turístico de Marra-

kech) en un punto mucho más cercano en el tiempo (el invierno de 1985) fue más una comedia social que un melodrama político. Menor que Anthony Powell, no inferior a André Malraux. Pero, en su propio estilo, no menos memorable.

El Instituto Aspen de estudios humanísticos y la Fundación Americano-Marroquí, dos instituciones con las cuales no tenía ninguna relación anterior, me invitaron (no sé exactamente por qué) a impartir una conferencia dentro de un ciclo que llevaba por título nada menos que «Marruecos: pasado, presente y futuro».<sup>10</sup> Lo presidían el honorable Charles H. Percy, presidente hasta unos pocos meses antes, cuando para su sorpresa no fue reelegido, del comité de Relaciones Exteriores del Senado, y el ministro de Asuntos Exteriores marroquí, su excelencia Abdelatif Filali. Entre la treintena de participantes, invitados, observadores y otros sin función conocida, estaban el vicepresidente ejecutivo del Citibank; el vicegobernador del Banco de Marruecos; el vicepresidente de Johnson & Johnson International; un antiguo embajador americano en Senegal; el enviado de Jimmy Carter a Marruecos, actualmente presidente de la Fundación Estados Unidos-Japón; nuestro embajador en Marruecos; el jefe del Servicio de Información de los Estados Unidos; un socio principal de algo misterioso llamado Kendrick Cattle Company en Wyoming; el presidente de algo incluso más misterioso llamado Golightly-Harbridge, Inc. en Mahattan; el director del Royal College de Rabat; el rector honorario de la Pace University de Nueva York; el vicepresidente, y también ex senador, del Capitol Bank de Washington; el director financiero francés del «Instituto Internacional de Finanzas»; el presidente marroquí de la «Asociación Internacional de Futuribles»; el director de la Fundación Neiman, también ex miembro del consejo de dirección del *Washington Post*; el redactor de asuntos exteriores del *New York Times*; el director general de la Administración Marroquí de Suministros en Casablanca; el director del Centro Comercial de la Conferencia Islámica, también en Casablanca; el secretario general del Ministerio de Planificación marroquí; el presidente de AB Volvo, en Goteburgo, Suecia; todavía otro reciente ex senador, éste de descendencia árabe; un antiguo ministro de exteriores francés, oriundo de Marruecos, como puso de manifiesto; el primer ministro marroquí; y M. le Baron Guy de Rothschild, «Rothschild, Inc., Nueva York, Nueva York». Estaba entrando en lo que para mí era un nuevo mundo.

Las conferencias que se sucedieron durante cinco días —el primer día sobre política financiera, otro día sobre tecnología, otro sobre «la interacción de los procesos sociales y políticos» y así sucesivamente— por la mañana y por la tarde, casi todas en inglés, a veces en francés,

y sólo una o dos en árabe, eran un asunto secundario en aquel acontecimiento, que tenía que ver con cosas mucho más importantes que con meras ideas. Exceptuando el senador Percy, quien, diplomáticamente, permaneció anclado en su puesto mientras su compañero de funciones trabajaba en los pasillos, la mayoría de las grandes figuras aparecían apenas esporádicamente por la sala de conferencias, concentrando su atención en las comidas y cenas sofisticadas y en las fiestas con cócteles que se ofrecían en varios sitios de la ciudad, y algunos ni siquiera comparecieron. El primer ministro marroquí sólo apareció una tarde, irrumpiendo, sin que nadie le esperara, a la cabeza de una corte de doce personas, justamente el día de la «interacción de los procesos políticos y sociales»; entró en medio de mi conferencia, que precisamente versaba sobre la fluidez, el personalismo y la arbitrariedad de las relaciones de poder en el Estado marroquí. Igual que todo el mundo, me quedé atónito al verle y me senté mientras el primer ministro iba por toda la sala estrechando efusivamente las manos de todos los presentes. Entonces nos dirigió unas palabras en francés sobre la amistad americano-marroquí, dio la vuelta a la sala de nuevo estrechando manos por doquier y salió con su corte siguiéndole detrás. Intenté acabar mi charla. Pero ya había perdido mi auditorio: no había necesidad de contar lo que se acababa de ver en la sala.

Las discusiones, en cualquier caso, fueron sobre todo un intercambio de exhortaciones del Primer Mundo y excusas del Tercer Mundo. Los americanos, en una actitud bastante moralista, urgían a los marroquíes a adoptar medidas «reaganómicas» radicales –desregulación, más mercado, reducción del gasto público, menos tasas, receptividad hacia la inversión extranjera, realismo, fuerza y carácter. Los marroquíes sentían que no se les hacía justicia y en actitud defensiva demandaban a los americanos que apreciaran las vulnerabilidades marroquíes –su pasado colonial, el choque del petróleo, el deterioro de la tasa de cambio, la discriminación comercial de la Comunidad Europea, la pobreza, la ignorancia, el tiempo atmosférico y la complejidad de los árabes. Los franceses se posicionaban en lo sustantivo con los americanos y retóricamente con los marroquíes, una bonita pirueta. Aparte del cansancio, algunas reuniones de negocios concertadas y cierto grado de indignación moral, no ocurrió nada más de particular.

Esto en lo que respecta a las sesiones. Porque era alrededor de las sesiones donde los acontecimientos sociales, intensos e intrincados, tomaban forma. El contingente marroquí estaba furioso con su jefe de protocolo, al que la mayoría de ellos veía como algo así como un

«trepa» y demasiado condescendiente con los americanos por permitir que una feminista marroquí radical que no había sido invitada se uniera a los participantes –esto se había hecho cumpliendo órdenes de la esposa del senador Percy, que se quejaba de que sólo había una mujer en «su» grupo (en el «nuestro» no había ninguna aunque la mayoría trajo consigo a sus esposas). El contingente americano se sentía incómodo no sólo por el hecho de que sus figuras más importantes hubieran volado en primera clase mientras que el resto lo había hecho en el mismo avión pero en clase turista y se hubieran alojado en un hotel más lujoso a media milla de distancia, también e incluso más molestos se sentían por el hecho de que el único negro que había allí debería, como antiguo embajador, haber sido apropiadamente agrupado con la élite y no puesto con las masas en el avión y en el hotel. La presencia de unas cuantas chicas francesas que yacían estiradas por la hierba de la piscina vistiendo apenas la pieza de abajo de su traje de baño, dando y recibiendo masajes de jóvenes franceses, molestó a los americanos, especialmente a las mujeres. (No estoy seguro de cuál fue la reacción marroquí –no pude hablar con ellos sobre el asunto– pero difícilmente hubiesen encontrado un ejemplo más claro de neocolonialismo inocente.) Pero lo que dio más color a la ocasión fue la gran cuestión que estuvo flotando en el aire durante toda la conferencia y que no se resolvería hasta el final, discutida en todas partes porque, al parecer, de ello dependía el éxito y el honor: ¿seríamos recibidos en audiencia por el rey? Cuando finalmente se resolvió fue con una afirmación a medias y de una forma muy confusa y desorganizada.

La noticia de que el rey nos iba a recibir en audiencia llegó en el último momento, cuando ya estábamos en el hotel preparando las maletas para partir. Vendrían autobuses para recogernos y llevarnos al nuevo palacio que el rey acababa de construir como una expresión del dislocamiento del centro de gravedad del país hacia el sur, ahora que se había metido en el Sahara. De hecho él se encontraba en Marrakech para celebrar el décimo aniversario de este hecho y así establecer la ciudad como una cocapital simbólica junto a Rabat, y había convocado a todos los nuevos embajadores extranjeros que habían llegado ese año, una docena aproximadamente, para que presentaran sus credenciales. Nosotros éramos un añadido.

Pero surgió un problema. Cuando ya estábamos dentro del autobús se comunicó a las mujeres, tanto a las marroquíes como a las americanas, quienes habían pasado una hora de gran nerviosismo vistiéndose para la ocasión (muchas de las mujeres marroquíes, esposas de los participantes, se habían hecho visibles por primera vez),

y en contra de lo que el desafortunado responsable del contingente marroquí había asegurado con anterioridad, que el rey no las iba a recibir. A pesar de todo el ensañamiento de los marroquíes con su jefe de protocolo y de los americanos con el rey, el islam, los árabes, «este país de mierda», Oriente Medio, y las dudas interiores que se plantearon a los hombres americanos –que no se prolongaron mucho– sobre si debían ir o no, al final las mujeres descendieron del autobús. (La *lèse majesté* no es ningún arcaísmo aquí: el rey rechaza, no le rechazan; ciertamente no lo rechazan senadores no reelectos.) El resto del grupo partimos para el palacio dejando a las mujeres tan defraudadas como enfadadas de pie en la puerta del hotel.

Sin embargo, la comedia todavía no había acabado. Cuando llegamos al palacio, con un aire de noches árabes neomarroquíes, las enormes puertas se cerraron tras nosotros. Entrábamos en largas filas perfectamente ordenadas (los embajadores salían de la misma forma) siguiendo a guardias vestidos con trajes de desierto. La audiencia tuvo lugar en una enorme cámara desprovista de muebles, excepto una mesa central en la que se apilaba un montón de frutas. La audiencia en sí fue pura rutina. Cada uno de nosotros fuimos presentados al rey, que parecía cansado pero afable; estuvimos allí hablando con él y entre nosotros durante una hora más o menos sobre nada en particular, sobre nuestra buena voluntad y sobre cómo apreciaba nuestra buena voluntad, y después abandonamos la cámara tras los guardias atravesando las mismas puertas. Fuera de palacio nos encontramos, uno descorazonado, el otro echando humo, al embajador americano en Marruecos, un hombre bastante pálido en cualquier caso y, un nuevo personaje en la escena, en absoluto pálido, al embajador americano en las Naciones Unidas, el general Vernon Walters. Walters acababa de llegar, supongo que para la ocasión, de Nueva York. Su avión se había retrasado y llegó a palacio justo cuando las puertas se cerraron tras nosotros. Cumpliendo órdenes los guardias se habían negado a abrirlas de nuevo, así que los distinguidos invitados no consiguieron ser huéspedes y se vieron obligados a esperar y, como las mujeres excluidas, se perdieron la fiesta. La relación entre países, si es esto todo lo que fue, no opera aparentemente de forma menos extraña entre reyes y embajadores que entre cónsules y etnógrafos. En diplomacia, como en la mayoría de las cosas, el de casa juega con ventaja.

Volvamos otra vez atrás en el tiempo, al verano de 1971, y cruce-mos de nuevo el espacio hacia el extremo noroccidental de Sumatra, a un lugar llamado Aceh.<sup>11</sup> Tiene fama de ser la región más pasional-

mente islámica de Indonesia –«la baranda de La Meca»– así como la más indómita: allí encontraron los holandeses su más larga y feroz guerra colonial desde 1873 a 1903; después, en los años cincuenta, la región se rebeló contra la nueva República, en parte por motivos étnicos, en parte religiosos; y en los noventa continúa siendo un sitio de violenta resistencia, esporádica y sin causa aparente, ante la autoridad del Estado. No es el lugar donde un extranjero blanco, occidental y (por tanto) presuntamente cristiano, pueda sentirse cómodo.

Sin embargo, yo estaba allí con otra función, nueva para mí y única desde entonces: era un asesor técnico al servicio de una rica institución filantrópica americana (quizá no la más rica pero, ciertamente, la más activa y la más famosa),<sup>12</sup> incumbido con la tarea de asesorarla sobre cuánto, cómo y con quién gastar parte de su dinero. La Fundación Ford, que tenía una sede en Jakarta, quería mejorar el nivel de la investigación indonesia en ciencias sociales (esto es, hecha por indonesios en Indonesia sobre problemas indonesios; como alternativa a los desplazamientos de estudiantes a los Estados Unidos, lo cual había resultado ser más caro y no enteramente satisfactorio) y me enviaron a recorrer el país para ver qué se podía hacer. Durante dos meses recorrí más de una docena de universidades de variada importancia y seriedad en Sumatra, Java, Bali y las Célebes, después de lo cual regresé a Vermont para escribir un informe en el que recomendaba la instalación de una serie de pequeños centros de investigación en regiones dispersas donde los estudiantes recibirían una formación práctica en investigación de campo. Confieso que para mi sorpresa las recomendaciones, que iban en contra de la idea dominante en el «gran proyecto» de la Indonesia burocrática, no sólo fueron aceptadas y puestas en práctica, sino que los centros fueron activos y prósperos.

Moverse, no como un etnógrafo profesional que busca costumbres que recopilar, sino como un experto en ayuda internacional que intenta distribuir dinero cambia bastante tu relación con la gente, la de ellos contigo y la de uno consigo mismo. Esto fue especialmente cierto en Aceh, un lugar que a diferencia de Java y Bali e incluso de las Célebes, y dada su reputación de beligerancia, fanatismo, inmovilismo y xenofobia, no estaba acostumbrado a merecer la atención de potenciales benefactores del mundo desarrollado. Fue un encuentro de inocentes. Yo no sabía qué era lo que se suponía tenía que hacer. La gente de Aceh no sabía qué hacer conmigo. Y, en cualquier caso, ninguno estaba seguro de si era una buena idea importar ciencias sociales de Chicago y Harvard.

Cuando no se sabe qué hacer se acaba haciéndolo todo. Me lanzaron y me lancé a mí mismo a una actividad social ajetreada. Me lle-

varon escoltado para ver una montaña artificial de cemento encalado, construida por un sultán del siglo XVII para que su mujer, procedente de lo que ahora se conoce como Vietnam del Sur, no añorara las colinas de su tierra natal. Me llevaron a un cementerio enorme donde yacían enterradas cientos de víctimas holandesas, generales entre ellos, de la guerra de Aceh. Presencé una boda elaborada en la que la yuxtaposición de imágenes chocantes –cabezas cubiertas y faldas abiertas, rezos cantados y música popular, jueces musulmanes y huéspedes extranjeros– cargaban el ambiente de enorme tensión. Impartí una charla en la facultad de económicas sobre desarrollo agrícola y otra en la facultad de derecho sobre ley consuetudinaria. Un australiano –en realidad tasmano– increíblemente solícito y musulmán convertido (pensaba que el islam de Aceh era laxo) me llevó a una serie de nuevas escuelas patrocinadas por el gobierno para enseñar el islam patrocinado por el gobierno. Visité la nueva biblioteca provista de aire acondicionado que había construido para la universidad la compañía monopolista estatal de comercio, la cual pronto iría a la bancarrota en el escándalo más famoso de Indonesia. Viajé con el modernista y un tanto desmoralizado gobernador de la provincia a la aldea rural donde había nacido y a la cual iba a retirarse pronto. Asistí a una reunión de la comisión de desarrollo regional, un grupo de tecnócratas de Jakarta formados en el extranjero montando un plan quinquenal. Contemplé una gigantesca mezquita de estilo «próximo oriente» que el gobierno central construyó en la capital. En la costa visité una plantación de cocos; hice un *tour* clandestino a un refugio de contrabandistas escondido en el extremo de la isla; y en el palacio redecorado del sultán me dieron una cena oficial de despedida, con discursos y votos de amistad incluidos.

Todo ello en el transcurso de una semana. La superficialidad fue agotadora. Fue mucho más agotador que el esfuerzo cotidiano y a tiempo completo –un paso adelante, otro atrás– de acercarse a un puñado de personas que no tienen una razón particular para acercarse a ti, que es el proceso propio del trabajo de campo antropológico. Gasté las energías que había guardado intentando escapar, aunque sólo fuera por unas horas, al mundo cotidiano, el auténtico mundo en el cual las personas de Aceh existían como realidades morales, que yo sabía que estaban allí porque las había visto llenando las calles y los campos mientras pasaba de camino entre uno y otro apretón oficial de manos.

Conseguí una pequeña escapada gracias a mi reconocido interés –porque había escrito bastante extensamente sobre el asunto– por los *pesantren*, los internados religiosos tradicionales de Indonesia.<sup>13</sup> Nor-

malmente, estas escuelas albergan a adolescentes y jóvenes que viven en una serie de austeros dormitorios dispuestos alrededor de una mezquita, también simple, y que dedican varias horas diarias al estudio de textos religiosos –Corán, *hadiz*, tratados devocionales– bajo la dirección de un profesor, normalmente un peregrino a La Meca que se encarga de la mezquita. Los estudiantes van y vienen más o menos cuando les place, obtienen y preparan su propia comida, trabajan a tiempo parcial para mantenerse a sí mismos y suelen acabar regresando a sus aldeas, algunas veces para montar su propio *pesantren*. En los últimos años ha habido un gran esfuerzo por «modernizar» este modelo escolar, reducir su irregularidad e imprevisibilidad y conectarlo más estrechamente al sistema estatal de educación formal. Pero el modelo permanece fuerte, y en ningún lugar tanto como en Aceh, donde reside el núcleo generativo del islam profundo, el lugar por antonomasia donde se practica la fe.

Llegando a veces muy cerca de la amenaza –si no hay *pesantren* no hay dinero– mi continua insistencia en querer visitar alguna de esas escuelas finalmente consiguió, hacia el final de mi estancia, el permiso para ir al interior durante un día acompañado de un joven y muy piadoso estudiante de teología, al cual había conocido por casualidad en el mercado. Fui a tres. Una de ellas estaba formalmente asignada a una escuela del gobierno («Vamos a la escuela, así que no nos engañarán», me dijo un chico; «Estudiamos en el *pesantren*, así que no engañaremos»). La segunda era muy rudimentaria, unos pocos campesinos pululando por la mezquita. Pero la tercera era realmente lo que yo buscaba: doscientos estudiantes con edades comprendidas entre los doce y los cuarenta y siete años, procedentes de todas las partes de Aceh; un programa de estudios gradual y elaborado alcanzando hasta los niveles más altos de la educación religiosa<sup>14</sup> –*fiqh*, *tafsīr*, *uṣūl*, *taṣawwuf*; estudio intensivo y a tiempo completo; una mezquita grande y bonita al estilo de los pabellones de Aceh; un profesor famoso (como su abuelo y el abuelo de éste) como enseñante de textos y como adepto sufi, también un líder del movimiento organizado para resistir la intrusión de las ideas occidentales de educación en todos sitios pero especialmente en el mundo determinado y suficiente del *pesantren*.

A pesar del ambiente cerrado y centrado en sí mismo de esta escuela fui recibido con calor y sin desconfianza. En parte ello se debió a la presencia de la persona que me escoltaba, la cual había estudiado allí durante un tiempo y era depositaria de grandes expectativas como intelectual islámico. Pero sobre todo se debía a que un famoso profesor americano, como mi acompañante les aseguraba que yo era,

había reconocido que éste era verdaderamente el lugar al que había que ir si uno quería conocer el islam «real». Los estudiantes rápidamente se movilizaron para organizar un gran debate entre el visitante americano y el director y maestro de la escuela, también muy agradable conmigo, que pusiera a prueba la «ciencia occidental» frente a la «ciencia musulmana».

Nos reunimos en la mezquita, donde los estudiantes y el profesor –el término es *ustād*, «maestro», «profesor», por tanto le llamaremos así– se apretujaron en torno a un círculo en cuyo centro me colocaron a mí. Comencé explicándoles qué era lo que me había llevado allí. Hubo algunas preguntas generales, principalmente acerca de la relación de los musulmanes con el gobierno de los Estados Unidos y entonces comenzó el debate. El *ustād* me preguntó si creía de veras que los astronautas americanos habían aterrizado de verdad en la Luna. (Era el segundo aniversario del acontecimiento y los periódicos de Aceh traían discusiones muy acaloradas sobre el asunto.) Dije que sí, que lo creía, pero que entendía que mucha gente de Aceh no lo creyera, lo que dio lugar a una larga carcajada. El *ustād* dijo que ningún musulmán podría creerlo debido a la tradición profética, esto es, un *hadiz*, sobre el diluvio de Noé. Se dice que el Profeta sostenía que entre la Tierra y la Luna había un enorme océano y que éste era la fuente del diluvio. Si los americanos hubiesen ido a la Luna entonces ellos hubieran tenido que hacer un agujero en este océano y, como resultado, un gran diluvio como el de Noé nos hubiese caído encima.

No supe muy bien qué responderle, así que me limité a describir lo mejor que pude lo que la ciencia occidental creía sobre la Luna, sus orígenes, por qué brilla y cosas por el estilo. Aunque no era la más fuerte de las réplicas sentí que hubiese sido mejor, en aquel preciso momento y justamente en aquel lugar, no poner en duda la autoridad de un *hadiz*. Mi escolta, que más tarde me confesó que creía, al igual que la mayoría de los musulmanes cultos de Aceh y de otros lugares, que los americanos habían llegado de verdad a la Luna, dijo, bromeando, casi burlándose, que quizá viajaron al borde del océano.

Nada de lo que se decía parecía alterar al *ustād*, que permanecía impassible. Todavía gentilmente dijo (parecía un hombre que intentaba sinceramente descubrir la verdad y al mismo tiempo ya saberla, como supongo que hice yo mismo) que los astronautas no podían haber ido a la Luna porque la única cosa que era totalmente imposible era que el Profeta estuviese equivocado. Lo que él pensaba que había ocurrido realmente era análogo a lo que le pasó a Nimrod en el Co-

rán. Nimrod era un ateo.<sup>15</sup> Subió al cielo para matar a Dios (entrando en la cuestión, le pregunté cómo podía haber salido a matarlo si creía que no había Dios, lo que produjo la risa de los estudiantes que estaban apreciando y disfrutando inmensamente el debate). Nimrod disparó su pistola (en realidad su flecha, pero no deja de ser un detalle). Dios cogió la bala, la untó con sangre y se la lanzó de vuelta. Entonces Nimrod, de vuelta a la Tierra, dijo: «Mirad, he matado a Dios, es sólo otro mortal». Pero en realidad él había sido la víctima del infinito poder –y supongo que también del sentido del humor– de Dios. Eso es lo que les ha pasado a los astronautas. Ellos *creían* sinceramente que estaban sobre la Luna pero realmente no lo estaban. Dios, no queriendo defraudarlos después de todo el esfuerzo invertido en la tarea, había construido una luna falsa en algún lugar para que pudieran aterrizar.

Realmente no supe qué responder ante este argumento, así que solamente dije que tal vez lo mejor sería que la próxima vez fuese un musulmán en la expedición y la reunión acabó. Había conseguido mi viaje al corazón del corazón del país. Occidente se encontró con Oriente, la razón se batió con la fe, la modernidad se enfrentó a la tradición... relatos que compiten con relatos: el enfrentamiento de narrativas. Nada cambió, al menos nada visible.

La última vez que estuve en Fez, un cuarto de siglo después de la primera vez –en ambas ocasiones supuso un laberinto de papeles y permisos burocráticos que me impedían ir a Sefrou– parecía que finalmente, definitivamente, estaba perdiendo sus atractivos. Por supuesto, los había estado perdiendo y reponiendo más o menos durante siglos. «Fez es... la ciudad más antigua de Marruecos»,<sup>16</sup> para citar una vez más a la distante y altiva pero excelente observadora Edith Wharton, que la vio por unos días en 1917: «...sin embargo, sería más correcto decir de ella, como de todas las ciudades marroquíes, que no tiene edad, pues su forma aparentemente inmutable siempre está deshaciéndose y renovándose de nuevo sobre las viejas líneas... La pasión por las construcciones parece aliada, en este país de inconsecuencias, a la más absoluta de las indiferencias cuando se contempla cómo las construcciones existentes vuelven al estado primigenio de arcilla». Esta vez el problema era, quizá fuese una ventaja, que ahora no estaba siendo recompuesta, estaba siendo reimaginada.

A finales de los setenta se construyó una carretera para que los turistas, muchos de ellos demasiado viejos o demasiado nerviosos, no tuvieran que andar durante una o dos horas arriba y abajo por la colina (pues Fez tiene una forma parecida a un bol de sopa) a través de

calles estrechas y parcheadas, repletas de gente, mercaderías, restos y animales, para acceder a las famosas mezquitas y mercados en el corazón de la ciudad antigua. Pero la oposición local y, según se dice, una corrupción administrativa impresionante incluso para Fez, hizo que la carretera se interrumpiera a mitad de camino y no se extendiera por toda la ciudad tal y como estaba planeado. Autobuses de turistas, taxis, camiones, motocicletas y otros tipos de vehículos fluían hacia el centro en el fondo del bol y después tenían que dar media vuelta y abrirse paso para salir por el mismo camino por el que habían entrado, causando una corriente continua de tráfico enfurecido —una cicatriz, como decían los habitantes, en la tripa de la ciudad. El abandono por parte de los ricos y la clase media, e incluso muchos de clase trabajadora, de la ciudad antigua en favor de zonas urbanas que crecen por todos lados, irregulares y sin centro, ha alcanzado unas proporciones masivas. Esto constituye una tendencia general en el Marruecos contemporáneo; el colapso del urbanismo clásico que ya hemos visto en el caso de Sefrou. Pero como Fez es Fez, y no sólo «la ciudad más antigua de Marruecos», sino también la más celosa y autocomplaciente, a los que se ven a sí mismos como los hijos de una civilización sin par los cambios les parecen graves: una caída en la ordinariez.<sup>17</sup>

Hay otras ignominias. En el noreste de la ciudad antigua han surgido nuevas secciones desorganizadas, construidas por inmigrantes rurales con el dinero que les envían los emigrantes que trabajan en Europa, y que el ayuntamiento ha mirado de hacer que al menos guarden semejanza con Fez, prescribiendo para ello las fachadas apropiadas. Hacia el sur, rodeando el nuevo palacio que el rey ha hecho construir para hospedar a invitados extranjeros distinguidos, hay barrios *nouveau riche* con grandes casas de diversos colores que se han hecho tan presuntuosas (la gente llama a una de ellas «Al-Dallas», como la serie americana, a otra «Al-Farouk», en honor a la voluptuosidad y al lujo egipcios) que el rey ha tenido que publicar edictos, poco acatados, puesto que la mayoría de los propietarios son sus clientes, para impedir que se construyan más. Hacia el este, en medio de un descampado, hay un gran palacio blanco saudí provisto de una pista de aterrizaje para aviones y, según me aseguraron, un harén amurallado que el rey Fahd hizo construir para hospedarse cuando visita la ciudad. Una antigua casa de *pasha*, a partir del Protectorado un hotel tranquilo con un jardín vistoso, ha sido convertida en una lujosa trampa de *couscous* y *kaftas* para turistas. En medio de las ruinas de las tumbas de su más famosa dinastía construyeron un hotel incluso mayor, moderno a la manera americana, en el lugar donde

había la panorámica visual más espectacular de la ciudad. Hasta el momento, este último también permanece en ruinas; lo quemaron en su totalidad en las revueltas populares de 1990.

Para un nostálgico hay muchas cosas que deplorar (una universidad sin atractivo ubicada donde antes había un campo militar inclasificable; las laderas de la colina que una vez estuvieron cubiertas de bosque ahora están ocupadas por urbanizaciones anónimas; ocupantes empobrecidos que acampan en los jardines con fuentes y en los apartamentos de mosaicos de las casas de la ciudad antigua abandonadas por las grandes familias) y parece que los nostálgicos nunca se cansan de deplorarlo. Pero hay una serie de lugares donde, al menos por un momento y hasta cierto punto, se puede mentalmente dejar a un lado la ciudad reimaginada y las perspectivas de una ciudad recompuesta, tal vez, no sean totalmente inalcanzables. Algunos de estos lugares son, por supuesto, profundamente tradicionales –las grandes mezquitas, un par de hermandades, uno o dos bazares de artesanos. Otros, sin embargo, son productos de un pasado más inmediato: el Fez que hizo el colonialismo y que el nacionalismo, tan culturalmente conservador ahora como políticamente radical fue en el pasado, heredó. Por ejemplo, está el Collège Moulay Idris, donde a finales de 1985 el embajador japonés en Marruecos dio una conferencia a los *anciens élèves* en su reunión anual sobre la necesidad de preservar la herencia, el carácter y el equilibrio de Fez.

El Collège Moulay Idris (Moulay Idris fue un descendiente del Profeta que inmigró desde Arabia después de las guerras shia y que supuestamente fundó Fez en 789)<sup>18</sup> fue una de aquellas instituciones fundadas en los territorios coloniales –como Achimota en la Costa Dorada, los Colegios Presidenciales en Calcuta, Madras y Bombay– una academia elitista instalada para formar cuadros selectos, cultivados y leales a la escuela (masculinos, por supuesto) de «nativos» educados a la occidental que harían de mediación entre, en este caso, los representantes más elevados de las civilizaciones francesa y musulmana. Y, como ocurre con la mayoría de estas iniciativas, tuvo éxito aunque, como casi siempre, resultó que la mediación fue de un tipo diferente a la imaginada por los que la habían diseñado. El Collège se convirtió, como un escritor lo llamó, en «el Eton de la élite política marroquí»:<sup>19</sup> un campo de cultivo donde cien o doscientos hijos de los tradicionales notables de Fez se convirtieron en ardientes nacionalistas. Hoy en día no sólo continúa siendo, algo arabizado y un poco más democratizado, un fuerte cultural de los socialmente aventajados, sino que sus antiguos alumnos forman un grupo poderoso y cohesionado dentro de la ciudad: «el escuadrón de Fez», como a ellos les gusta decir.

El Collège, ubicado en la puerta de uno de los barrios residenciales «burgueses» de la ciudad antigua, sigue en cierto modo funcionando como tal; es un edificio elegante de estilo «neomoro» con techos estucados, interiores con madera esculpida, galerías, fuentes azulejadas, una biblioteca fuera de lo común y un auditorio con aire acondicionado. El discurso del embajador era una ocasión a la que había que acceder con invitación (yo estaba allí gracias al presidente de la asociación de alumnos, el rector de la Facultad de Literatura de la Universidad de Fez), y llenó el auditorio con cerca de cuatrocientas personas.

Después de la presentación del rector en árabe clásico, el embajador japonés, que hablaba un francés perfecto, disertó sobre la dificultad y la necesidad de mantener el equilibrio con la cultura tradicional. En el transcurso de su historia Japón había pasado por grandes cambios. Pero, a través de todos ellos, había conservado las fuentes de su personalidad. La influencia china sobre Japón, la efervescencia de Tokio, la síntesis tokugawa, la intrusión occidental, la restauración meiji, el triunfo del militarismo y el dinamismo económico de los últimos cuarenta años demuestran la virtud que hay, en los buenos y los malos tiempos, en guardar el equilibrio entre las fuerzas del cambio y la influencia de la tradición.

En realidad existen, decía, fuertes paralelismos entre Fez y Tokio. Ambas combinan la lealtad monárquica con la democracia popular. Ambas son intensamente tradicionales y están sujetas a una fuerte influencia occidental. Ambas han alterado significativamente su modo de vida a la vez que conservan intacto su espíritu. Ambas son la cuna de sus respectivas civilizaciones. Incluso durante la Segunda Guerra Mundial los intelectuales americanos hicieron que Tokio no fuera bombardeada, mostrando que personas, tal como ellas mismas, que apreciaban el valor del arte y la religión, de la historia y del aprendizaje, que cuidaban de continuar con las cosas antiguas, podían tener productos positivos y humanos, incluso bajo las condiciones más difíciles. La recuperación de Japón después del desastre causado por la aventura militarista, una recuperación desde el nivel cero, es prueba de que ni el tradicionalismo ciego ni el modernismo impetuoso podrían por sí solos producir una sociedad sana y una gran civilización. Debe haber, concluyó, un equilibrio entre ellos, el mismo equilibrio que los estudiantes y alumnos del Moulay Idris estaban buscando, también bajo las condiciones más difíciles, para mantener en Fez la Tokio marroquí.

Culturalismo japonés y marroquí, la interacción moral entre Asia, América, Europa y el Magreb, el pasado recompuesto y reimaginado,

grandeza resquebrajada y la historia no bombardeada: la superposición de imágenes era confusa, ironía sobre ironía. Una de ellas, tal vez sólo el embajador y yo estábamos en posición de captarla. Él mismo me lo comentó cuando charlamos un rato durante la recepción. El discurso del embajador se estaba impartiendo en el aniversario de Pearl Harbor.



¿Qué demuestran estos retratos anecdóticos del etnógrafo como un hombre, primero joven... de mediana edad después... viejo finalmente? No demasiado sobre él o sobre la gente que ha «estudiado». Con la misma meticulosidad podríamos haber formado otra composición con relatos diferentes produciendo impresiones bastante diferentes. Otros relatos, fácilmente producibles de entre cuatro mil páginas de notas apresuradas y de montones de recuerdos dispersos almacenados en mi memoria. Lo que demuestran es que ser antropólogo americano durante la segunda mitad del siglo xx trabajando en el «Tercer Mundo» (el propio término es ahora un producto del periodo) es conocer muy bien qué significa ser un signo de los tiempos.

Los acontecimientos que forman los titulares de la historia normal, los que imprimen el curso actual de los acontecimientos, raramente aparecen en los relatos antropológicos, limitándonos a lo que consideramos asuntos más profundos y duraderos. Pero, especialmente ahora que el mundo se ha vuelto tan directamente interrelacionado, es cada vez más difícil mantenerlos a distancia. Y si además uno procede de un país al que se le reconoce su implicación, cuando no dirección, en los acontecimientos –Suez, Vietnam, Bahía de Cochinos, la muerte de Lumumba, la Guerra de los Seis Días– uno no sólo no se ve libre de ellos, sino que, por fuerza, tampoco puede ingeniárselas para eludirlos. Hay muchas ventajas en ser ciudadano de una superpotencia en lugares menos influyentes, pero no hay duda de que la invisibilidad cultural no está entre ellas.

En Indonesia primero, en Marruecos después, luego en ambos, desde 1952, cuando Eisenhower anunció «Iré a Corea» y Farouk abandonó Egipto, hasta 1986, cuando explotó el Challenger y Chernobil se quemó, nunca hubo un momento en que «Occidente» en general, y los Estados Unidos en particular, no se introdujeran de una u otra forma en mis encuentros etnográficos, para no decir nada de mi equilibrio intelectual. La comparación que he trazado entre Indonesia y Marruecos como si fueran entidades independientes con las que alternativamente se ocupa un visitante es bastante más complicada de

lo que ha sido expuesto aquí. Hay un tercer término hasta ahora ignorado: el mundo más amplio que me empujó hacia estos sitios.

Y a éstos hacia mí. Desde la proclamación de la independencia –la de Indonesia en 1950, la de Marruecos en 1956– los dos países han estado dispuestos a luchar para incorporarse a ese mundo más amplio. A pesar de toda la preocupada atención prestada a las remodelaciones de las relaciones de poder global, a los flujos comerciales y a las afiliaciones culturales que se generaron a partir de la descolonización de Asia y África entre finales de los cuarenta y principios de los ochenta, hasta ahora todavía no se han apreciado todas sus implicaciones. Si ya nada realmente cuenta como una verdadera revolución, apenas un mero intercambio de personas y posiciones, aquello sí lo fue. No sólo rehizo el mapa mundial, cambió el sentido de sus unidades básicas: los países. En 1950 había cincuenta y ocho miembros integrados en Naciones Unidas, la mayoría de ellos occidentales.<sup>20</sup> En 1980 había ciento cincuenta y ocho, en su mayoría no occidentales.

Fue en este intervalo, entre la época de Ho, Nehru, Nkrumah, Mossadegh y Sukarno, y la época de Mobutu, Marcos, Indira Gandhi, Jomeini y Sadat, cuando Indonesia y Marruecos, el primero más enfáticamente, el segundo más cauteloso, entraron como actores con sus propios nombres en la escena internacional, una circunstancia que dio a sus ciudadanos, hasta los más pasivos y fuera de su alcance, una visión particular de lo que estaba pasando en ella y de cuál era su parte de riesgo. Los eventos mundiales no significan lo mismo para alguien cuyo país está intentando reforzar su lugar que para aquellos cuyos países están intentando encontrarlo.

Un país que está intentando hallar su lugar se enfrenta a un tipo de problemas casi enteramente regionales, o hasta subregionales, pero el contexto en el cual se enfrenta a ellos es completamente global. Las tensiones entre las superpotencias, las maniobras de las superpotencias, las crisis de las superpotencias invadieron prácticamente todo, envolviendo conflictos locales en asuntos de mayores dimensiones sin perder por eso su localización. El resurgir japonés y la guerra de Vietnam en un caso, y la guerra argelina, el resurgimiento islámico y el conflicto árabe-israelí en el otro, constituyeron el medio dentro del cual se desarrollaron las acciones de interés nacional de estos países: la adquisición indonesia de Nueva Guinea oriental en 1963 o su ampliación hacia el Timor oriental en 1975, los conflictos en la frontera de Marruecos con Argelia en 1963 o su entrada en el Sahara en 1971.

El carácter regional de la implicación de los dos países en «asuntos internacionales» que los sitúan en vecindarios políticos muy dife-

rentes, así como el contexto global que conecta esos vecindarios, los podemos evocar quizá más eficientemente recurriendo a una simple tabla con algunas de las noticias internacionales que se produjeron en estos países y en su entorno, en el este y el sudeste de Asia, y en el norte de África y Oriente Medio durante los años cincuenta, sesenta y setenta (véase la siguiente tabla).<sup>21</sup>

*CRONOLOGÍA DE LOS PRINCIPALES ACONTECIMIENTOS: 1950-1979*

Fecha	Extremo Oriente y Sudeste Asiático	Norte de África y Oriente Medio
1950-1953	Guerra de Corea	
1954	Asalto a Diên-Biên-Phu*; se forma la SEATO**	
1954-1962		La guerra de independencia en Argelia
1955	Conferencia de Bandung	
1956		Crisis de Suez; Independencia de Túnez
1957	Independencia de Malaysia	
1958	Rebeliones regionales en Sumatra y las Célebes	Se encuentra petróleo en Libia
1960		Independencia de Mauritania
1961	Comienza la intervención abierta de los Estados Unidos en Vietnam	
1961-1962	Crisis de Nueva Guinea Occidental (Irian)	
1963	Se constituye la Federación Malaya	
1963-1966	«Enfrentamiento» con Malaysia	

\* Diên Biên Phu. Localidad norvietnamita que servía de plaza fuerte a los franceses y que fue tomada por divisiones del Vietminch. (N. del T.)

\*\* S.E.A.T.O. Siglas en inglés de la Organización del Trabajo del Sudeste Asiático. (N. del T.)

Fecha	Extremo Oriente y Sudeste Asiático	Norte de África y Oriente Medio
1963-1970		Conflictos en la frontera de Marruecos con Argelia
1964	Resolución del golfo de Tonkin China hace estallar la bomba A	Los americanos evacúan las antiguas bases que Francia tenía en Marruecos desde 1950
1965-1966	Golpe fallido, masacres y cambio de régimen	El caso Ben Barka
1966	Comienza la revolución cultural en China	
1967	Se forma la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN)	Guerra de los Seis Días
1969		Gadafi derroca a Idris I en Libia
1971	Termina la guerra del Vietnam	Primer golpe fallido (Skhirat)
1972	Nixon visita China; Marcos declara la ley marcial en Filipinas	Segundo golpe fallido (Kenitra)
1973		Formación del Polisario; guerra del Yom Kippur/Ramadán
1975	Invasión indonesia en el Timor oriental	
1976	Muere Mao; comienzan las masacres de los khmer rojos en Camboya	España cede el Sahara occidental a Marruecos y Mauritania; comienza la guerra del Sahara
1977	Se disuelve la SEATO; Deng comienza las reformas en China	
1979	El régimen vietnamita retira a los khmer rojos de Camboya	El Shah cae en Irán; Jomeini sube al poder; Mauritania se retira de la guerra del Sahara

Existe una serie de hechos no tan fácilmente clasificables en una tabla que más que sucesos concretos son realidades de largo alcance: la ascensión vertiginosa de Japón, la emigración masiva de trabajadores para recuperar Europa, la peligrosa magia del petróleo y los efectos ambiguos de la Revolución Verde. Y en ambos casos está, o al menos estuvo, la realidad más manifiesta de todas: la Guerra Fría. Pero una mínima atención a las dos cronologías, tan esquemáticas como son, evidencia cómo aunque ambos países son parte integrante (una parte marginal casi siempre) del cuerpo a cuerpo universal entre los poderes contendientes, los dos se localizan en muy diferentes lugares dentro de este enfrentamiento. Tanto como sus ciudades, sus lenguas, sus políticas y sus estilos religiosos, sus relaciones internacionales son palpablemente diferentes.

Marruecos, situado en el mundo árabe, en su extremo africano (miembro al mismo tiempo de la Liga Árabe y de la Organización para la Unidad Africana), relacionado culturalmente con Francia y España, se vio sujeto a demandas de fidelidad internacional radicalmente diferentes. Envió tropas a las guerras arabo-israelíes de 1967 y 1973, aunque se las arreglaron para llegar demasiado tarde como para tener que entrar en combate, y a comienzos de los sesenta participaron en el contingente de pacificación de Naciones Unidas en la guerra civil en el Congo (actual Zaire). Llegó al punto de entrar en un conflicto armado con su vecino más inmediato, Argelia, a quien había apoyado plenamente en su larga lucha por la independencia, por un problema de definición de la frontera entre ambos. Su política doméstica se prolongó en suelo francés con el asesinato conspiratorio en París, a cargo de policías franceses y soldados marroquíes, del líder de la oposición política al trono. Con la retirada de España del Sahara occidental que siguió a la muerte de Franco, declaró suyo el territorio y se envolvió en una guerra a gran escala con los nacionalistas saharauis que al mismo tiempo le aisló respecto a prácticamente todos sus vecinos y lo condujo a una cada vez mayor dependencia respecto a Occidente y a los emiratos petroleros de Oriente Medio. En los años ochenta, Marruecos, en estado de guerra y de forma improvisada, se había convertido en un Estado cliente por tres partes: de la Francia de Mitterrand, de la Arabia Saudí de Fahd y de los Estados Unidos de Reagan.

Indonesia, en la encrucijada entre el continente asiático, Australia y el Pacífico occidental, en una región tan culturalmente variopinta como étnicamente miscelánea, no se vio tan afectada en su equilibrio interior por las demandas de sus vecinos sobre sus lealtades nacionales como por prácticamente todas las grandes fuerzas ideológicas que

estaban en juego en el mundo: comunismo, chino y soviético; islamismo, radical y moderado; nacionalismo tercermundista; neomercantilismo japonés. Al igual que Marruecos, no dispuso de mucho tiempo para ordenar las cosas. Y, como Marruecos, fue incapaz de evitar la violencia al hacerlo.

Conducida hasta 1965 por uno de los héroes más populares de la fase heroica de la revolución del Tercer Mundo, el romántico y arengador Sukarno, Indonesia tuvo una entrada en la política internacional mucho más turbulenta que Marruecos bajo el más frío y calculador Hasán II. En 1955, cinco años después de la transferencia de la soberanía, Sukarno ya estaba trabajando para hacerse con el liderazgo del Tercer Mundo al organizar la primera Conferencia Afro-Asiática en Bandung, con representantes de veintinueve países –Chou y Nehru, Nasser y U Nu, Sihanouk y Muhammad Ali entre ellos. El resto de su mandato no fue menos agitado. Hubo la campaña de anejió de Nueva Guinea oriental, la nacionalización de las empresas holandesas, las amenazas y amagos de acción militar, y el fin del conflicto vía las actividades mediadoras de Robert Kennedy y Ellsworth Bunker. Hubo la oposición a la formación de Malaysia, «colonialismo británico en nuevo formato», la amenaza de «aplastarla», la retirada de Naciones Unidas cuando este país ocupó un sillón en el Consejo de Seguridad, el saqueo de la embajada británica en Jakarta. Y hubo la «Democracia Guiada», el auge del Partido Comunista indonesio hasta el punto de casi llegar a dominar, y la convulsión popular que destruyó a ambos.

Después de que Suharto derrocará a Sukarno en 1966 se moderó la teatralidad. La confrontación con Malaysia acabó, Indonesia retornó a las Naciones Unidas, se encarceló o ejecutó a los líderes comunistas que habían sobrevivido a las masacres y no se habían exiliado. La inocua Asociación de Estados del Sudeste Asiático sustituyó al molesto movimiento afro-asiático como vehículo de la diplomacia regional. Se restablecieron las relaciones amistosas con Holanda, comenzaron a fluir de nuevo la ayuda y la inversión externas. Pero en 1975 las cosas volvieron a ponerse tensas otra vez. La retirada de Portugal, después del golpe en Lisboa, de su minicolonía en la mitad oriental de la isla de Timor produjo un repentino estallido del nacionalismo en la isla. Inmediatamente, el ejército indonesio invadió la isla para aplastar el movimiento. Hubo amplias protestas internacionales, especialmente de los países del Tercer Mundo y del Telón de Acero, que precedieron a la petición de las Naciones Unidas para que se retiraran. Con el apoyo americano, japonés y europeo occidental, se calmó la tormenta, y hacia 1980 el país, manteniendo todavía una neu-

tralidad formal en la Guerra Fría, se había decantado tan claramente por el lado occidental como, bajo Sukarno, lo había hecho por el lado oriental.

No es necesario proseguir con más detalles para señalar la cuestión que quiero resaltar. La investigación de campo en esta época y en estos lugares no consiste en librarse del legado cultural que portas contigo de forma que te permita entrar, amorfo y sin filiaciones, en un modo de vida extraño. Es más bien una cuestión de vivir tu existencia en dos historias a un tiempo.

Una de estas historias nos es familiar: el antropólogo o antropóloga que se proyecta a sí mismo en la escena local como un actor sin importancia, extraño pero inofensivo, y como un auténtico observador que encuentra hechos mezclados. La otra nos es menos familiar, raramente relatada: el intento del antropólogo por mantenerse como tal persona, reducida y especializada, en medio de los avatares de la política a escala mundial –la lucha por la hegemonía, grande o pequeña, persistente o transitoria. Los caminos de esa lucha, tal como querían ilustrar mis breves relatos, pasan prácticamente por todos los sitios en países tan altivos y seguros de sí mismos, y a veces tan ambiciosos, como son Indonesia y Marruecos. Sputniks, bases extranjeras, aventuras diplomáticas, conferencias internacionales, misiones de ayuda e intercambios culturales no son eventos externos a lo que los antropólogos nos encontramos delante de nosotros, en Bali, en Aceh, en Marrakech o en el Medio Atlas; son ingredientes del lugar. Puedes arreglártelas para aislarte de toda turbulencia cosmopolita y limitar tu interés a contextos herméticos. Pero los asuntos mundiales te siguen y los contextos herméticos estallan.

## CAPÍTULO 5

### DISCIPLINAS

Mi diccionario –no el mejor pero sí lo suficientemente extenso–<sup>1</sup> presenta siete acepciones de la palabra «disciplina»: 1. Preparación orientada a producir un perfil o modelo específico de comportamiento, especialmente la pensada para producir progreso mental o moral. 2. El control del comportamiento resultante de dicha preparación. 3. Un método sistemático para obtener obediencia: una *disciplina militar*. 4. Un estado de orden basado en la sumisión a las reglas y a la autoridad. 5. Castigo infringido para corregir o adiestrar. 6. Un cuerpo de reglas o métodos, como los que regulan una Iglesia o una orden monástica. 7. Una rama del conocimiento o de la enseñanza. Además, presenta dos voces verbales («preparar mediante la instrucción y el control; enseñar a obedecer las reglas o a aceptar la autoridad» y «castigar o penalizar»), así como una recomendación: «véanse sinónimos en *enseñar, castigar*». El OED (*Oxford English Dictionary*) presenta veintiuna acepciones (quince nominales, seis verbales) y la habitual retahíla de citas; quizá la más impresionante de ellas sea la de *Troilus y Cressida*: «Que el cielo te proteja si la instrucción y la disciplina no se aproximan a ti».

La idea de una disciplina, en cualquiera de los sentidos sobre cuyas ironías y acciones entrecruzadas Michel Foucault construyó buena parte de su torre retórica, no encaja demasiado bien en el caso de la antropología. Tanto ante sí misma como ante los otros, la antropología siempre ha ofrecido una imagen borrosa de sí misma; es amplia, general y de grandes aspiraciones («el estudio del hombre»), y al mismo tiempo particular, miscelánea y obsesionada con cosas raras, como rituales de pubertad, intercambios de regalos o terminologías de parentesco. La antropología no llega a definirse ni por el método ni por el objeto de estudio, aunque frecuentemente en relación al primero se usa el término «etnografía» y en relación al último el de «sociedad primitiva». Pero la primera oscurece tanto como se supone que clarifica y la segunda está mal concebida. El patrimonio teórico, no demasiado abultado, ha sido tomado prestado de otros –Marx, Freud, Saussure o Darwin. Tampoco la idea de una «tradición académica» resuelve el problema de la falta de definición: los diferentes tipos de

estudios realizados en su nombre –mitografía comparativa y etnobotánica, por ejemplo– son imposiblemente diversos.

La antropología, o al menos la antropología social y cultural, se asemeja más a algo que uno aprende mientras año tras año continúa intentado adivinar qué es y cómo se practica, que a algo que se inculca a uno por medio de algún «método sistemático de obtener obediencia» o de una «preparación [formalizada] mediante la instrucción y el control». Por supuesto, se enseña, a veces vigorosamente, con docenas de reglas que obedecer y autoridades que respetar y, desde reseñas de libros hasta los tribunales de plazas universitarias, tiene sus propios métodos de infringir «castigo orientado a corregir». Pero no se ve aparecer el «carácter específico o modelo de comportamiento», para no decir nada del «progreso moral o mental». Por muy duro que trabajen algunos para disimular el hecho, merecemos esa imagen difuminada que tenemos: hay verdaderamente una falta de perfil firme y objetivos definidos de lo que hacemos. Quizá sea un escándalo, quizá sea un punto fuerte. Pero en uno u otro caso, esto hace que cualquier intento que hagamos de caracterizar la disciplina sinópticamente suene como una especie de rogativa.

Esto no obsta para que se continúen haciendo estos intentos –la misma indefinición de las cosas anima esa empresa. De todas las ciencias humanas, la antropología es tal vez la más dada a cuestionarse a sí misma, y suele resolver el problema con respuestas que suenan más como grandes visiones del mundo o declaraciones de fe que como descripciones de una «rama del conocimiento». Los cambios ocurridos en la vida académica durante los últimos años han contribuido a mezclar lo que antes estaba razonablemente bien separado –historia, filosofía, ciencia, artes– lo cual ha incrementado la dificultad de producir una definición directa y práctica de lo que, si dices que eres un antropólogo, habrías de estar haciendo. Actualmente, el primer artículo en los índices de libros que tratan de la disciplina suele ser: «antropología, crisis de...».

Sin embargo, la «crisis» puede ser una ilusión óptica, resultado del intento de definir la «antropología» como uno definiría el «inglés», la «lingüística» o la «etimología», es decir, como el estudio de una cosa u otra, en vez de como una vaga colección de trayectorias intelectuales. Dentro de esta disciplina indisciplinada hay muchas vocaciones intentando definirse a sí mismas. En mi caso al menos, éste es el caso. Es en la trayectoria de mi vida profesional, que no es ni estándar ni representativa, sino muy irregularmente planificada y con unos objetivos marcados nada específicos, donde se puede encontrar al antropólogo. También aquí se trata de un procedimiento *ad hoc* y

*ex post*. Consigues ver lo que has estado haciendo (en el caso de que consigas verlo) después de haberlo hecho.

La cuestión es más difícil puesto que, vista a lo largo del tiempo, la «antropología», como quiera que sea concebida, está lejos de constituir una empresa estable. Difícilmente puede decirse que la antropología ha permanecido la misma en 1950 (cuando estaba cursando la especialidad en inglés y filosofía y, buscando algo más relacionado con el mundo real, comencé a introducirme en ella), en 1960 (cuando, ya titulado, comencé a contribuir a la «bibliografía»), en 1970 (cuando siendo ya profesor en una institución a la que se suele calificar de ilustre, me encontré con que se empezaban a discutir y evaluar mis contribuciones) y en 1980 (cuando ya citadas en todas partes fueron escudriñadas, contestadas, corregidas, distorsionadas, celebradas, denigradas o desarrolladas). Otros campos también cambian, por supuesto, algunos más rápida o fundamentalmente incluso, pero pocos lo hacen de una forma tan poco metódica como la antropología. Ella se altera como una moda, una actitud o un clima de opinión.

Sin embargo, para decir qué «es» la antropología –no desde la visión panorámica del ojo de pájaro, una estratagema que podemos dejar para los libros de texto, que en cualquier caso desempeñan un papel secundario tanto en la formación como en la consolidación del pensamiento antropológico, sino desde la perspectiva del progreso de uno de sus peregrinos más determinados (pero, ¿determinado a qué?) abriéndose camino a través de sus expectativas y frustraciones– parece que se pueden adoptar dos aproximaciones: 1. Un relato de los cambios en el enfoque intelectual de la disciplina, tal como uno se vio envuelto en ellos. 2. Una descripción similar de cambios similares respecto a las condiciones de trabajo, lo que algunos llamarían, pero (de nuevo) yo no lo haré, los modos de producción antropológica. Como ambas cosas están estrechamente ligadas (aunque no en la forma en que imagina la concepción de los-modos-de-producción) se deben analizar ambas conjuntamente. La teoría y la práctica no son, como suponen los idealistas, causa y efecto. Tampoco son, como quieren los materialistas, efecto y causa. Son las ocupaciones de una profesión.<sup>2</sup>



En 1950 el Departamento de Relaciones Sociales de Harvard era un centro característico de su época, en un periodo en el que, en contra de su reputación, hubo una gran fermentación e innovación intelectuales y, sobre todo, en lo que a las ciencias sociales se refiere, una

clara sensación de que después de todo las cosas estaban marchando bien. «La sociología está a punto de comenzar, dijo el hombre del micrófono» –se trataba de Talcott Parsons en su discurso presidencial nada menos que ante la Asociación Americana de Sociología– proclamaban sus dos jóvenes pupilos mientras se movían pomposamente por la sala.<sup>3</sup> Y ciertamente durante un tiempo así lo parecía.

La sensación de que estaba amaneciendo una nueva era en gran medida era un reflejo de la reanimación que sucedió al final de la guerra, una sensación que entonces era mucho más poderosa de lo que ahora, después de medio siglo de horizontes recesivos, podemos recordar. Los estudiantes becados de la generación de G. I. Bill (de la cual yo era parte), de más edad, más maduros y más decididos a dejar la diversión y a trabajar que lo que hasta entonces había sido habitual entre los estudiantes, comenzamos a llegar a las facultades, insuflándolas con una nueva seriedad. El profesorado, gran parte del cual había pasado la guerra en algún tipo de trabajo de planificación, inteligencia o propaganda, estaba entusiasmado con el proyecto de dedicarse de nuevo a sus programas, armados con la experiencia del mundo real obtenida sirviendo a la nación. La emergencia de los Estados Unidos como una superpotencia, *la* super potencia, que reanimaba a Europa, contenía a la Unión Soviética, ponía al Tercer Mundo en sus raíles desarrollistas, parecía indicar que los cuarteles generales del aprendizaje y la investigación se habían trasladado aquí. Y, por supuesto, entonces éramos ricos; mucho más ricos que cualquier otro país. Si pensabas algo plausible que se podía hacer no había problema en conseguir el dinero de algún sitio –de la National Science Foundation, del Office of Naval Research o de los National Institutes of Mental Health, de las fundaciones Ford, Rockefeller o Rand o del Social Science Research Council.

En 1946 un puñado de profesores de relevancia nacional, casi todos entre los cuarenta y los cincuenta años de edad, insatisfechos con sus propios campos de estudio tal como entonces estaban definidos, fundaron, no sin oposición, el Departamento de Relaciones Sociales como un intento de producir una perspectiva más ampliamente integradora de las ciencias sociales.<sup>4</sup> Había cuatro subcampos: sociología, psicología social, psicología clínica y antropología social. Los estudiantes se matriculaban en uno de estos subcampos y lo normal era que realizaran sus carreras profesionales en el seno de uno de ellos, pero también estaban obligados a cursar asignaturas y pasar exámenes en los otros subcampos. Animados por la resonancia de la llamada a las armas, los insurgentes habían declarado:<sup>5</sup> «¡Hacia un lenguaje común para todas las áreas de las ciencias sociales!» (¿por qué no

el inglés? preguntó cierto ingenioso solitario); era totalmente interdisciplinar. Duró veinticinco años, de los cuales sólo quince fueron genuinamente innovadores. Después las cosas fueron volviendo a lo normal, como suele ocurrir normalmente.

En cualquier caso era ciencia social a pleno pulmón, mucho más impetuosa y convencida de lo que lo había sido hasta entonces y lo sería después. Había un proyecto grandilocuentemente arquitectónico: «la teoría general de la acción social» que Parsons, el presidente y espíritu del departamento, había puesto en marcha –un ensamblaje de recuadros y flechas al que en algunas ocasiones se refería como el equivalente sociológico del sistema newtoniano y en otras como una tentativa de fisionar el átomo social. Estaba Henry Murray, el ecléctico psicólogo clínico, medio jungiano, medio freudiano, dedicado a sistematizar y poner a prueba los *insights* psicoanalíticos de una manera propiamente científica. Estaba el Centro de Investigaciones Rusas,<sup>6</sup> dirigido por el antropólogo Clyde Kluckhohn, que empleaba técnicas científicosociales (entrevistas a refugiados, análisis de contenido) con el objetivo de averiguar y frustrar las intenciones soviéticas. Estaba el Laboratorio de Relaciones Sociales, conducido por el metodólogo Samuel Stouffer, dedicado al perfeccionamiento de mediciones estadísticas y técnicas de encuesta. Estaba el Proyecto Ramah, también bajo la dirección de Kluckhohn, insertado en un estudio comparativo a largo plazo sobre los valores de cinco culturas adyacentes del sudoeste americano. Un grupo en torno al psicólogo Jerome Bruner estaba comenzando a desarrollar lo que luego se convertiría en la psicología cognitiva; otro grupo en torno al sociólogo George Homans estaba trabajando en estudios de pequeños grupos; otro, en torno al viejo erudito Pitirim Sorokin, estaba intentando convertir sus ideas generalizantes y un tanto teatrales sobre la evolución histórica en una forma más trabajable.

Todo ello resultaba un poco excesivo para alguien cuyo contacto previo con las ciencias sociales se limitaba a algunos cursos sobre política fiscal, una tesina que se proponía compaginar Freud con Spinoza y una exposición literaria de *Patterns of Culture* de Ruth Benedict. Encontrar mi propio camino a través de este laberinto de grandes posibilidades, apenas vagamente interrelacionadas y algunas incluso en verdadera tensión, si bien era excitante (y fue enormemente excitante), no dejaba de tener ciertos riesgos. Con demasiadas opciones para elegir, demasiado poco camino trazado y demasiada poca experiencia como para conducirme por todo esto, parecía que incluso las decisiones más pequeñas –cómo hacer este seminario, tratar determinado tema, trabajar con este profesor– tenían consecuencias enor-

mes, un compromiso sin retorno con algo inmenso, portentoso, espléndido y poco claro.

En este laberinto o remolino o gran mercado de vanidades el antropólogo tenía una ventaja si continuaba en la brecha. El antropólogo (o antropóloga; había muy pocas mujeres) era consciente –en realidad se lo hacían ver inmediatamente y continuamente se lo recordaban– de que tenía que hacer trabajo de campo. A diferencia de los otros, simples academicistas, teníamos una prueba añadida, un lugar donde teníamos que ir y un rito que teníamos que pasar. La imaginación sobre este «momento de la verdad» (aunque en mi caso resultaron dos años y medio) ocupaba maravillosamente nuestras mentes, nos daba una sensación poderosa de trasladarnos hacia algo, hacia algún lugar al menos. El problema, lo que nos obsesionaba todo el tiempo –al menos me obsesionó a mí– era dónde. ¿Cuáles iban a ser nuestras Trobriand, nuestra Nuerlandia, nuestro Tepoztlan? Una pregunta que entonces se nos antojaba mucho más importante que las preguntas que haríamos (uno siempre podía pensar en algún tema, pues había demasiados sin estudiar) cuando estuviéramos en el lugar en cuestión.

Pero aquí también la trayectoria fue más accidental que intencional. El mismo día que llegué a Cambridge, un profesor que intentaba ser amable sin conseguirlo me preguntó dónde iba a hacer el trabajo de campo.<sup>7</sup> Como en aquel momento no estaba muy seguro de si se trataba de una consideración, respondí, inventándomelo en el momento, bien, tal vez América Latina. Afortunadamente él no continuó la conversación, que hubiera sido incómoda para ambos. Pero como resultado me pasé el siguiente año pensando vagamente en Brasil, donde sabía que había algunos indios, y siempre lo usaba como respuesta cuando surgía la pregunta, como ocurría con frecuencia, especialmente entre los estudiantes.

En el verano que siguió a mi primer año Kluckhohn me dio un trabajo de investigación en el proyecto de las cinco culturas,<sup>8</sup> que estudiaba las reacciones diferenciales que las culturas (en aquella época se hablaba de las culturas como agentes) tenían ante problemas que se consideraban comunes a todas ellas –sequía, alcoholismo, mortalidad. No llegué a ir al sudoeste, me limitaba a trabajar con los informes y notas de campo archivados en Cambridge. Esto puso de manifiesto una posibilidad más concreta, pero no me acababa de convencer por los aspectos de ciencia social industrial que había en todo ello: docenas de investigadores procedentes de todo tipo de campos trabajando con una gran variedad de métodos sobre una gran variedad de temas, todo ello demasiado estrechamente dirigido por los de-

partamentos en Harvard. Además, en aquellos días el ideal de estar solo en medio de lo desconocido, lo que se ha dado en llamar el síndrome de «mi pueblo», todavía estaba muy vivo, y se oían murmullos despreciativos sobre la «antropología de gasolinera» y «trabajo de pradera en vez de trabajo de campo». En cualquier caso, la cuestión del campo se tornó más incierta cuando al final del verano otro profesor entró en el Museo Peabody, donde yo estaba alegremente separando las formas de luto navajo de las zuni, y estas dos de las formas de luto de los mormones, de los texanos y de los hispanoamericanos, sin haber nunca asistido siquiera a un funeral. Él, un hombre de pocas palabras, en general brusco, dijo: «Estamos formando un equipo para ir a Indonesia. Necesitamos a una persona para trabajar en religión y otra para parentesco. ¿Queréis ir tú y tu mujer?». Sin saber poco más sobre Indonesia que por dónde quedaba más o menos, le dije: «Sí, nos gustaría». Volví a casa a contar a mi mujer lo que había pasado y nos dispusimos a descubrir dónde nos habíamos metido.

Nos habíamos metido en lo que era la marca e imagen de la idea misma de las Relaciones Sociales: un proyecto de campo en grupo,<sup>9</sup> bien financiado, multidisciplinar, a largo plazo, y dirigido hacia el estudio no de una cultura tribal aislada, sino de una civilización con dos mil años a sus espaldas, totalmente sumergida en el cambio revolucionario. De los nueve miembros del equipo, seis (un sociólogo, tres antropólogos, un psicólogo social y un psicólogo clínico) procedían del Departamento de Relaciones Sociales; de los otros tres, dos eran antropólogos del Departamento de Antropología propiamente dicho, del cual el programa de Relaciones Sociales era una especie de escisión, y el otro era un historiador de China, enviado por la Far Eastern Studies. No estaba claro cuál era el propósito general del grupo, aunque por supuesto se asumía que había uno. Y lo mismo se puede decir sobre cómo se iba a organizar, cómo se iba a operar sobre el terreno y en qué se iba a centrar. Iríamos a Java, descenderíamos en alguna localidad que aparentemente ya se había elegido, en la cual, acompañados de contrapartes javanesas de Gadjah Mada, la universidad revolucionaria formada en Jogjakarta apenas unos pocos años antes,<sup>10</sup> estudiaríamos diferentes aspectos de «la cultura»: familia, religión, la vida de la aldea, estratificación social, el mercado, la comunidad china, etc. Entonces, después de hablar todo el tiempo con uno y con otro, y quizá incluso intercambiando nuestras notas de campo (cosa que nunca ocurrió), retornaríamos y escribiríamos las tesis doctorales.

Pero si no había objetivos claros o, como mínimo, explícitos, sí había ciertas asunciones. Estaba la idea de que había llegado el mo-

mento de que la antropología comenzara a distanciarse de su casi exclusivo interés por los «primitivos» y comenzara a investigar sociedades a gran escala por donde pasara directamente el curso de la historia contemporánea. Estaba la idea de que también había que abandonar el aislamiento intelectual, el particularismo cultural, el empirismo simplón y la investigación del tipo «guarda solitario», y comenzar a trabajar junto con otras disciplinas más reconocidas (psicología, economía, sociología, ciencias políticas) en un gran esfuerzo conjunto de construir una ciencia de la sociedad unificada y generalizante a partir de la cual podría emerger una tecnología práctica para el manejo de los problemas humanos. Y estaba la idea de que los cimientos de dicha ciencia ya habían sido establecidos por los grandes teóricos sociales del «largo siglo XIX», el siglo que acabó con la Primera Guerra Mundial –Marx, Freud, Weber, Pareto, Simmel, Durkheim, un poco más tarde Malinowski. Todo lo que se necesitaba era sistematizar, conseguir dinero y perfeccionar el método. Con esto y con resolución tendríamos razonablemente pronto algo de valor, comparable si no a la física, al menos a la fisiología.

Por supuesto, nunca ocurrió tal cosa, todavía no ha ocurrido y, al menos en mi opinión, no está más próxima a ocurrir ahora que lo que lo estuvo entonces. Conforme se desarrollaba, y con éxito, el proyecto (pues fue, de nuevo en mi opinión y según mis criterios, bastante exitoso) frustró cualquier expectativa de que aquí «ciencia» pudiera significar lo que aparentemente significaba para Harvey o Pasteur –el dibujo o descripción de una maquinaria o la composición de medicinas. No obstante, lo que podría haber desembocado en una visión que tomara en consideración otras concepciones del conocimiento, del conocer y de los usos del conocimiento acabó, sin embargo, tornándose oscuro. Hacerlo un poco menos oscuro se convirtió en mi principal propósito durante la trayectoria real de mi trabajo y bajo las condiciones reales del mismo, y así ha sido desde entonces.

Después de un año de estudio y aprendizaje del idioma indonesio, lo que tuvo el efecto colateral de conocernos unos a otros lo suficientemente bien como para decidir no intentar coordinar nuestras actividades de investigación individuales en la especie de empresa unificada que tenían en mente los diseñadores del proyecto, sino ser un «equipo» solamente en el sentido más vago y colegial, partimos hacia Jakarta vía Rotterdam en un viaje marítimo de tres semanas. Cuando llegamos a Jogjakarta, después de un día de viaje en tren por el interior, para encontrarnos con nuestros colaboradores indonesios, tenía-

mos una sorpresa esperándonos: dudaban de nosotros y de nuestro proyecto, eran escépticos respecto a nuestra capacidad, opuestos a nuestros planes, recelosos de nuestras intenciones.

El primer problema había sido que el director del proyecto, el profesor que tan lacónicamente me había invitado a adherirme, había anunciado en la misma víspera de nuestra salida que no iba a acompañarnos; se retiraba del proyecto por razones de salud.<sup>11</sup> El año anterior había viajado a Jogjakarta para establecer los acuerdos de investigación con los tres profesores veteranos –un estudioso del derecho, un economista-agrícola y un lingüista–<sup>12</sup> elegidos para ser sus codirectores en representación de la parte indonesia, pero él no nos había dicho prácticamente nada de lo que había acordado. Por consiguiente, no sólo llegamos sin nuestro director, sin la figura establecida con la cual los profesores habían tratado y en quien aparentemente habían confiado, sino que aparecimos como una banda variopinta de estudiantes inexpertos, que además tenían la presunción de decir que el programa que supuestamente se había acordado no era de su agrado.

Y verdaderamente nos parecía impracticable. El plan era que subiésemos a un área montañosa al norte de Jogjakarta donde había un hotel holandés, ahora desocupado. Nos hospedaríamos allí con confort y seguridad junto a los, no cinco o seis, sino algo así como quince o veinte o treinta (nunca quedó muy claro), estudiantes indonesios seleccionados por sus profesores. Bajo la vigilancia general de los profesores, quienes volverían a Jogjakarta los fines de semana, reuniríamos a los campesinos de los alrededores –o, más exactamente, los oficiales locales, que sabrían quiénes eran más apropiados, los reunirían por nosotros. Trabajando a partir de una lista preparada de cuestiones entrevistariamos a esa gente en grupos (de forma que pudieran corregirse mutuamente y alcanzar una visión consensuada) sobre uno u otro asunto. Después prepararíamos un informe sobre nuestros descubrimientos y volveríamos a casa. Así era como los estudiosos holandeses del *Volkenkunde* y sus ayudantes nativos, ahora convertidos en nuestros maestros, habían trabajado. Estando donde, quizá veinte años antes, aquellos maestros habían estado, nosotros, aprendices subalternos que estábamos allí para ser de alguna utilidad, por lo visto también iríamos a trabajar así.

Sería difícil concebir una imagen de la investigación social más contraria a nuestras ideas y a aquellas de nuestros propios mentores, la gente que nos había enviado a Java, que esta extraordinaria reencarnación de procedimientos de salacot de la etnología colonial. Estábamos atrapados entre dos mentalidades académicas, una ambiciosa,

segura de sí, ultramoderna, la otra nostálgica, defensiva y caduca; embarrancados entre paradigmas en una falla epistémica, una falla que, para unos americanos en la Indonesia de 1951, era también moral y política. Hacernos nuestro propio camino por entre esta falla, lo que al final conseguimos no con poca dificultad y a costa de muchas sensibilidades heridas, fue una experiencia instructiva: una introducción al campo que dejó claro cómo, al igual que los métodos, los proyectos y los investigadores, los lugares de investigación no se descubren, se hacen y son precisamente este tipo de cosas las que los hacen.

Lo que separaba a los indonesios de nosotros no era tanto el lugar elegido, «adónde ir» (aunque era una de las pocas partes de Java central donde hacía demasiado frío como para producir arroz, donde había una banda armada de rebeldes izquierdistas que controlaba la mayor parte del interior, y que estaba gobernada por un famoso vestigio del colonialismo tardío) sino en qué iba a consistir ese «ir». Una vez que estaban determinados a no estar más subordinados en su propio país y que deseaban formar a sus estudiantes con rapidez, y dadas su concepción jerárquica del trabajo académico, sus preguntas acerca de nuestras intenciones reales (nunca pudimos convencerles de que no nos subvencionaba el gobierno) y –cosa que no es lo menos importante– su deseo de que entráramos y saliéramos del país sin incidentes desafortunados y sobre todo sin que nadie se enterara de que habíamos estado allí, era natural que los indonesios quisieran controlar la situación al máximo –una habitación blanca antropológica. Una vez que nosotros nos veíamos a nosotros mismos como los paladines de una ciencia social próspera y «afilada» y que suponíamos que nuestro trabajo no sólo nos beneficiaría a nosotros, sino también a nuestros objetos de estudio, y dadas nuestras dudas sobre la cualificación (y la función real) de los estudiantes indonesios que tan autoritariamente nos habían sido asignados y, no lo menos importante, nuestro convencimiento de que queríamos unas relaciones libres de demandas, íntimas y a largo plazo con aquellos que iríamos a estudiar, libres de supervisión externa y de la mirada atenta del Estado, nosotros, naturalmente, queríamos una situación descontrolada al máximo –las Trobriand en Java.

Mirando hacia atrás, a este drama intercultural –el contacto entre el Occidente obcecado y el Oriente maltratado– lo que más llama la atención es cuán vivamente refleja, de forma no autoconsciente y casi paródica, lo que en las décadas posteriores vino a ser ampliamente reconocido como el problema moral de la investigación etnográfica.<sup>13</sup> El problema se ha planteado de varias maneras, con grados variables de culpa o autocomplacencia: ¿qué nos da a *nosotros* el derecho de

estudiarlos a *ellos*? Cuando hablamos de otros con nuestra voz, ¿no desplazamos y nos apropiamos de la suya?, ¿las representaciones sobre los otros pueden estar libres del papel del poder y la dominación?, ¿ocurre esto siempre que escribimos sobre otros?, ¿ha muerto el colonialismo? Más aún, ¿es mortal?

Aun siendo perfectamente conscientes de estas cuestiones (si bien aquellos tiempos eran menos dados a la reflexión y las formulábamos más en términos metodológicos que propiamente éticos –como cuestiones de empatía personal) y de las tensiones destructivas que provocaban en nuestra relación con nuestros anfitriones, decidimos de forma un tanto directa saltarnos el obstáculo. Cuatro de nosotros, los tres antropólogos de Relaciones Sociales, además del sociólogo, nos precipitamos en el automóvil Ford con chófer que el proyecto había puesto a nuestra disposición y nos dirigimos hacia el este, sin pedir permiso a nadie, en busca de otro sitio. Después de sopesar cuatro o cinco posibilidades nos instalamos en Pare. Era más o menos del tamaño adecuado, tenía una población diversa y una economía también diversificada y, lo que era más importante, el oficial del distrito al cargo del lugar era una figura extraordinaria, un hombre dinámico, bien informado, sumamente seguro de sí. Una persona del lugar que había comenzado como policía de pueblo y había ascendido en la escala nativa de la administración colonial mientras que, al mismo tiempo, se había convertido en un partidario activo e influyente del nacionalismo de Sukarno, y que ahora deseaba ardientemente que fuéramos allá. También presentaba la ventaja de que estaba a doscientos kilómetros de Jogjakarta: demasiado lejos para ir y volver todos los fines de semana, demasiado rústico para que nadie quisiera ir.

Era, pues, una declaración de independencia, casi diseñada para ofender y enfurecer. Pero cuando, muy preocupados por lo que habíamos hecho, retornamos a Jogjakarta y les dijimos a los profesores que pensábamos que el proyecto debería desarrollarse en el calor polvoriento de la lejana Pare en vez de en el frío vergel de lo que casi se parecía a una estación de montaña, no se mostraron ofendidos, sino, por el contrario, al menos así lo parecía, aliviados. Por entonces parecía que ya estaban (todo este episodio duró siete meses, y ésta era una solución equidistante) tan ansiosos por librarse de nosotros y de la responsabilidad que les suponíamos, como nosotros estábamos con respecto a ellos; arrepentidos de haberse dejado envolver en un primer momento en una empresa tan complicada. El papel oficial del proyecto acabó tornándose prácticamente inexistente a medida que la interacción personal con nosotros se fue haciendo cada vez más relajada, incluso cálida, y el plan de estudio de la contraparte, entre-

vistas colectivas e informes conjuntos, simplemente se evaporó. No es que el problema se hubiese solventado ni que se hubiesen curado totalmente las heridas de la confrontación, pero al menos nos habíamos movido desde un tenso y falso punto muerto hacia algo más semejante al limbo.

No sabíamos en qué punto estábamos exactamente ni si la empresa estaba desactivada o en funcionamiento. Para ver si todavía se podía salvar la situación, cosa que parecía poco probable, estábamos esperando la llegada del hombre elegido para sustituir al director que habíamos perdido, un joven lingüista de Yale que había sido uno de nuestros profesores de indonesio. En el ínterin estudiábamos javanés, conocíamos a mucha gente y comenzamos nuestras pesquisas sobre la cultura javanesa, esperando recoger suficiente información como para que, en el caso de que tuviéramos que abandonar la isla, como por lo menos yo pensaba que iba a suceder pronto, fuéramos capaces de componer una tesis aceptable. Era un momento difícil; un mundo se abría delante de nuestros ojos y al mismo tiempo se nos iba de las manos. Pero, finalmente, todo se resolvió como por casualidad; un regalo en realidad, un golpe de suerte. Cuando volvimos a Pare, porque por supuesto finalmente fuimos allá (el ministro de Cultura en Jakarta sometió a nuestro desafortunado nuevo director a una arenga de tres horas sobre la arrogancia, la deslealtad y el hecho de que el mundo estaba cambiando y los blancos harían bien en darse cuenta de ello, que, sin embargo, acabó con un: «Muy bien, id a Pare y que os lleven todos los demonios») ya estábamos bien sumergidos, casi hasta la cabeza, «en la cultura».

Más que eso, nos las habíamos arreglado, sin proponérselo conscientemente y sin saber muy bien qué era lo que realmente queríamos, para sacudirnos tanto las expectativas infladas que nos habían llevado a Indonesia como las expectativas arrugadas que encontramos cuando llegamos. El altavoz resonante de Harvard parecía muy distante de allí, y el absurdo salacot de Gadjah Mada no parecía más cercano. El oficial del distrito –merece un nombre (y en mi opinión una estatua): Raden Mas Soemomihardjo– cumplió sus promesas. Nos encontró familias locales para alojarnos con ellas. Nos presentó a todos los que queríamos conocer y a mucha gente que entonces no alcanzábamos a saber que queríamos conocer. Anunció a todo el mundo que habíamos llegado porque, ahora que Indonesia era al fin independiente, los americanos necesitaban saber, libres de distorsiones coloniales, cómo era realmente su población y, por supuesto, no había mejor lugar en todo el país para descubrirlo. (Una semana después de que me instalara con la familia de un trabajador del fe-

roccarril, un vecino me preguntó: «¿Cuántos de vosotros vais a venir? He oído que serían dos mil»). Y, lo más importante de todo, después de hacer todo eso nuestro anfitrión nos dejó en paz. El resto del tiempo, unos dos años aproximadamente, si no fue exactamente historia, al menos sí que fue antropología. Aquí, por fin, estaba «el campo».



Historizarse a uno mismo dividiendo el pasado en periodos no es una tarea en la que uno se sienta cómodo. Resulta difícil, no por la razón obvia de que cuanto más te alejas del principio más cerca estás del final, sino porque hay demasiadas formas de hacerlo; cualquiera en particular parece arbitraria, apoyada en poco más que una conveniencia narrativa. Si te limitas a relatar aquello que has sido y has presenciado, entonces no importa demasiado. Nadie está bajo juramento en una autobiografía, cuyo propósito más bien suele ser mantener la ilusión en su lugar. Pero si lo que quieres es trazar el movimiento de una disciplina empaquetando tus experiencias en unidades emblemáticas, entonces resulta bastante más problemático. Como mínimo, se espera que justifiques las unidades y que digas de qué son emblemáticos esos emblemas.

Esto se va haciendo particularmente nítido conforme nos aproximamos a los años sesenta. Algo sobre lo que parece haber un acuerdo generalizado (lo que, por supuesto, en sí mismo no lo hace verdadero) es que, al menos en los Estados Unidos, los sesenta fueron totalmente diferentes a los cincuenta, algo completamente distinto. Los cincuenta fueron complacientes, los sesenta convulsivos; en los cincuenta se vestía bien, en los sesenta de forma desaliñada; los cincuenta fueron silenciosos, los sesenta chillones. Vietnam, el movimiento de los derechos civiles y la contracultura fueron el *kairos* americano: el punto en el que el futuro cambió.

Si aceptamos como válida esta historia, en sí misma un producto de la época que celebra, se hace particularmente fuerte la tentación de ver en estos términos toda la transición de la era Eisenhower a la era Kennedy-Johnson. Pero, en lo que respecta a la antropología y seguramente a las ciencias sociales en general, este enfoque no funciona demasiado bien. Hubo cambios, es cierto, y significativos. Pero estos cambios tuvieron más que ver con lo que se aprendía y se dejaba de aprender en los años inmediatamente posteriores a la guerra que con un ambiente de excitación extendido por toda la sociedad. Hubo menos una fragmentación y una rendición a lo inmediato (eso vino des-

pués) que un replanteamiento y una consolidación, la imposición de una nueva orientación general.<sup>14</sup>

Yo pasé los sesenta en la Universidad de Chicago, donde en el otoño de 1960 llegué como un joven profesor ayudante y en la primavera de 1970 salí como un profesor experimentado: diez años exactos. La universidad no estaba alejada de las sacudidas de la época. Había debates, marchas, huelgas; el rectorado fue ocupado y algunos profesores sufrieron ataques físicos. Fuera del campus los Panteras Negras eran tiroteados, se celebraba el juicio contra «los siete de Chicago»,\* los *yippies*\*\* intentaban aligerar el Mercado de Valores, y explotaba la convención del Partido Demócrata. Seguramente otros lugares –Berkeley, Columbia, Cornell, Kent State– tuvieron más episodios de conmoción, y otros acontecimientos –la crisis de los misiles cubanos, los asesinatos de Kennedy y King, las revueltas de Watts, la caída de Lyndon Johnson– tuvieron una significación de mayor alcance. Pero difícilmente hubo otro lugar donde estuviera tan a la vista la persistencia del desorden y su variedad. Si en realidad el mundo entero estaba mirando, éste era un buen lugar para mirar.

Por supuesto, todo esto formaba parte de las preocupaciones de la población universitaria. La gente debatía, se manifestaba, hacía discursos, formaba grupos, escribía cartas a los periódicos o partía para Canadá, y no creo que hubiera alguien que no diera su apoyo a algún tipo de campaña. La protesta antibelicista, hasta cierto punto el movimiento de los derechos civiles y en menor medida la contracultura, ocupaban muchas de las energías de la facultad y de los estudiantes. Pero todas ellas, incluso cuando en ocasiones turbaban la vida normal de las cosas y ponían en peligro las estructuras de la civilidad, eran actividades extracurriculares. El tono intelectual de la universidad no se alteró demasiado: altamente distintivo y profundamente arraigado, mitad ideología de Arnold, mitad moral de Burke. Los «sesenta» se apoderaron del lugar y colorearon su estilo. Pero sólo esporádicamente, desvaneciéndose con rapidez, invadieron el trabajo de su vida interior.

Como estaba diciendo, esta vida estaba bien establecida. Al menos desde que Robert Maynard Hutchins agitara el lugar con su peculiar combinación de seriedad y autopromoción en los años treinta y cuarenta, y posiblemente desde que su primer presidente, William Rainey Harper, introdujera en el cambio de siglo la idea alemana del

\* «Los siete de Chicago» fueron acusados de haber provocado desórdenes en la convención del Partido Demócrata en 1968. (N. del T.)

\*\* *yippies*: jóvenes radicales. (N. del T.)

académico soberano, la universidad había tenido una densidad y una centralidad que no eran fáciles de encontrar en otros centros de la academia americana. Para bien o para mal, era seria, determinada, concentrada e intensa.

Y aventurera. Yo había llegado a la universidad como parte integrante de, una vez más, un experimento de ciencias sociales extremadamente multidisciplinar: la Comisión para el Estudio Comparativo de las Nuevas Naciones. El «sistema de comisiones» de Chicago, por medio del cual se podía desarrollar el trabajo académico fuera de los confines de los departamentos establecidos, especialmente fuera de los que Hutchins deseaba restringir, pasar por alto o tan sólo enojar, ya era famoso y para algunos infame. Los ejemplos más conocidos eran la Comisión sobre el Pensamiento Social, que había sido montada –a lo que parece, en parte con su dinero– por el historiador económico John Nef, y el programa de Ideas y Métodos organizado por el filósofo Richard McKeon, pero existían otros esparcidos por toda la universidad. El comité de las Nuevas Naciones fue concebido entre 1958 y 1959 por dos profesores de Chicago, el sociólogo Edward Shils (quien también había participado, aunque periféricamente, en el proyecto de las Relaciones Sociales en Harvard) y el politólogo David Apter (quien en Princeton había estudiado con uno de sus productos más vehementes), los cuales estaban temporalmente en el Centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento en Palo Alto, donde desde hacía poco tiempo también estaba en marcha una iniciativa multidisciplinar. Yo, recién llegado del trabajo de campo en Bali, también me encontraba allí y me invitaron a unirme a ellos para llevar adelante su idea, cosa que hice después de impartir clases en Berkeley durante un año.

A su modo, la comisión era un producto genuino de su tiempo. Como se centraba en la comprensión de los cambios ocurridos a consecuencia del colapso del imperialismo europeo después de 1945, no se orientaba hacia dentro, hacia las desgracias domésticas, sino hacia fuera, hacia el mundo en general. La formación de casi cincuenta nuevos Estados nacionales a comienzos de los sesenta, con otros cincuenta en puertas de constituirse como tales, casi todos en Asia y África, prácticamente todos ellos débiles, inestables, pobres y ambiciosos, parecía proveer todo un nuevo campo de estudio, en el que el estudio comparativo podría cardar las similitudes y diferencias en orden a proveer una guía a la inteligencia política. «Los estudios realistas y sensibles sobre los nuevos Estados» escribía Shils –el primer presidente de la comisión– en un ensayo fundacional que capta el espíritu de la empresa con una precisión que ahora, cuando la benevo-

lencia está bajo sospecha y la confianza bajo mínimos, resulta bastante embarazosa.<sup>15</sup>

Los estudios realistas y sensibles sobre los nuevos Estados pueden ayudar a hacer nuestras políticas hacia ellos más comprensivas, eficaces y provechosas. Hay errores benévolos que disipar, así como errores malévolos que superar. Queremos mantener la benevolencia pero disipando la mitología con la que muchas personas bienintencionadas se enfrentan a los nuevos Estados. El conocimiento de la situación de los nuevos Estados y de los determinantes subjetivos y ambientales de la acción nos puede hacer, especialmente a quienes deben diseñar la política, más imaginativos respecto a las diferentes líneas de desarrollo posibles, así como sobre los obstáculos que traban dicho desarrollo. Por medio de un mayor realismo, acompañado de una exploración imaginativa de todo el abanico de posibilidades que permiten las «características» de la vida en los nuevos Estados y la capacidad de sus administradores, esperamos también –al menos hasta cierto punto– contrarrestar la mala voluntad.

El tipo de investigación social que estamos practicando es una extensión disciplinada de la experiencia. Las categorías que empleamos son las mismas que usamos cuando estudiamos nuestra propia sociedad, y postulan la afinidad fundamental de todos los seres humanos. Se espera que su persistente aplicación en la investigación, así como la difusión de los resultados de los estudios en círculos de la opinión pública, avancen el crecimiento de ese sentido de afinidad que necesita la política constructiva.

Sin embargo, nuestra comprensión no intenta conseguir estos efectos morales a través de la predicación, la exhortación o la manipulación. Lo queremos hacer a la luz de la razón. La forma elegida de racionalismo es la investigación sistemática, conducida bajo los auspicios de las mejores tradiciones de la ciencia social contemporánea.

La comisión que iba a llevar a cabo esta formidable empresa estaba compuesta por trece miembros (el número cambió ligeramente a lo largo del tiempo).<sup>16</sup> Dos eran sociólogos, tres politólogos, cinco antropólogos, un economista, un abogado y un profesor de educación. Casi todos ellos tenían experiencia de trabajo de campo en una u otra región del planeta, sobre todo en África (oriental y occidental), India y el sudeste de Asia. El comité estaba financiado por la Carnegie Corporation y tenía sus propias oficinas y personal administrativo, mantenía seminarios semanales, organizaba conferencias, apoyaba la redacción de tesis e invitaba a investigadores de fuera, y a lo largo del tiempo produjo un buen número de publicaciones. Tal vez no se cumplieron del todo los buenos deseos de Shils en el sentido de reorientar la política americana respecto al Tercer Mundo hacia el realismo, la ra-

zón y la imaginación comprensiva; después de todo, ésta era la época de Katanga, el golfo de Tonkin, Cachemira y Biafra. Sin embargo, se formó una comunidad académica con un estilo y una postura; algo menos que una escuela pero más que un grupo de trabajo.

En lo que a mi trabajo respecta, me dedicaba a desarrollar un programa de investigación que pudiera compaginar las intenciones expansivas de la comisión y las más, más circunscritas. Y estas últimas supusieron mi segundo espacio de trabajo durante mi vida en Chicago, un mundo intelectualmente bien diferente: el Departamento de Antropología.

Durante los cinco primeros años en la universidad estuve enteramente por cuenta del presupuesto de la comisión; y durante los últimos cinco estaba apoyado independientemente por una beca concedida por el Instituto Nacional de Salud Mental, de forma que me quedé libre de hacer más o menos lo que quisiera siempre que creyera en ello. Pero durante todo el periodo tuve también un puesto en el Departamento de Antropología y casi inmediatamente me vi profundamente comprometido, o mejor enmarañado, junto a los más dinámicos de mis colegas de allí en lo que se convertiría después en una tarea extremadamente influyente y extremadamente controvertida: redefinir total y completamente la empresa etnográfica. Más conocida con el nombre de «antropología simbólica» (un nombre conferido por otros y con el cual yo mismo nunca me he sentido cómodo, aunque sólo sea porque suena como «antropología económica», «antropología política» o «antropología de la religión», como una especialidad o subdisciplina más que como una crítica fundacional del campo como tal), esta redefinición consistía en situar el estudio sistemático del significado, de los vehículos de significado y de la comprensión del significado en el mismo centro de la investigación y el análisis: hacer de la antropología, o al menos de la antropología cultural, una disciplina hermenéutica.

Por supuesto, entonces no la llamábamos así. En Estados Unidos se desconocía tanto el término como la corriente, y cuando se empezó a oír hablar de hermenéutica era bajo la acusación de ser europea, literaria o, peor, filosófica. Sin embargo, de eso se trataba. En el transcurso de una auténtica revisión curricular y de la implantación de una serie de nuevos cursos introductorios que se requerían en el programa de graduación, cursos pensados para transmitir a los candidatos a doctores qué era lo que esperábamos de ellos, la facultad fue saliendo allende los límites de las tradiciones heredadas en antropología, pasando a considerar otras tendencias intelectuales más generales –tendencias que en las siguientes décadas se tornarían pro-

gresivamente más poderosas en las ciencias humanas, bajo las rúbricas más diversas, como lingüística, interpretativismo, constructivismo social, neohistoricismo, retórica o semiótica.<sup>17</sup> Sin duda, gran parte de nuestro pensamiento era tanteador e incipiente. Ciertamente, era difícil que hubiera algo allí que no estuviera marcado por la polémica. Pero «el movimiento hacia el significado» resultó una auténtica revolución: decisiva, duradera, turbulenta y de enormes consecuencias.

Como quiera que fuera, yo, por mi parte, me dejaba llevar por todo esto hacia una preocupación que me consumía, pero que después de Harvard ya no me era extraña: ¿cómo compaginar todos estos elementos tan variados –la visión que tenía la comisión de un nuevo campo de estudios, la conceptualización de los etnógrafos de su práctica profesional, y mi propio interés, que yo arrastraba vagamente desde mi pasado de artes liberales, por el papel del pensamiento en la historia– en un programa práctico de investigación empírica? De nuevo, sólo el trabajo de campo parecía capaz de poner orden en la confusión de ideas. Ir a algún sitio diferente y lejano y permanecer allí por un tiempo me ayudaría a aclarar las ideas. O, quizá sería más exacto, dejaría que esa experiencia hiciera el trabajo por mí.

Existían, sin embargo, algunos problemas importantes de tipo práctico. Los años sesenta en Indonesia eran incluso más explosivos que en América o Europa; a mitad de la década irrumpieron las masacres. Con dos hijos, ambos menores de cinco años, no parecía una buena idea volver allí. Incluso aunque hubiese corrido el riesgo o hubiese ido solo (nunca he trabajado solo en el campo por más de un mes y dudo bastante que me las hubiera arreglado) parecía improbable que el gobierno, o sea, el ejército, me hubiese permitido moverme con la libertad necesaria, y si lo hubiese hecho es posible que nadie se hubiese sentido cómodo hablando conmigo. Igual que en los años nerviosos de Harvard, estaba reducido a la más penosa de las condiciones: un antropólogo sin pueblo.

Y, como en los años de Harvard, durante un tiempo me rompí la cabeza intentado imaginar dónde podía ir, sin importar demasiado lo que haría una vez que estuviese allí. Durante un tiempo estuve pensando en Bengala. Tal vez pudiera encontrar una ciudad hindú con una minoría musulmana en la parte india de la frontera, y una musulmana con una minoría hindú en lo que entonces se llamaba el Pakistán Oriental; un contraste equilibrado para una comparación recíproca –para mí era como una forma instintiva de entrar en las co-

sas. Sin embargo, aunque llegué al punto de estudiar bengalí durante un par de meses, aquella región tensa y agitada que se movía hacia su propia explosión no parecía una idea más plausible que la que me impedía ir a Java, y pronto la deseché. Durante un tiempo incómodo e incierto continué dejando volar la imaginación, escribiendo retrospectivamente sobre Indonesia y pensando prospectivamente, aunque no de forma muy persistente, en todo tipo de sitios: Filipinas, Uganda, Surinam, Bosnia, Madagascar.

Toda esta indecisión e indefinición se resolvió otra vez, repentinamente, de una forma completamente inesperada, gracias a una posibilidad totalmente imprevista. En el verano de 1963 tuvo lugar en la Universidad de Cambridge una especie de conferencia cumbre realizada para reducir lo que se consideraba una marcada diferencia de perspectivas entre lo que los británicos llamaban «antropología social» y los americanos «antropología cultural», una diferencia que, al parecer, el surgimiento de la «antropología simbólica» (de nuevo he de decir que no se trataba de una rama de la antropología, sino de otra noción de la antropología) no había hecho sino profundizar.<sup>18</sup> La naturaleza de este desencuentro intelectual angloamericano –que básicamente tenía que ver por el lado británico con el énfasis en instituciones y relaciones sociales tangibles y «reales como una concha marina» contra las colecciones de «jirones y remiendos» de costumbres y formas de pensamiento del lado historicista americano– ya no tiene ninguna relevancia ahora que estas cuestiones se suelen plantear de forma menos simplista. A mí personalmente el debate ni siquiera entonces me pareció tan importante como los adalides de cada partido habían resuelto que fuera y habían articulado hasta el extremo. Pero, de todas formas, a pesar de que la conferencia había sido planeada para intentar superar este estado de cosas, fue un debate hostil y bloqueante como sólo la exposición de opiniones académicas consigue ser, especialmente cuando están en juego grandes reputaciones.

Otros, quizá algún historiador absorto en la pasión de las viejas batallas, juzgarán hasta qué punto la iniciativa tuvo éxito. Mi opinión, como supongo que debe ser la de los otros asistentes una vez que ha pasado la excitación de sentirse en el centro de las cosas, es que fue algo así como un evento portentoso y transformador, un verdadero cambio en algo, al mismo tiempo que, curiosamente, no produjo ningún cambio visible. Como quiera que fuese, el efecto que la reunión tuvo sobre mí fue el de acentuar mi desesperación y las ganas de huir de salas de conferencia y locales de reunión y del tipo de gente que se encontraba allí, y sumergirme en el campo. En el

transcurso de la cumbre, en uno de los intervalos en algún pub, confesé mi estado de ansiedad respecto a «¿cuál sería el próximo lugar?» a uno de los más jóvenes y menos sobresocializados de los participantes británicos –ya no puedo recordar quién era– y él dijo: «Podrías ir a Marruecos: es seguro, seco, abierto, bonito, hay escuelas francesas, la comida es buena, y es islámico». La fuerza lógica de este argumento, carente como estaba de cualquier argumentación científica, fue tan arrolladora que antes de volver a Chicago, nada más acabar la conferencia, cogí un avión para Marruecos. Estuve varias semanas recorriendo el país, hablando con diferentes tipos de oficiales y contemplando varias clases de murallas, puertas, minaretes y callejuelas, y, sobre la marcha y sin necesidad de más planes y argumentos de peso –*era* bonito y *era* islámico–, decidí organizar allí un estudio a largo plazo y con muchos investigadores. El Proyecto Java II.

Sin embargo, las segundas partes siempre encuentran una forma de salirse de su curso y burlarse de sus originales en vez de reproducirlos, particularmente cuando se realizan en otro tiempo, por otra gente, con otros fines. En 1963, cuando viajé al interior de Marruecos (en sí mismo nada demasiado diferente a la carrera desesperada por el este de Java central), no sólo se había evaporado completamente todo el júbilo de *après guerre* de los cincuenta, sino que lo que entonces había parecido una lenta pero inevitable convergencia de teorías y técnicas, ahora comenzaba a dibujarse como un movimiento igualmente lento pero igualmente inevitable de diferenciación entre ellas. Esto tuvo, al menos para mí, un efecto entusiasta, pues siempre he pensado que la comprensión de la vida social no significa un avance hacia un punto omega, «la verdad», «la realidad», «el ser» o «el mundo», sino un incesante hacer y deshacer de hechos e ideas. Pero esto también implicaba que difícilmente se podían continuar considerando los programas de investigación como un asunto sencillo –marcar los objetivos, diseñar el método, movilizar los recursos. *On s'engage, puis on voit*. Parecía que la verdadera cuestión era sumergirse en ello y ver qué es lo que pasa.

Respecto al formato del proyecto de Java, había dos cambios significativos dictados por la naturaleza misma de las cosas –las famosas «condiciones materiales de producción antropológica». En primer lugar, ante la ausencia del contexto de financiación a gran escala y administración propia del que habíamos dispuesto, y ciertamente nos habían impuesto, en el proyecto de Java, parecía que estaba fuera de lugar un ataque simultáneo y con múltiples frentes de nueve o diez personas, especialmente si yo no quería, como de hecho no quise, trabajar a tiempo completo administrando, buscando fondos y pla-

nificando el proyecto en vez de trabajar como un investigador más, entre otros investigadores, como siempre había hecho. Construir casas para que otra gente se aloje en ellas simplemente no me atraía. Quería que el proyecto funcionara, pero quería que lo hiciera por sí mismo.

En segundo lugar, en este momento yo no formaba parte de un departamento multidisciplinar como había sido el caso anterior y volvería a serlo más tarde. Tenía que escoger a mis colegas de entre los estudiantes del doctorado en antropología que buscaban un campo de investigación a partir del cual producir una tesis, lo mismo que yo había estado haciendo una década antes. La Comisión para el Estudio Comparativo de las Nuevas Naciones era interdisciplinar en cuanto a sus miembros, todos los cuales ocupaban normalmente puestos en sus respectivos departamentos, sus principales lugares de trabajo y, por supuesto, también en cuanto a orientación, pero carecía de estudiantes, programa de investigación y patrocinador de las expediciones de campo. Restringir el nuevo grupo a antropólogos no era en sí mismo una gran desviación respecto al proyecto de Java, ya que en éste, de todos los que participaron en un primer momento, los que finalizaron en Pare, excepto un sociólogo que en realidad era un antropólogo disfrazado, eran antropólogos –el psicólogo clínico, el psicólogo social, el historiador y los otros abandonaron el proyecto en diferentes momentos y por diferentes motivos. Pero esto significaba que si el estudio de Sefrou, el lugar elegido, al menos en lo que a mí respecta, para ser la contraparte de Pare, iba a escapar a las agendas establecidas de la antropología para convertirse en algo menos provinciano y más multidisciplinar en los planteamientos, aunque no en la identidad profesional, yo tendría que velar de una u otra manera porque así fuera.

Mirando retrospectivamente, el estudio de Pare parecía, incluso después de que se hubiera eliminado buena parte del andamiaje original con nuestro alejamiento de Gadjah Mada, demasiado concentrado, demasiado intenso; algo menos llamativo tenía ciertas ventajas. Dado, pues, que tanto por consideraciones prácticas como intelectuales estaba contraindicado un aterrizaje múltiple y simultáneo en el campo, decidí intentar una aproximación en forma de eslabones de cadena. Mi mujer y yo pasaríamos en Sefrou más o menos un año y después vendría un estudiante de doctorado de Chicago para pasar otro año aproximadamente, y con el cual apenas coincidiríamos un mes o dos, justo el tiempo necesario para orientarle. Nosotros volveríamos a Sefrou otra vez un mes antes de que el estudiante regresara a Chicago y pasaríamos otro año hasta que otro estudiante volviera, y así su-

cesivamente. Fue éste el plan que pusimos en práctica y en general funcionó bastante bien.<sup>19</sup> Mi mujer y yo junto con tres estudiantes del doctorado nos fuimos turnando sucesivamente, intercalando nuestras estancias a lo largo del tiempo, haciendo que Sefrou estuviese más o menos «cubierta», entre 1965 y 1971.

Al final, no sé si a pesar de todos los contrastes en el tono académico entre Harvard y Chicago (la sociología está comenzando; cuestiones de significado) y de estilo general entre los cincuenta y los sesenta (el siglo americano; ¿dónde se han ido todos los jóvenes?), los proyectos de Pare y Sefrou –el primero, un intento de racionalizar la investigación social en función de patrones industriales, el segundo, una tarea más artesanal de juntar piezas– funcionaron de forma muy diferente en la práctica. «El campo» en sí mismo es, al menos lo fue en estos dos casos, una poderosa fuerza disciplinar: asertiva, demandante, incluso coercitiva. Como tal fuerza puede ser infravalorada, cuando no obstruida, y para algunos individuos en los dos casos lo fue. Pero lo que no puede hacerse, a menos que uno, como hicieron algunos en ambos casos, vaya a abandonar completamente sus obligaciones profesionales, es simplemente evadirla. Es demasiado insistente para eso.

Como sabe cualquier antropólogo que lo ha intentado alguna vez, resulta muy difícil, casi imposible, explicar en qué consiste en la práctica esta disciplina, o incluso de dónde procede exactamente. Algunos de nosotros lo intentamos hacer usando analogías. Mi preferida, aunque no creo que haya funcionado una sola vez, es la del juego de ajedrez; conforme uno va tomando posiciones a través de los movimientos tradicionales del juego de apertura va encontrando más piezas con las que trabajar y así sucesivamente; en la fase intermedia del juego, uno hace combinaciones complejas y más difíciles de estandarizar, haciendo exploraciones en todas las direcciones, intentando, una vez que están ahí fuera probando, relacionarlas entre sí; y, por último, los menos refinados y más formalizados procedimientos de exterminio del minimalista final del juego. Otros lo intentan con descripciones largas y aburridas y totalmente inadecuadas sobre cómo vivían, cómo comían, cómo escribían notas de campo, a quién entrevistaban, a veces adjuntando apéndices con inventarios y listas de preguntas. Más recientemente se han publicado algunos intentos de describir la experiencia del trabajo de campo en términos autobiográficos (uno de ellos surgió del proyecto de Marruecos)<sup>20</sup> lo cual tiene su interés. Pero, de algún modo, desembocan más en la introspección y en una curiosa interiorización de lo que en realidad es

una actividad intensamente pública, que en un relato ordenado del trabajo de campo como forma de inquirir. Al igual que el murmullo de los psicólogos sobre el «trabajar a través», nosotros carecemos de un lenguaje que articule lo que tiene lugar cuando, en efecto, estamos trabajando. Parece que para eso nos hace falta un género.

En mi relato, como en el de otros, lo que aparece me recuerda a una vieja película de Red Skelton cuyo título no consigo recordar. Skelton es un guionista de serie B que escribe historias de aventuras para niños. Mientras anda de arriba a abajo va dictando a su secretario: «El chico prodigio estaba atrapado en la tienda. Alrededor de él sólo había indios que daban vueltas en círculo. La pradera estaba en llamas. Se había quedado sin balas. Toda su comida se había acabado. Estaba anocheciendo. ¿Cómo saldrá el chico prodigio de la tienda? Fin del capítulo 22». Una pausa para que Skelton ordene sus pensamientos. Entonces: «Capítulo 23. Después de que el chico prodigio saliera de la tienda...».



Después de dejar Chicago, una vez que el proyecto de Marruecos ya estaba en marcha y funcionando bien, me metí en el más atípico y difícil de todos los ambientes académicos en los que había estado hasta entonces: el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, en Nueva Jersey. El Instituto, que había sido fundado en 1930 gracias a la aportación de una familia de grandes comerciantes de Nueva Jersey, fue planeado por su proyectador y primer director, el filantrópico emprendedor y realizador de múltiples proyectos Abraham Flexner, para ser la réplica americana a All Souls de Oxford y al Collège de France de París, así como un refugio para todos los eminentes académicos y científicos que huían de la Europa fascista.<sup>21</sup> Flexner, que por entonces contaba unos 65 años de edad, con toda una trayectoria de triunfos y dimisiones a sus espaldas, no era dado a visiones sombrías y pensamientos pequeños:

Podríamos hacer una gran contribución al progreso [escribía un año aproximadamente antes de inaugurar el Instituto] creando directamente una escuela o instituto de aprendizaje avanzado... Sería una sociedad libre de personas liberadas de obligaciones académicas, pues es conveniente que las personas maduras e intelectualmente inquietas fijen sus propias metas y sus propios métodos. La administración debería ser de tamaño reducido y no demasiado costosa. Los académicos y científicos participarían de su gobierno; el director debería surgir de entre los más

reputados. Habría que prohibir el término «organización». La institución estaría abierta a personas competentes y cultivadas que no sintieran necesidad de, que incluso detestaran, estar dando clases constantemente... Debería proporcionar un ambiente simple –libros, laboratorios y, sobre todo, tranquilidad–, ausencia de distracciones ya sean de índole mundana o debidas a responsabilidades paternas ante un cuerpo de estudiantes inmaduros. La institución debería estar provista de todo lo necesario para amenizar la vida y para la vida privada del personal. No es necesario que sea una institución completa o simétrica, es decir, si un puesto no puede ser ocupado por una persona admirable entonces debería dejarse vacante. No hay en América ninguna universidad que funcione así; ninguna institución, ningún sitio de aprendizaje dedicado a la enseñanza e investigación avanzadas. Habitualmente, en las universidades normales la presión de impartir clases y de la evaluación en la licenciatura impide cumplir los serios objetivos que deben orientar las universidades... la ciencia y la labor académica sufren; se desperdicia dinero...

¿Qué se podría esperar si se estableciera una nueva universidad americana de este tipo? Los académicos y científicos más capaces se sentirían complacidos de incorporarse a su plantilla; los mejores estudiosos serían atraídos por sus laboratorios y seminarios. Sería un centro pequeño... pero su poder propulsivo sería muy importante, desproporcionado en relación a su tamaño. Como una lente, haría converger los rayos que ahora están dispersos...

Actualmente, cuando la acusación de elitismo es una poderosa fuerza deslegitimadora, no se prodiga en el discurso público este tipo de argumentación. No se suele hablar tan airadamente y, desde luego, no tan sinceramente, de las amenidades del profesorado y de la vida al margen del mundo. Pero esto no sólo expresa la perspectiva que animó al Instituto en un primer momento; expresa el espíritu y la ideología que, afirmados y reafirmados por todos los directores y responsables que han pasado por él, continúan animándolo.

O al menos así es en apariencia. Desde el mismo inicio se cuestionó la naturaleza idealizada de este retrato del *summum* de la academia, un lugar donde se encuentran las mentes y donde la pasión, el yo y la ignorancia están ausentes. Cuando Flexner escribió a uno de sus primeros consejeros, Felix Frankfurter, que el Instituto era un «paraíso para los académicos», Frankfurter, que, independientemente de otras consideraciones,<sup>22</sup> era una persona bastante apegada a las cosas de este mundo, respondió:

No creo que nos sirva de mucha ayuda tomar tan en serio la retórica exuberante de pensar en el Instituto como un «paraíso para académicos». Por un lado, la historia natural del paraíso no es ningún preceden-

te alentador. Aparentemente, era un excelente lugar para una persona pero cuando hubo dos fue fatal –o al menos así lo fue para los dos cuando se introdujo la serpiente, y parece que la serpiente es un antiguo compañero del hombre con el que éste suele congeniar... Intentemos dirigirnos hacia algo más humano, pues nosotros tratamos con humanos y no con ángeles.

No tardó mucho en demostrarse que Frankfurter era un profeta (y un ex consejero). Junto a la tranquilidad transcendente de los académicos en el ambiente simple que postulaba Flexner, una imagen que se vio reforzada por la incorporación de algunos de sus primeros miembros más notables –Hermann Weyl, John von Neumann, Erwin Panofsky, Kurt Godel, y el más famoso de todos ellos, Albert Einstein (quien, tal como muestra en una carta a la reina de Bélgica, definía a Princeton como «una villa rústica y ceremoniosa de pequeños semidioses en zancos»)–,<sup>23</sup> se desarrolló la política altamente personalizada que era de esperar produjera una colección tal de luminarias liberadas de las constricciones del mundo real para encontrarse los unos a los otros en los pasillos por casualidad.

Flexner pronto descubrió lo que ya debería haber sabido, que cuando se instala la inmadurez los estudiantes raramente llegan a tener la talla de sus profesores. Él no sólo tuvo que descender de su pedestal, sino que en un proceso de oposición que tuvo lugar en la facultad fue forzado a dimitir. Una serie de riñas ásperas sobre lo que es mío es mío y lo tuyo es negociable, condujeron a discordias y luchas crónicas sobre nombramientos, sobre la formación de escuelas dentro del Instituto (una en economía política fue totalmente disuelta); las «ciencias» se dividieron, no sin dolor, en matemáticas y ciencias naturales; la escuela de estudios humanísticos evolucionó –no sé si ésta es la palabra apropiada para lo que, al parecer, había sido un tortuoso cambio de opinión– en escuela de estudios históricos) y, por supuesto, peleas sobre salarios, entonces como ahora demasiado escuálidos para semidioses y demasiado elevados para ser publicados. Pronto emergieron y se extendieron tensiones entre la facultad y los directores, entre los directores y los administradores y entre los administradores y la facultad, así como entre todos ellos y el filántropo que había financiado la institución al principio y que comenzaba a preguntarse si él y su hermana no habrían hecho mejor fundando la facultad de medicina que Flexner les quitó de la cabeza. Las controversias nacionales sobre la Guerra Fría en las que el tercer director, Robert Oppenheimer, se vio envuelto en los años cincuenta, especialmente porque su principal antagonista, Lewis Strauss, presidente de

la Comisión de Energía Atómica, estaba en la junta de administradores del Instituto y había sido quien le había propuesto a él para ser director, suponían algo así como una burla a la concepción de la vida intelectual como una actividad distante del mundanal ruido. *Et in arcadia ego*: los rayos que Flexner había querido focalizar se habían cruzado produciendo interferencias.

En lo que a mí respecta, toda esta guerra interna ya era prehistoria cuando en 1970 llegué, sin saber nada de ello y sin conocer a ninguno de mis nuevos colegas, para convertirme en el primer profesor en otra nueva escuela del Instituto: ciencias sociales. Pero no tardé mucho en darme cuenta de que si había algún sitio donde el pasado era un prólogo ése era el Instituto, donde las crisis no se superan, sino que, reproduciendo su cultura con una fidelidad que sería la envidia de los tibetanos, se vuelven a escenificar. El entonces director y responsable de la propuesta de tal escuela era el economista Carl Kaysen, que apenas había sido nombrado unos años antes, y su intento encontró lo que sólo podría calificarse de una hostilidad directa de buena parte de la facultad y una hostilidad encubierta de la mayor parte del resto. «La ciencia social será vuestro Vietnam», dijo a Kaysen un matemático particularmente *enragé*. «La vuestra será una victoria pírrica», me dijo a mí la misma persona que estaba sorprendida de oír que yo, accidentalmente, me había alistado en la guerra. (También citó al abate Sieyès sobre el *tiers état*. Hasta ese día yo no había percibido la dimensión del tema. Pero él fue muy esclarecedor con su imaginario marcial.) No fue, pues, un comienzo fácil.

Pero no fue nada en comparación con lo que vendría: «el asunto Bellah». Cuando fui nombrado, por medio de un comité externo de científicos sociales, todavía no había una escuela, sino un «programa» preliminar que contemplaba cinco o seis profesores visitantes al año, salidos sobre todo del despacho de Kaysen. Durante los dos primeros años luché por hacerme un sitio en lo que, pronto descubrí, era una comunidad extremadamente tensa y cada vez más obsesiva –escéptica hacia las ciencias sociales, recelosa de mí y con una auténtica paranoia con Kaysen. Con objeto de conducir las cosas hacia la institucionalización permanente, que era la misión que yo creía se me había encomendado y por la cual se me había llevado allí, nombré, con el apoyo de Kaysen, a un gran sociólogo, Robert Bellah, para ser el segundo profesor. Bellah, que ocupaba la cátedra Ford de sociología en la Universidad de California, Berkeley, era un especialista en Japón, en religión comparada y en cambio social a gran escala. Había estudiado en el Departamento de Relaciones Sociales de Harvard en los cincuenta, en la misma época que yo y, aunque nunca ha-

bíamos trabajado juntos y nunca llegamos a vernos demasiado, hacía tiempo que me había impresionado por sus ganas de aprender y, algo no muy corriente en ciencias sociales, su seriedad moral.

Con su nominación, sin embargo, hubo todo un revuelo. Durante casi dos años el Instituto se vio convulsionado en una lucha tan agria que se convirtió (con la ayuda de algunos profesores con una habilidad especial para la elocuencia maligna, con un sentido imperfecto de la decencia y con unas conexiones soterradas con la prensa) en una célebre causa de grandes proporciones, al menos para los parámetros académicos –un verdadero *affaire*. La imagen del «paraíso», aparentemente indestructible, volvió para cebarse con nosotros,<sup>24</sup> y nos encontramos –los emolumentos del privilegio son *Schadenfreude*\*– con una serie de titulares burlones: «problemas en el paraíso», «tempestad en la torre de marfil», «rayos en el olimpo», «el jardín de la sabiduría solitaria», «en el bosque donde Einstein meditaba... el diálogo no es socrático», «lucha interna en la torre de marfil», «Einstein es un ejemplo difícil de seguir», «malos días en el monte Olimpo». («La cuadrilla estaba compuesta básicamente por genios», comenzaba el texto debajo del último titular. «Intentaron deponer al *sheriff* de la ciudad. No lo consiguieron pero dispararon sobre el viejo Hotel Intelectual.») Conforme crecía el furor lo que había comenzado como un asunto transparente explotó en una verdadera sinrazón. El comité fracasó completamente y la institución entera estuvo peligrosamente a punto de caer con él.

No es necesario volver a contar los detalles sensacionalistas de los hechos que siguieron, que me parecieron más una rabieta colectiva que un esfuerzo responsable de determinar la valía de Bellah, el valor de su nombramiento o el futuro del Instituto. La prensa de la época está disponible para los que se sientan atraídos por patologías académicas, y yo desde luego no soy un testigo neutral. Es suficiente con decir que el resultado de la agonía –de modo especial la de Bellah, pues él fue tratado con una crueldad especialmente refinada; la de Kaysen, pues los ataques internos que le endosaron fueron desagradables, altisonantes y sobre todo incesantes; y la mía propia, por haber originado inadvertidamente todo esto y por haberme encargado de alguna manera, supongo que lo bastante, del asunto– fue que nombraron a Bellah a pesar de la oposición de la mayoría de la facultad; sin embargo, él retornó a su puesto en Berkeley debido, en parte, a una tragedia personal. La Junta de Administradores constituyó formalmente la Escuela de Ciencias Sociales, y Kaysen, enojado

\* *Schadenfreude* (en alemán)= la alegría de los malintencionados. (N. del T.)

por ser continuamente atacado, dejó el Instituto. No era exactamente la victoria pírrica que mi instruido colega me había prometido, pues, como se demostraría, todavía no habíamos perdido todo. Pero me sentía como si estuviese bajo un asedio.

En realidad, el asedio nunca fue levantado a lo largo de las décadas que transcurrieron desde entonces. Casi veinte años después, el asunto Bellah fue prácticamente vuelto a representar, esta vez afortunadamente sin atraer la atención de la prensa, en relación con otro nombramiento propuesto para la escuela. La vigilancia eterna es el precio que hay que pagar por la libertad; el optimismo expectante de Harvard en los cincuenta y la búsqueda de la seriedad de Chicago en los sesenta apenas son, hoy por hoy, memorias de una existencia diferente. Pero, en parte debido a no resignarme a abandonar y dejar a los andadores de zancos que se salieran con la suya, en parte debido al apoyo de unas pocas figuras comprensivas y juiciosas de la facultad y una pocas más de la Junta de Administradores y, sobre todo, yo creo, debido a que el Instituto como tal había, como Nietzsche, mirado dentro del abismo y el abismo le había devuelto la mirada, la Escuela, ahora que ya estaba fundada oficialmente,<sup>25</sup> crecía y, a pesar de todo, prosperaba. En 1974 el segundo nombramiento como profesor recayó sobre el economista Albert Hirschman; en 1980 el teórico político Michael Walzer fue nombrado tercer profesor; y en 1985 el cuarto nombramiento recayó sobre Joan Scott, una historiadora social.

Sin embargo, cuando se forma una escuela hay algo más que hacer nombramientos. Para una facultad permanente en un lugar como el Instituto, la cuestión fundamental, si es que hay una, no es tanto ofrecer a veinticinco personas supuestamente de talento la oportunidad de trabajar como y en lo que les plazca, como establecer y sostener un ambiente intelectual en el cual las matemáticas, la física, la historia... o las ciencias sociales... puedan florecer y avanzar. Los aproximadamente ciento cincuenta investigadores invitados (de quince a veinte en ciencias sociales) que vinieron al Instituto cada año a trabajar en un proyecto de uno u otro tipo son, al menos desde mi punto de vista, el centro de la cuestión. Si la fuerza propulsiva, el hacer converger los rayos dispersos que Flexner magnificó, llega a materializarse algún día, ello ocurrirá en gran parte por medio de aquéllos. El profesorado permanente puede desarrollar iniciativas. Puede establecer cursos y estimular talentos. Puede explorar nuevas direcciones. Lo que es difícil de conseguir es que lleguen a fructificar.

Con esta visión de la tarea que, aparte de la dedicación a nuestras diferentes obsesiones, teníamos encomendada los que habíamos sido llamados al Instituto de forma permanente, había una serie de

cuestiones que era necesario tener muy claras. Entre éstas, la más importante con diferencia era la de cómo relacionar una operación de reducidas dimensiones, no especialmente representativa y modestamente financiada, con la grandiosa miscelánea de ideas y actividades –Ciencias Sociales Internacionales– que supuestamente aquélla iría a acrecentar. Es imposible reproducir lo grande en lo pequeño, reflejar todas las disciplinas en todas sus tendencias, o incluso en las más importantes. Simplemente hay demasiadas cosas. Es necesario establecer un dominio, una perspectiva, un estilo o una posición particular –precisamente, no estoy seguro de cómo debería llamarse: una actitud tal vez, quizá una visión– dentro de toda la serie de campos, estudios, proyectos, etc. que se presentan a sí mismos ante el mundo como ciencias sociales, y ver qué se puede hacer con qué. Sin embargo, también es necesario, si la empresa no quiere convertirse en un entretenimiento provinciano que, aislada, irrelevante y autocomplaciente, se disperse sin dirección definida, que su trabajo esté relacionado con lo que está ocurriendo, con movimientos generales, problemas generales, logros generales. Lo que ha animado la escuela y ha determinado su forma es precisamente este dilema, cómo trazar un curso suficientemente distintivo que llegue a algo y al mismo tiempo sea capaz de proyectarse lo suficiente como para tener un impacto más allá de sí mismo, cómo mover aunque sea ligeramente esa miscelánea. Y esto se creó, como cualquier otra cosa de nueva creación, en medio de cosas que ya existían desde hace mucho.

La orientación general que se adoptó fue de nuevo «interpretativa» –el tipo de perspectiva que había adoptado en varias fases de mi trayectoria en Harvard y Chicago y que desde entonces he continuado practicando, y que los otros miembros de la Escuela hicieron de otras formas, en otras disciplinas y contextos y con otras implicaciones. No es que fuésemos de la misma opinión en todo o que tuviésemos los mismos intereses y problemas, pero todos éramos igualmente recelosos de las perspectivas que moldean las ciencias sociales a imagen de las ciencias naturales y de los esquemas generales que explican demasiado. En vez de eso, intentamos avanzar una concepción de investigación que se centrara en el análisis de la significación que para los actores tienen las acciones sociales, y las creencias e instituciones que confieren esos significados a dichas acciones. Los seres humanos, dotados de lenguaje y viviendo en la historia, están para bien o para mal poseídos por intenciones, visiones, memorias, esperanzas, estilos, así como pasiones y juicios, y todo ello guarda una estrecha relación con lo que hacen y por qué lo hacen. No parece probable que tenga más éxito intentar comprender su vida social y

cultural en términos de fuerzas, mecanismos y tendencias, variables objetivadas instaladas en sistemas cerrados de causalidad.

En cualquier caso, ésta es la senda que hemos trillado en la escuela a lo largo de los años. Ello no nos ha colocado en oposición directa a la corriente dominante en ciencias sociales, que permanece fiel a las ideas recibidas en cuanto a lo que se considera evidencia, conocimiento, explicación y prueba. Más bien nos coloca en un ángulo oblicuo y cuestionador con respecto a ello: cauteloso, inquieto e inconformista. Tal vez, la posición apropiada para una empresa tan anómala en un lugar tan peculiar.

El problema de relacionar nuestra hostilizada aventura con el gran mercado de las ciencias sociales se hizo más delicado por el hecho de que las inquietudes filosóficas que se habían estado gestando dentro de estas ciencias durante las dos décadas anteriores se hicieron tan poderosas en los sesenta y los ochenta que llegaron a desestabilizar el sentido de su objeto; ¿hacia dónde iba el mercado? El problema no era sólo que la empresa estuviera perdiendo cohesión; nunca había estado del todo bien integrada –Durkheim, Weber, Marshall, Simmel. Tampoco se trataba de que repentinamente se viera atormentada por la estridencia de voces discordantes; siempre habían habido posiciones polémicas –Marx, Freud, Malinowski, Pareto. Se trataba de que los fundamentos sobre los que habían descansado las ciencias sociales desde como mínimo Comte habían cambiado, se habían debilitado, tambaleado y dislocado. El vértigo moral y epistemológico que sacudió la cultura en general en la era postestructuralista, posmoderna y poshumanista, época de tendencias y textos, del sujeto evanescente y del hecho construido, sacudió a las ciencias sociales con una particular fuerza.

La historia de todo esto,<sup>26</sup> contada de formas diferentes y con diferentes conclusiones, dejando caer alguna selección de nombres célebres (Nietzsche y Benjamin, Kuhn y Derrida), se ha trazado muchas veces y es demasiado intrincada como para hacer una sinopsis, y en cualquier caso todavía está en marcha. Pero su expresión dentro de la antropología (con la que, de nuevo, yo me topé o ella se topó conmigo) ha tomado hasta ahora una forma razonablemente determinada, resaltando un puñado de preocupaciones radicales tan íntimamente interrelacionadas entre sí que acaban por tornarse las unas extensiones de las otras: la preocupación sobre la legitimidad de hablar por otros, la preocupación sobre los efectos distorsionadores que las asunciones occidentales tienen sobre la percepción de los otros, y la preocupación sobre las implicaciones ambiguas del lenguaje y la

autoría en la descripción de los otros. Todo esto a algunos les parece –desde luego no a mí que todavía continúo trabajando sobre mi instructiva y singular pareja– que socava la idea misma de la etnografía comparativa dedicada a estudiar la diferencia.

El nerviosismo existente en relación a hablar por otros procede de las introspecciones que provocó en los antropólogos la descolonización masiva después de la Segunda Guerra Mundial. El hecho de que la mayoría de los clásicos estudios de campo hayan sido llevados a cabo en espacios coloniales o semicoloniales, lugares en los que ser blanco y occidental confiere por sí mismo cierto privilegio e implica, independientemente de la voluntad, cierta complicidad con el sistema, ha levantado dudas sobre el derecho de los políticamente dominantes a articular las creencias y los deseos de aquellos a quienes dominan. La historia de la etnografía se caracteriza, al menos así se ha argüido, por la apropiación de las voces de los débiles por parte de los fuertes, de la misma manera que su trabajo y sus recursos naturales fueron apropiados por los más abiertamente imperialistas; y en el mundo contemporáneo, también se arguye, la etnografía ya no consigue desempeñar su papel autoasignado (y autocomplaciente) de ser la tribuna de dichas voces. Comprometida desde sus orígenes, se delata en sus actos: haciendo de ventrilocuo, robando las palabras de otros y echando a correr.

El segundo punto de interés, el referente a la poca habilidad de los antropólogos, en su mayoría americanos, británicos, alemanes o franceses y prácticamente todos ellos educados a la occidental, para liberarse de las visiones derivadas de su propia cultura de forma que puedan ver otros pueblos «en sus propios términos» no es sino la preocupación, expresada en clave epistemológica, por obstruir otras voces. Si los entramados de significados de los cuales dependemos para abrirnos paso en la vida están tan profundamente afianzados como para colorear nuestra percepción, es difícil ver cómo nuestros relatos sobre lo que otros sienten o piensan o hacen, para no decir nada de nuestras teorías sobre ellos, pueden ser algo más que una imposición directa. Imposición y distorsión sistemática: «orientalismo», «hegemonía cultural», «dominación simbólica». Por todos lados la reivindicación etnográfica del conocimiento está siendo puesta bajo la duda moral, recalificada como una impronta del poder.

Toda esta duda o metaduda se completa y se hace aparentemente inevitable bajo la visión del discurso de las ciencias sociales –o de la antropología o de cualquier otra disciplina– como discurso políticamente cargado, atravesado por llamamientos implícitos al dominio y al control. La capacidad que tiene el lenguaje de construir, si no la rea-

lidad «como tal» (sea esto lo que fuere), sí al menos la realidad tal como cada uno la vive en la práctica cotidiana –nombrada, descrita, catalogada y medida–, hace de la cuestión de quién describe a quién y en qué términos un asunto que en modo alguno es insignificante. Si no hay acceso al mundo que no esté mediatizado por el lenguaje (o al menos por sistemas de signos) es importante saber qué tipo de lenguaje es éste. La representación es poder. La representación de otros no es fácilmente separable de su manipulación.

Si uno no está por simplemente tirar la toalla ante estas turbaciones y declarar imposible o, peor, opresiva (y algunos ciertamente lo han hecho) la práctica antropológica, tampoco basta con continuar como si no pasara nada. La opinión difundida entre los tradicionalistas que proponen la «vuelta a la antropología real», es decir, que la absorción en estos asuntos no es sino un producto de la moda que pronto se disolverá, es bastante errónea, en sí misma una moda efímera. Para la antropología y para las ciencias sociales en general, ahora que el procedimiento «nosotros definimos, ellos son definidos» que la sostenía y guiaba en sus primeras fases ha sido puesto en cuestión, la condición de las cosas forma una línea de trabajo mucho más difícil e incómoda. Hay una necesidad de revisar extensamente nuestras nociones sobre qué es la antropología, cuáles deberían ser sus objetivos, qué se puede esperar razonablemente que consiga, por qué cualquiera puede ocuparse en ella. Si la relación entre lo que escribimos y nuestro objeto, Marruecos por ejemplo, o Indonesia, ya no resulta creíblemente comparable con la relación entre, pongamos, un mapa y un territorio distante todavía sin cartografiar o con la que hay entre un boceto y un animal exótico recientemente descubierto, ¿con qué la podemos comparar? ¿Es como contar una historia verídica?, ¿es como construir un modelo que funcione?, ¿como traducir una lengua extranjera?, ¿como construir un texto enigmático?, ¿como conducir un diálogo inteligible?, ¿como excavar un nicho mortuorio?, ¿como promover una causa moral?, ¿reestructurar un debate político?, ¿representar una ficción instructiva? Se han propuesto y contrapropuesto todas estas posibilidades y más; pero la única cosa que parece cierta es que el juego ha cambiado.

Sin embargo, es necesario señalar de nuevo que las transformaciones de perspectivas y actitudes en la concepción que los antropólogos tienen de su trabajo y de lo que se espera que consigan con él no son meros cambios conceptuales que se mueven al vaivén de la pura dialéctica del debate teórico, el cual, por cierto, no desempeña un gran papel en antropología. Son cambios en el modo de practicar la antropología, motivados por alteraciones en las circunstancias

concretas bajo las cuales se conduce la investigación. No son sólo ideas que ya no son lo que eran. El mundo tampoco es lo que era.

El final del colonialismo, o por lo menos su final formal, a pesar de las sombras que puedan permanecer en las mentes de antiguos señores y sometidos, ha generado algo más que la percepción de que los relatos etnográficos clásicos estaban condicionados por la posición privilegiada del etnógrafo en el esquema global de las cosas. También ha producido, ahora que el esquema se ha visto alterado y los privilegios han desaparecido (al menos, ese tipo de privilegios), un cambio que se ha extendido a todo lo demás: desde nuestro acceso al campo y nuestra forma de estar *vis-à-vis* con quienes trabajamos, hasta nuestras relaciones con otros campos de investigación y nuestra agenda temática. Ahora no trabajamos ni en lugares protegidos ni en cotos, dejando a los enclaves y a los marginales –sujetos a consideraciones de «razón y moral» y a cualquier cosa que pueda contribuir al comercio imperial– entregados a sus propios asuntos. Trabajamos en lugares intensamente disputados, entre todo tipo de constricciones, demandas, sospechas y competidores.

De entre todas las alteraciones ocurridas en las circunstancias de investigación la que se siente más directamente es la que afecta a la facilidad de acceso. Bajo el Sha fue el auge de Irán como campo de estudio; bajo Jomeini prácticamente desapareció. Indonesia ha sido «sí», «no» y de nuevo «sí». Marruecos se ha convertido en un refugio para los etnógrafos excluidos de la mayor parte del resto del mundo árabe. Tanzania y Tailandia gozan momentáneamente de las preferencias de muchos investigadores; por el contrario, Etiopía y Birmania no suelen merecerlas. Papúa es peligrosa; Sri Lanka es peor. Pero incluso cuando es relativamente fácil (en términos absolutos en ningún sitio es fácil ahora que los gobernadores generales de las Oficinas de Asuntos Nativos son una cosa del pasado), las relaciones con los que estudiamos se han vuelto más delicadas y difíciles de conducir. Cuando estás solicitando el acceso en un país soberano, lidiando con gente cuyo país es ése, las relaciones personales se desarrollan de forma bien diferente a cuando, aunque yo mismo nunca he pasado por ese trance, estás allí bajo la éjida administrativa y bajo el escudo político de un poder imperial.<sup>27</sup> Pueden darse nuevas asimetrías de toda índole, desde la disparidad económica hasta el desequilibrio internacional de fuerza militar, pero las antiguas asimetrías, arbitrarias y rígidamente unilaterales, ya se han esfumado.

Y más allá de estos asuntos inmediatos hay otras alteraciones en las condiciones del trabajo etnográfico. En primer lugar, ahora ya no hay ningún lugar donde se haga antropología sin la compañía, o al

menos sin la presencia en los alrededores, de otros tipos de investigadores: historiadores, economistas, filólogos, politólogos, sociólogos, psicólogos, artistas, musicólogos, cineastas e incluso algún que otro filósofo de vez en cuando. Y, por supuesto, los periodistas están en todos sitios. Hace tiempo que se acabó el día en que los antropólogos eran los dueños intelectuales de todo lo que registraban, desde la educación de los hijos y el comercio hasta la cosmología y la construcción de casas, aunque sólo fuera porque ellos eran los únicos que iban a sitios así para estudiar cosas así. Ahora trabajamos bajo la mirada crítica de –y a veces sujetos a– una gama muy amplia de diferentes tipos de especialistas. Y verdaderamente, un número cada vez mayor de nosotros trabaja en sociedades occidentales y hasta en la nuestra propia: un cambio que simplifica algunas cuestiones pero complica otras.

En segundo lugar, actualmente ni mucho menos todos los etnógrafos son occidentales. No sólo suele haber un contingente significativo de antropólogos locales, algunos de renombre internacional –como ocurre en los casos de Indonesia y Marruecos– sino que incluso en Occidente la profesión ya no es un monopolio de americanos y europeos. Gente de África, Asia y América Latina han alcanzado su rango. La mirada crítica de las disciplinas vecinas encuentra su correlación en una mirada similar, incluso más inquisidora, dentro de nuestro propio campo.

Y, finalmente, nuestro número ha crecido rápidamente.<sup>28</sup> Cuando entré en la facultad en 1950 había alrededor de dos mil miembros en la Asociación Americana de Antropología; en 1992 había bastante más de diez mil y no se vislumbra el final. Si uno fuera a medir, cosa que no tengo la paciencia de hacer, el índice de publicaciones y los temas cubiertos el contraste sería incluso más llamativo. Lo que una vez fue una ocupación gremial, a veces comparándose a sí misma con una tribu, otras a un grupo de artesanos o a un club social, se ha convertido en un consorcio disperso de académicos disímiles que en gran medida continúan juntos por voluntad y conveniencia.

En las dos décadas que he pasado en el Instituto no he tratado tanto de prepararme para ir a algún sitio o hacer algún estudio comparativo (ya tenía mis campos y mis proyectos continuaban en marcha, un ciclo pendular de aparente eterno retorno) sino de localizar mis intereses permanentes –en el significado, en la comprensión y en las formas de vida– dentro de un campo intelectual cada vez más inestable. Por supuesto la inestabilidad no se puede circunscribir a la antropología, ya que de una u otra forma es perfectamente generalizable a todas las

ciencias humanas. Hasta la economía ha empezado a sentirse desconcertada, hasta la historia del arte... Con casi cuatrocientas personas, en tandas de quince a veinte, que han pasado por el Instituto a lo largo de los años, nuestra irregular escuela ha demostrado que es un lugar excelente para observar la conmoción y experimentar formas de mantenerse erguidos dentro de ella. Aprender a existir en un mundo bien diferente al que te formó es la condición necesaria hoy en día para practicar una investigación que te resulte medianamente creíble, y para escribir frases que más o menos puedas tolerar. Instalarse en la encrucijada de la controversia, hábilmente diseñada para hacer difícil el acomodo, ha resultado ser una muy buena forma de hacerlo.



«Mientras voy aprendo adónde tengo que ir», escribió una vez el poeta Theodore Roethke,<sup>29</sup> aunque él hablaba de otro asunto. Hacerse antropólogo no es, o al menos no ha sido para mí, una iniciación en una profesión establecida, como el derecho, la medicina o pilotar aviones, que ya estaba allí, ordenada y subdividida, esperando cince-lar a uno según una forma predeterminada. Mi vagar entre programas, proyectos, comisiones e institutos, con paradas esporádicas en departamentos de antropología, es seguramente un tanto inusual, es una trayectoria que no todo el mundo encontrará atractiva. Pero esta representación de una carrera que más que seguirla hay que ensamblarla, que se va componiendo a medida que se efectúa, no es actualmente algo tan poco habitual.

La secuencia de lugares a los que vas a parar conforme avanzas sin saber qué es lo que te vas a encontrar contribuye mucho más a dar forma a tu trabajo, a disciplinarlo, que los argumentos teóricos, los pronunciamientos metodológicos, los textos canonizados o incluso, tal como ocurre con demasiada frecuencia en nuestros días a derecha y a izquierda, compromisos rígidos con credos intelectuales. Estas cosas importan (quizá más a algunas personas que a mí), pero es lo que te encuentras delante —una suma ecléctica del vamos-a-por-ello típico del entusiasmo de Harvard después de la guerra; una sociedad tensa y dominada por las ideologías que se precipitaba en la violencia en la Indonesia postindependencia; un grupo ecuaníme de sesudos intelectuales en medio de los tumultos políticos de Chicago en los sesenta; una centenaria comunidad amenazada por la desfiguración sociológica y el autocuestionamiento cultural en el Marruecos reemergente; una isla de investigación especializada cuidadosamente defendida en el elitista Princenton— lo que más poderosamente di-

rige tu trayectoria intelectual. Uno se mueve menos entre ideas que entre las ocasiones y los predicados que las traen a la mente.

Esto no quiere decir que todo no sea más que un capítulo de accidentes. Una visión así de lo que después de todo se supone que es una carrera científica dedicada a hacer descubrimientos y a persuadir a los otros de que efectivamente son tales implica distorsionar su propia utilidad. Porque no es el caso –¿o sí?– que el simple dar tumbos por ahí, registrando en actitud pasiva lo que de importante le pasa a uno, sea suficiente para llevar a cabo una tarea tan ardua. En el transcurso de todo este ir y venir nómada seguramente emergen objetivos que se quieren alcanzar, habilidades practicadas que se ejercitan habitualmente, determinados estándares que se aplican repetidamente, juicios formulados sobre lo que es cognoscible y lo que no lo es, sobre lo que funcionará y lo que no, sobre lo que importa y lo que no. Presentar lo que uno ha estado haciendo como el resultado de simplemente todo lo que hay en el mundo excepto las creencias y las intenciones de uno mismo –«simplemente ocurrió»– difícilmente es plausible, apenas una forma de quitarse a uno mismo de escena al tiempo que finge ponerse dentro de ella.

A partir del declive, podemos decir generalizado, de la creencia en un único y soberano método científico y la noción asociada de que la verdad ha de ser conseguida por medio de procedimientos de investigación radicalmente objetivadores, se ha hecho más y más difícil separar lo que llega a la ciencia por el lado del investigador y lo que llega por el lado de lo investigado. En antropología en cualquier caso, y en mi caso al menos (asumiendo que ambos tienen algo que ver con la ciencia), la experiencia indivisible de, por un lado, intentar encontrar mi lugar en todo tipo de lugares y, por otro, los propios lugares presionando sobre mí, parece haber producido todo lo que ha aparecido bajo mi firma profesional. Más aún, ha producido la propia firma.

## CAPÍTULO 6

### MODERNIDADES

Las categorías que ordenan la historia occidental, las palabras que conforman nuestros mundos –Antigüedad, Edad Media, Renacimiento, Reforma, Ilustración, Romanticismo– han visto cómo las sucedía en este siglo, y especialmente desde la Primera Guerra Mundial, otra no menos soberana: la Modernidad.<sup>1</sup> Modernos es lo que algunos de nosotros pensamos que somos, lo que otros desean ser desesperadamente y otros ya han desistido de ser, o detestan serlo, o se oponen, o lo temen o, actualmente, desean de alguna manera trascenderlo. Es nuestro adjetivo universal. Existen el arte moderno, la ciencia moderna, la filosofía moderna, la sociedad moderna, la política moderna, la tecnología moderna, la historia moderna, la cultura moderna, la medicina moderna, el sexo moderno, la religión moderna, la mentalidad moderna, las mujeres modernas y la guerra moderna. La Modernidad, o su ausencia, diferencian entre sí las economías, los regímenes políticos, los pueblos, las morales; les otorga un puesto en el calendario de nuestro tiempo.

Aunque originalmente es una palabra y una noción occidental (aparece por primera vez en el siglo XVI en su significado latino tardío como «existente en la actualidad» o «de esta época») la idea de la modernidad se ha vuelto la propiedad común de todo el universo, e incluso es más apreciada y está más diseminada en Asia, África y América Latina, donde se piensa que justo ahora, por fin, ha llegado o por varios tipos de oscuras razones todavía no lo ha hecho, que en Europa o en América del Norte, donde se considera que para bien o para mal hace mucho que se instaló. Cualquier cosa que sea es, no hay duda, enormemente persistente, ya sea como presencia o como ausencia, como logro o como fracaso, como liberación o como carga. Cualquier cosa que sea.

Podemos entenderla como un proceso, una secuencia de acontecimientos que transforman una forma de vida tradicional, estable y autocontenida, en otra aventurera, adaptativa y continuamente cambiante, y es en esta acepción, es decir, como *modernización*, que ha proliferado en las ciencias sociales. Weber, Marx, Durkheim e incluso Adam Smith, todos estaban obsesionados con los cambios intro-

ducidos en la sociedad occidental (y, en su época, exclusivamente en la sociedad occidental) por el capitalismo, las revoluciones industrial y científica y la proyección e impronta occidental sobre el resto del mundo. La forma de vida que tenemos ahora es una etapa en una vasta trayectoria histórica con una dinámica intrínseca, una forma y una dirección determinadas. Todos esos autores no estaban de acuerdo respecto a cuáles eran esa dinámica, esa dirección y esa forma. Y tampoco quienes les siguieron llegaron a un acuerdo. Pero el hecho de que la modernización (como la modernidad, su meta y producto) es un fenómeno general, aunque irregularmente implantado, no se ha puesto en duda hasta hace poco.

Cuando el sistema colonial en su forma clásica –metrópolis extractoras de riqueza llevándose los productos de los territorios productores de riquezas– comenzó a desmontarse durante y después de la Segunda Guerra Mundial, la relación entre los países en los que la industrialización, la ciencia, etc., se había instalado y aquellos en los que no lo había hecho tuvo que tomar una forma más progresista. Y la idea de la modernización parecía especialmente apropiada para eso, conveniente tanto para los antiguos señores como para los antiguos sometidos, ansiosos por reducir sus desigualdades a un idioma esperanzador. Por un lado estaban las sociedades avanzadas (desarrolladas, dinámicas, ricas, innovadoras, dominantes) que se habían modernizado, y por el otro estaban las atrasadas (subdesarrolladas, estáticas, pobres, retrógradas, dominadas) que no se habían –o todavía no se habían– modernizado, y el desafío, seguramente nada que no pudiera superar la aplicación determinada de la inteligencia, consistía, así se veía, en convertir a las segundas en las primeras. Todo el modelo de relaciones globales se reformuló en estos términos: un esfuerzo por «cerrar la fisura», por poner el mundo a la misma velocidad.

La extensión de este tipo de desarrollismo fue intenso y rápido en casi todas las «nuevas naciones» –así fue en Indonesia y Marruecos.<sup>2</sup> «Lo que este país necesita», decía Sukarno en uno de sus discursos que precedieron a la Independencia, «es ponerse al día». Uno de los primeros actos públicos de Muhammad V cuando recuperó su trono fue conducir un tractor en una ceremonia para mejorar el rendimiento agrícola. Y en los círculos de las sociedades industrializadas dedicados a formular políticas para estos países no era distinto. El «Cuarto Punto» inaugural de Truman no era otra cosa que el pistoletazo de salida, a ser seguido por AYUDA, los Cuerpos de Paz, el Banco Mundial y *médecins sans frontières*. Pueblos que hasta hace poco habían sido «arcaicos», «tribales», «simples», «sometidos», «folk», «primitivos», de repente se convirtieron en «emergentes».

Se suponía que estaban emergiendo de una condición generalizada –y negativamente definida– de analfabetismo, malestar, pobreza, pasividad, superstición, crueldad, debilidad. Se suponía que estaban yendo hacia una condición igualmente generalizada, la del mundo desarrollado –Europa, los Estados Unidos, para algunos también la Unión Soviética, después Japón– donde estas cosas estaban, si no totalmente ausentes, al menos muy reducidas. El progreso social era algo fijo, lineal y universal; un camino único para todos los países. Los soviéticos tenían una visión particular de la naturaleza del estado final, Occidente de los mecanismos necesarios para llegar a él, los países emergentes de los obstáculos existentes en el camino, pero la imagen que subyacía era esencialmente la misma: era una carretera, como alguien lo expresó, con muchas entradas pero con una única salida, la que llevaba a la «Modernidad».

Que en la práctica la cuestión fuese menos sencilla, la carretera menos firme e unidireccional, sólo constituyó una sorpresa para los entusiastas –los teóricos de la liberación nacional, de la revolución campesina o del despegue económico hacia un crecimiento sin fin. Lo que también sorprendió y desconcertó fue que la modernidad resultara menos un destino fijo que un vasto e inconstante campo de posibilidades en conflicto, posibilidades que no eran ni alcanzables simultáneamente ni gradualmente dispuestas, ni claramente definidas ni inequívocamente atractivas. «Volverse moderno» no era una simple cuestión de disminuir diferencias o negociar fases, imitar a Occidente o incrementar la racionalidad. Significaba permanecer receptivo a las imágenes de la época y después esforzarse por hacerlas reales. Encontrar una senda, no seguir una.

Las «nuevas naciones», los «pueblos emergentes», los «LDC»,\* los «países del Tercer Mundo», *pays sur la voie de développement*, algunos más que otros pero todos hasta cierto punto fueron proyectados en una situación curiosa en la que nada estaba claro excepto que había que hacer algo importante, y rápido, para remodelar su carácter. Obviamente, gran parte de lo que había que hacer era de naturaleza económica. Se debían poner las bases de las infraestructuras, se debía reformar la agricultura, comenzar la industrialización, estimular el comercio. Pero pronto quedó claro, incluso para los más economistas, los más profundamente convencidos de que el progreso material no era otra cosa sino una cuestión de firme determinación, cifras fiables y una teoría apropiada, de que también había que cambiar las formas políticas, las instituciones sociales, las creencias religio-

\* *Less Developed Countries*: Países Menos Desarrollados. (N. del T.)

sas, las prácticas morales, incluso la mentalidad psicológica. Toda una tarea –oscura, dudosa, colosal, inquietante.

Fue a la sombra de esta tarea donde países como Marruecos e Indonesia (y personas de fuera como yo), que se encontraban absortos con su destino vivieron durante los cincuenta, los sesenta, los setenta y los ochenta, y continúan viviendo hoy, cuando la fuerza del movimiento hacia el progreso no ha hecho sino incrementarse.

Resulta difícil transmitir la textura de esta sombra, el efecto de sí y no, no y sí, que ha tenido sobre el temperamento de estos países. La sensación de que todo se tiene que hacer al mismo tiempo; el convencimiento de que todo es posible si se deshecha el pasado y se mantiene al imperialismo a distancia; la sensación de que se está malgastando penosamente el tiempo, de que se están desperdiciando las oportunidades de forma inadmisiblemente, de que los recursos se usan inadecuadamente; la sensación de que, al final, el mundo se está abriendo y de que el hijo de uno, y los hijos de éste, tendrán oportunidades de vida muy diferentes a las que uno ha tenido; la sensación de que el cambio es liberador y que sus costes son insostenibles, que la gente común por fin ha entrado en la historia y que los déspotas coloniales han sido sustituidos por otros domésticos; que lo que había que hacer era ir hacia Occidente; que lo que había que hacer era atrincherarse y aguantar; la sensación de que tan peligroso era moverse como mantenerse en la misma posición.

Posicionarse en relación a una situación tan ambigua y ambivalente –es decir, con individuos atrapados en todo esto, en su mayor parte gente normal sin riquezas ni poder, ni en posición de tenerlos algún día– es difícil práctica y moralmente, especialmente teniendo en cuenta que uno es quien es, procede de donde procede y significa lo que significa, es decir, lo moderno, y si además (o quizá como resultado) uno alberga serias dudas sobre si el modo de vida común en Occidente va a ser realmente el modo de vida de todo el mundo en el futuro. La cohabitación en los «países subdesarrollados» de la esperanza en el futuro y del temor a que éste sea peor que el presente (o sólo una extensión infinita del presente), así como del rechazo del pasado por su carácter feudal y opresivo y del pesar por las glorias sacrificadas al desembarazarse de él, hace difícil para alguien que se supone es «desarrollado» y, por tanto, en posesión del tipo de vida anhelado, saber qué tipo de postura tomar ante lo que está pasando en la sociedad en general y a sus miembros en particular.

La «modernidad» quizá no exista como una cosa unitaria. La «modernización» puede significar cosas bien diferentes cuando se aplica a diferentes asuntos. La «vida moderna» tal vez no sea igual-

mente atractiva para todo el mundo. Sin embargo, no por ello dejan de ser éstos los términos en los que países como Indonesia y Marruecos, moviéndose entre lo «atrasado» y lo «avanzado», son en la actualidad percibidos, analizados, discutidos y juzgados por el mundo en general y por sus propias poblaciones. Cierta tipo de intelectuales (economistas y politólogos) suelen tener menos reparos con este problema que otro tipo de académicos (como historiadores o antropólogos) que tienen el hábito de indignarse con ello, si bien existen excepciones en ambos lados –economistas que entienden que el desorden infinito de la realidad social no puede despreciarse como si fuera un ruido exógeno que obstruye el progreso racional; antropólogos que están dispuestos a instruir a poblaciones enteras sobre cómo deberían llevar sus asuntos. Pero en cualquier caso no hay escapatoria a estas categorías resbaladizas ni, por la misma razón, a las divisiones que crean.

La yuxtaposición metafórica de imágenes «modernas» y «tradicionales» –plácidos búfalos revolcándose en la terrazas de arroz sobre un fondo de rascacielos de acero y cristal que fantasmagóricamente emergen en la distancia; camellos cargados moviéndose pesadamente al borde de aeropuertos ajetreados; jóvenes delicadas con *sarongs* y pañuelos y flores en el pelo manejando enormes telares eléctricos, viejos inquietantes con turbantes y chilabas y gafas de sol conduciendo BMW– se ha convertido en el típico tropo de esta divisibilidad. Un libro titulado *Emerging Indonesia* tiene en su cubierta fotografías de un amanecer tras unos palmerales, mujeres encorvadas con gorros de coolie transplantando arroz, un toro de algodón quemándose en una cremación balinesa y una planta de nitrógeno líquido erupcionando un humo negro en un cielo tropical claro y límpido.<sup>3</sup> Otro libro, *Le Maroc aujourd'hui*, retrata sucesivamente el colorido mercado de tintes de la medina de Marrakech, una piscina hollywoodiense en el jardín de un hotel de Marrakech, una aldea polvorienta de casuchas empequeñecidas por montañas encasquetadas por la nieve y un lujoso restaurante de playa con terrazas, botes de remo, sombrillas coloreadas en un asentamiento beréber en la costa mediterránea.

Hay (al menos había en 1986) una gran tienda en la calle principal de Rabat dedicada enteramente a fotografías del rey en todos los estilos posibles de indumentaria y presentación: rezando con la tradicional túnica blanca, a caballo con chaqueta y pantalones de montar; pescando con botas de goma y el resto del equipo apropiado para esta actividad; posando con uniforme militar, con un sombrero de cowboy, con uniforme de polo, vestido a la occidental con traje y corbata; salu-

dando a las masas desde una limusina descapotable junto al Papa (no menos resplandeciente) con una chilaba de alta costura que parece como damasco. Una biografía semioficial de Suharto presenta en diferentes páginas retratos suyos en diferentes poses: tocado con un sombrero de coolie con una azada primitiva en su mano en un lodoso campo de arroz; en una competición de golf con un sombrero panamá y ropa de sport empuñando un palo de golf; sentado con su esposa en una ceremonia balinesa con *sarong*, un pañuelo en la cabeza y un gran kris pegado a su cintura; saludando a la prensa internacional, sin sombrero y con traje y corbata, junto a Hubert Humphrey idénticamente vestido e igualmente sonriente. Las memorias de Hasán II comienzan con dos epígrafes: uno del Corán, otro de Maquiavelo.<sup>4</sup> En el primer capítulo de su autobiografía (prácticamente en cada página aparece la palabra «desarrollo») Suharto se detiene en una ceremonia de recepción en honor suyo que tuvo lugar en Roma con motivo de un premio de la FAO: «Imagina a alguien, que hace sesenta años apenas era un chaval que se bañaba en el barro y llevaba una vida de campesino en una aldea remota, subiendo a la tarima y discurseando ante una asamblea de expertos internacionales...».<sup>5</sup>

Imagina. A donde quiera que uno mire la iconografía tradicional-moderno, moderno-tradicional, ni una cosa ni otra y ambas a la vez, el imaginario de un pasado medio acabado y un futuro a medio llegar, se adopta para sintetizar la condición presente de las cosas, para evocar la realidad como ésta es ahora realmente –imagen que, de hecho, estereotipada o no, es plenamente efectiva. La tensión entre lo que una vez, escribiendo sobre esta realidad y condición de las cosas, llamé «esencialismo» y «epocalismo»,<sup>6</sup> es decir, usar para la autodefinición el «modo de vida indígena» (cremaciones y túnicas de oradores, arrozales y mercados de artesanos) contra el «espíritu de la época» (plantas de nitrógeno y aeropuertos, rascacielos y competiciones de golf) es tan omnipresente en Indonesia y Marruecos y, hasta donde puedo entrever, en muchos otros países, no todos ellos africanos o asiáticos, que llega a colorear prácticamente cada aspecto de su vida pública. Puede haber consenso sobre la necesidad de la modernidad; sólo hay incertidumbre sobre las formas que está tomando.



El «espíritu de la época» es por supuesto una cosa difícil de definir, supongo que debido a que no existe o, más probablemente, debido a que su existencia adopta demasiadas expresiones. En términos materiales al menos, creemos saber qué significa –alcanzar el nivel

de las potencias industriales, hacerse rico, tener una salud mejor, una formación mejor, un ejército mejor. Indonesia, a la que todo el mundo contempla, al parecer, como el próximo dragón asiático, está quizá un poco más adelantada en este terreno que Marruecos, aunque la diferencia no es grande y la progresión de Marruecos pasa más desapercibida porque su tamaño es menor.<sup>7</sup> Pero en lo que respecta a la política, al arte, a la religión, a la vida social, esas prácticas cambiantes e intrincadas de las que tan inadvertidamente dependen los asuntos materiales, estamos mucho menos seguros de qué dirección están tomando.

En estos ámbitos (normalmente llamados «culturales»; como si la ciencia, la tecnología o la economía no lo fueran) las expectativas de ganancia se ven ensombrecidas en todas partes por el miedo a las pérdidas. La secularización, la mercantilización, la corrupción, el individualismo, la inmoralidad, el desenraizamiento, el extrañamiento generalizado respecto a las fuentes de valor, en general todos los males atribuidos a la vida moderna tal como se han dado en Occidente (y especialmente en los Estados Unidos, el caso más claro) se precipitan, o parece que se precipitan, como amenazas inminentes, y al fin y al cabo el riesgo del desastre no parece menos real que las promesas de felicidad. No es sólo el hecho de que el progreso o su ausencia sean más difíciles de medir que otros aspectos donde los ICORs, los coeficientes de Gini, el PIB o el crecimiento per cápita pueden calcularse al menos de modo más tangible; es que resulta poco claro cómo se puede calcular (aunque, como siempre, no faltan quienes lo hagan) asuntos tales como la apertura o la opresión política, la vitalidad o la apatía social, el poder estético o la vacuidad, la profundidad espiritual o la superficialidad. En el mejor de los casos, únicamente podemos saber en qué consisten estas cosas cuando nos enfrentamos con ejemplos específicos, concretos y reales: ejemplos tales como un chocante *vaudeville* religioso en una remota *madrasah* de Indonesia, o una curiosa política arquitectónica en un medina marroquí totalmente sitiada.<sup>8</sup>

Una «*madrasah*», del árabe *darasa*, «aprender», «estudiar», es, por lo menos en Indonesia, una escuela religiosa (esto es, islámica) organizada según el modelo occidental de clases.<sup>9</sup> Contrasta tanto con el *pasantren*, la escuela-mezquita flexible y tradicionalista que describía en el episodio de mi aventura en Aceh, como con la «*sekolah*», la escuela estrechamente regulada por el Estado y totalmente secular –y actualmente obligatoria, al menos durante unos pocos años. La *madrasah* puede ser desde una simple escuela primaria a una secunda-

ria avanzada, o incluso, y cada vez más, una universitaria o especializada en tecnología, combinando de forma sustancial una instrucción secular y religiosa en un currículo ordenado y jerarquizado. Como tal escuela siempre ha sido la vanguardia de lo que se ha llamado sucesivamente reformismo, modernismo, progresismo, recuperación, renovación o renacimiento musulmán. Ha cambiado mucho a lo largo de los últimos cuarenta años, tanto en la forma y el contenido de la instrucción como en el papel que ha desempeñado en la sociedad indonesia, pero también hay ciertas constantes. La madrasah continúa siendo el lugar donde el lenguaje del islam se enfrenta más directamente con los contralenguajes del mundo contemporáneo.

El contralenguaje en este caso era literalmente y, como veremos, también iconográficamente, el inglés. En 1983, tres años antes del episodio que presencié y voy a relatar, se fundó una madrasah a pocas millas de Pare, en un casco rural llamado Singgahan —una comunidad de aproximadamente unos doscientos habitantes, célebre por la intensidad de su piedad y, dentro de la piedad, por la fuerza y unanimidad de sus inclinaciones modernistas-reformistas «escriturísticas». <sup>10</sup> (Fue en Singgahan donde, al parecer, algunos de los «comunistas» de los que antes decía que habían confesado estar preparando un ataque a la ciudad durante las revueltas de 1965, fueron conducidos para una ejecución al pie de la tumba.) El fundador de la madrasah, Mohammad Kalend, no era un nativo del pueblo. Verdaderamente, ni siquiera era javanés, sino kalimantanés (o sea, de Borneo). Él había trabajado como bracero en campos de madera hasta que consiguió ahorrar suficiente dinero para viajar a Java y cursar estudios en la que es, al menos era entonces, la madrasah más famosa, innovadora y modernista de Indonesia, un lugar llamado Gontor, cerca de Madiun, en el sur de Java central. Después de estar cinco o seis años estudiando allí se le acabaron sus recursos y partió hacia el área de Pare, cien kilómetros al este, buscando a un profesor modernista llamado Mohammad Yazid, del que había oído que era excepcional, con la idea de trabajar con él como aprendiz.

Casualmente, Yazid era desde los primeros días de mi estancia en Pare un amigo mío particularmente cercano; es decir, lo que antes de que el término nos resultara incómodo, solíamos llamar un «informante clave». (Después, cuando las embajadas internacionales se interesaron por los intelectuales musulmanes, él viajaría a la India, a Oriente Medio y a los Estados Unidos.) Siguiendo las huellas de su padre, también un célebre intelectual y una especie de hombre fuerte en el ala islamista de la política nacionalista anticolonial, quien había muerto cuando Yazid era todavía un niño, llevaba una escuela-

mezquita –un *pesantren*– tranquila y bucólica localizada en la casa de su familia. La casa estaba en la parte más alejada del pueblo en el que yo había vivido en los cincuenta, lindando con el municipio de Singgahan, cuyos habitantes en su práctica totalidad parecían estar relacionados con Yazid de una u otra manera. Cuando Kalend llegó, bastante después de que yo me hubiese ido, buscando un tipo diferente de conocimiento –o un tipo diferente de relación con el conocimiento– al que yo había buscado, Yazid también lo adoptó bajo su ala y en un corto espacio de tiempo él fue parte de esta pequeña pero íntima estructura de parentesco político-religioso.

Kalend se casó con la hija del jefe del poblado, la sobrina nieta de Yazid. Formó una madrasah en la casa-administrativa de su nuevo suegro, un pequeño complejo de oficinas y salas de reuniones, usando para el propósito el dinero de su suegro y las contribuciones de otros hombres pudientes del pueblo. Fichó a Yazid y a sus estudiantes para supervisar la parte religiosa de la enseñanza. Y, por el lado secular, implantó el estudio intensivo del inglés.

Este último se basaba (él mismo no sabía prácticamente nada de inglés y, para decir la verdad, tampoco mucho javanés) en un programa prefabricado de enseñanza de lecciones, «The Basic English Course», realizado en los Estados Unidos y distribuido gratuitamente por uno u otro brazo de nuestra estructura administrativa. Yazid contrataba a profesores de inglés del sistema escolar estatal, los cuales, dada la inadecuación de los salarios del gobierno, se pluriempleaban con gusto, de forma que pronto tuvo un cuerpo de estudiantes cercano a los ochenta, mujeres y hombres a partes iguales que venían de todas partes del este de Java. Pagaban cinco dólares al mes, una cantidad nada despreciable para quienes se veían obligados a emplearse en el campo como jornaleros o en trabajos comerciales, o pedir dinero a su familia para poder subsistir. Casi siempre los cursos se hacían al final de la tarde y comienzo de la noche o en los fines de semana. Y al menos una buena proporción aprendía un inglés decente, y unos pocos llegaron a aprenderlo bastante bien. Resulta difícil para mí valorar la efectividad de la instrucción religiosa. Pero Yazid era más que un buen intelectual y un profesor con recursos, él era una presencia espiritual. Desde el primer día en que le conocí la atmósfera que le rodeaba transpiraba una confianza y una fe tranquila y reflexiva.

En el Idul Fitri (*'īd al-ḥiṭr*) de 1986, el gran descanso que marca el final del mes del verano musulmán, la madrasah celebró su tercera «ceremonia de graduación» anual de unas quince o veinte personas que habían acabado satisfactoriamente el curso de inglés. Tuvo lugar

en el pequeño campus que era el patio delantero de la casa del jefe del poblado, con cerca de trescientas o cuatrocientas personas de público –parientes de los graduados, amigos de la escuela, gente de la comunidad que venía a apoyar. A juzgar por su vestuario (las mujeres totalmente envueltas en paños, los hombres con chaquetas negras, camisas blancas y gorras marinas negras) casi todos ellos eran miembros del sector musulmán más intensamente observante y más autoconsciente de una sociedad que individualmente es mucho menos religiosa de lo que algunas veces se dice.

El público (entre el cual me encontraba yo, sentado en la fila de delante entre Yazid y Kalend) estaba sentado en sillas plegables enfrente de un pequeño escenario improvisado de madera, iluminado con una luz mortecina que proveía un generador y decorado con hojas de palmera como si fuese una boda, una ceremonia de nacimiento o circuncisión o un juego de sombras. En uno de los lados del escenario había un atril equipado con un micrófono que funcionaba con una batería, desde el cual dos chicas de la escuela, a las que se referían como «el protocolo», anunciaban y exponían el programa de la tarde, la primera hablando en inglés, la segunda, inmediatamente después, en indonesio. Una pancarta de color rojo brillante con letras plateadas, de apariencia lujosa, del tipo que casi exclusivamente sólo se ve en las ciudades, normalmente en uno u otro acontecimiento gubernamental, permanecía cubriendo todo el fondo del escenario, proclamando en inglés que se trataba de la «Tercera Reunión de Antiguos Alumnos del Curso Básico de Inglés de Singgahan, Pelem», aunque, desafortunadamente, la palabra «reunión» estaba mal escrita. En el escenario, en el lado opuesto al «protocolo», se había instalado un casete con un amplificador que también funcionaba con una batería, desde el cual, tan pronto como el curso de los acontecimientos en el escenario mostraba signos de retraso, salía música popular americana a un volumen ensordecedor. Incluso antes de empezar, el acto –hojas de palmeras, sillas plegables, vestidos musulmanes, «el protocolo», rock-and-roll, la gran fiesta religiosa y una imitación imperfecta de pancarta de tipo urbano– ya tenía un carácter nítidamente contestatario y multicultural. Posmodernismo doméstico diseñado para turbar.

La ceremonia (si es que se puede llamar así a una producción de puertas afuera que se iba configurando conforme se desarrollaba el acto) duró más de cinco horas, desde las ocho de la tarde hasta después de la una de la mañana. Las fases de apertura eran puramente religiosas. Había un rezador en árabe que había traído consigo el jefe de la Oficina del Distrito de Pare, el único oficial público presente,

que estaba un poco turbado por estar allí. A esto siguió una recitación colectiva de la *fāṭiha*, el preámbulo del Corán, que es al islam lo que el padrenuestro es al cristianismo –la forma litúrgica que todo el mundo conoce. Después vinieron tres cánticos elaborados y llenos de arte de un pasaje coránico muy largo, primero en árabe a cargo de una chica totalmente cubierta de paños y velos, después en indonesio a cargo de un chico con los típicos gorro y pantalones negros y, por último, en inglés a cargo de otro chico, igualmente vestido, pero con tenis blancos y una corbata chillona. Tres discursos de bienvenida, también de contenido religioso, a cargo de un representante de la clase que se graduaba y de dos representantes de las clases que se habían graduado con anterioridad, de nuevo uno en árabe, otro en indonesio y otro en inglés, con los estilos apropiados de vestuario y discurso, concluyeron esta fase del evento. Entonces empezaron las actuaciones de los estudiantes, y fue cuando la familiaridad con lo establecido, ya un poco desvirtuada, se derrumbó repentina, profunda y espectacularmente.

Tres chicos bastante pequeños, de no más de siete u ocho años de edad, aparecieron como si salieran de la nada. Eran mimos con sus correspondientes caras pintadas de blanco pero con un vestuario poco común –medias camisetas sin mangas y pantalones cortos– en completo silencio y sin expresión en sus rostros. En un movimiento intensamente acompasado que parecía desafiar la ley de la gravedad representaron con gestos una parodia de una pelea callejera. Sin seguir un modelo reconocible se daban rodillazos los unos a los otros, se ponían zancadillas, se daban puñetazos en la nariz o el ojo, se daban patadas en la espalda, se daban tortazos en la cara, se agarraban por los genitales y entonces, después de más o menos diez minutos, cayeron sobre el suelo en el centro del escenario como si fueran muñecos de trapo. O quizá como globos desinflados. Porque un cuarto chico vino después y poco a poco, cuerpo por cuerpo, hizo como si los hinchara y se fueron irguiendo otra vez, después de lo cual dejaron el escenario tan precipitadamente como habían llegado, desenrollando una pancarta que sacaron de algún sitio y que ponía «Un buen Idul Fitri».

El significado de todo esto era incierto, no sólo para mí sino para el auditorio en general. La gente se susurraba hipótesis y contrahipótesis, cosa que harían durante todo el espectáculo cada vez con más necesidad, conforme intentaban explicarse qué diablos estaba ocurriendo. De todo ello lo que pude entender fue que era una especie de saludo mudo, impúdico e irónico, a los hablantes –o mejor a los no (o todavía no) hablantes– de inglés, una suposición que se confirmó in-

mediatamente cuando el próximo acto, éste al menos sí anunciado, llegó: seis o siete chicos jóvenes, tal vez de diecinueve o veinte años, también mimos, con un talento incluso más espectacular, que se llamaban a sí mismos, en inglés, «Los Chicos de la Calle».

La actuación de este grupo continuó durante más de una hora. La figura central era un hombre con la cara blanca y gafas de espejo que estaba vestido en un estilo hiperurbano propio de los macarras de Jakarta –un gorro de ala caída, traje con amplias solapas, zapatos de dos tonos, un gran reloj de pulsera, una corbata imposible. Entró trepando por una cuerda imaginaria, sacando de las sombras, uno por uno, al resto de la troupe. Cada uno de ellos se movía de una manera diferente –un espasmódico hombre mecánico, un chulo pavoneándose, un loco desbocado, un muñeco de trapo balanceándose, alguien que supuestamente era un gay. En el escenario sus bocas se abrían automáticamente, una por una, a partir de una palmada seca que daba la figura central, quien ponía cigarros encendidos en sus bocas. Entonces, con otra palmada seca, hacía que sostuvieran el cigarro con el brazo extendido y después, dándoles la espalda, les dejaba congelados en diferentes posiciones excéntricas durante varios minutos en los cuales él, siempre en silencio, bromeaba con ellos y les provocaba intentado turbar su impassividad. Finalmente, les ataba con una cuerda formando con ellos un solo manojito, insultándoles, y haciéndoles tocamientos obscenos, momento en que repentinamente irrumpían con una canción en inglés:

Fui al teatro  
Era muy interesante  
Pero no me lo pasé bien  
Había gente delante  
Había gente detrás  
Me enfadé mucho

Cantaron esta copla una y otra vez en una serie de parodias exageradas de estilos populares de canción: los estilos indonesios se llaman *dangdut* y *kroncong* y los americanos eran Bob Dylan, rock duro, country, algo que tal vez era Elvis y otros estilos que no llegué a reconocer del todo. Una vez acabado esto cerraron con la mímica de un estudiante intentando, con profunda desesperación y un fracaso total, aprender inglés de un libro, y partieron entre murmullos de perplejidad y un aplauso confuso.

Por si el auditorio, que ahora se había quedado verdaderamente aturdido, no estaba lo suficientemente disgustado con todo esto, iba

a tener lugar un evento todavía más extraordinario considerando quienes éramos (exceptuándome a mí y a una pareja de chinos) y lo que estábamos celebrando.

Comenzó de forma bastante inocente, primero con un solo de guitarra muy malo a cargo del hijo del representante de la Oficina del Distrito que había dado la bendición inaugural, y después con un poema en inglés empalagosamente lacrimógeno, «Mensaje a mi madre», declamado en un tono dramáticamente agonizante por una niña («No te preocupes / te quiero») quien al parecer lo había escrito ella misma. Pero una vez que acabó todo esto, cualquier cosa que fuera, tres chicas jóvenes –creo que debían andar entre los dieciséis y diecisiete años– irrumpieron ruidosamente en el escenario ataviadas con ropas exageradamente llamativas, salvajemente chocantes, al estilo cantante *mod*. Vestían unas camisas muy cortas, llevaban mucho maquillaje y grandes cascadas de bisutería, las sempiternas gafas oscuras y unos sujetadores rellenos a rebosar. Eran tan estrafalarias que al principio pensé que eran hombres travestidos. Las putas simuladas representaron (en inglés aunque no muy inteligible) una parodia de canción de rock, acompañada con movimientos de pechos y contoneos de cadera, miradas lascivas, revoloteo de faldas y gritos yeh-yeh. Seguramente, ésta fue la representación más subversiva en una noche verdaderamente subversiva, y el auditorio –incluidos Yazid, Kalend y yo mismo– guardaba silencio y miraba atónito. Cuando les pregunté de qué iba todo esto el primero dibujó una mueca de sonrisa y el segundo me lanzó una mirada asesina.

Después de que estas apariciones se fueran la tensión no hizo sino aumentar, pues ahora saltaba al escenario, yo creo que fuera de programa y verdaderamente sin preparación alguna, un chico joven portando una carpeta amarilla brillante que representaba a un estudiante. Comenzó a correr erráticamente como hacen los maníacos, viendo cosas imaginarias, lanzando puñetazos al aire, divagando inconscientemente en un inglés macarrónico. Estudiaba la carpeta con una atención exagerada, le hacía ascos, sacaba los papeles de la carpeta y los tiraba por el aire, emitía extraños sonidos y adoptaba extrañas posiciones, hasta que se hizo patente que no estaba simplemente «actuando como un loco», él era así mismo. Unos cuantos estudiantes y profesores y hasta un par de personas del público subieron al escenario e intentaron convencerle –en indonesio– para que se fuera, pero él se resistía enfadado. La desazón colectiva que se había estado forjando durante toda la noche amenazaba ahora con salirse fuera de control; la gente del público comenzaba a gritar de miedo. Pero después de un rato, un largo rato, el joven finalmente se calmó y dejó que

le condujeran fuera de las luces, hundido y desconsolado, pero todavía disertando en un inglés incomprensible, después de lo cual las cosas se calmaron un poco.

La fase final del festival (ya era medianoche) hizo que las aguas más o menos volvieran a su cauce, y reintrodujo algo reconociblemente islámico en el programa. Yazid dio un sermón elegante en un inglés excelente. Era la primera vez que le oía hablar inglés. Normalmente conversábamos en indonesio, de vez en cuando en javanés y sólo decíamos algunas fórmulas en árabe. Empezando con la sura coránica: «Todos los hombres saben que os hemos creado de un hombre y una mujer y hemos hecho naciones y tribus para que vosotros podáis conoceros unos a otros», y el hadiz sobre la búsqueda del conocimiento, incluso sobre China, urgía a la tolerancia entre religiones, naciones, colores y lenguas.

Después yo improvisé un discurso, primero en inglés y después en indonesio, expresando mi gratitud por estar allí, mis deseos de éxito futuro para la madrasah, y así sucesivamente (mi mujer, una indiana americana que no hablaba indonesio, también fue animada a decir unas palabras que yo traduje después). Kalend cerró la noche con un sermón muy largo y encendido en indonesio político que ambigüamente se refería al significado de lo que acabábamos de ver:

No deberíais creer que por saber inglés os haréis modernos y olvidaréis las normas e ideales del islam para así transcender la religión establecida. El propósito de estudiar inglés no es perseguir la fortuna personal de uno, sino servir a Allah. El inglés es una «semilla» para el islam y no debe ser usado para socavar el islam. No tengo miedo de Occidente. Doy la bienvenida a Occidente. ¡Pero temo perder el verdadero sentimiento religioso!

Después de esto, impartido en una arenga encendida durante casi una hora, y de la oración final en árabe, «el protocolo» –«good night»... «slamet malam»– cerró el programa y nos dispersamos, murmurando.

El «significado» de todo esto, es decir, qué era lo que se había dicho y no dicho, por quién y para quién, con qué propósito, en este desfile de transgresiones separadas por ritualismos, desde Bip (el personaje de Marceau) hasta el discurso de Lucky en *Godot*, pasando por la «investigación del lenguaje» de Ionesco, era algo completamente oscuro. Es realmente dudoso que cualquiera de los participantes haya oído hablar, y mucho menos presenciado, cualquiera de éstos, con la posible excepción de Marceau o imitadores televisivos de Marceau –aquella cuerda es demasiado memorable– y puede ser

que también, como sugería, de los «Three Stooges»,\* a quienes ya conocen hasta los cazadores siberianos y los pigmeos africanos.

Pero incluso aunque nadie, ni participantes ni espectadores, mostraba cualquier deseo de discutir el asunto respecto al cual parecían sentirse entre embarazados y enfadados, resultaba evidente que todo aquello había estado animado por una tensión entre el deseo de establecer una relación con la vida en su aspecto más contemporáneo y la determinación de mantener los impulsos esenciales de un islam serio y puritano y profundamente enraizado en emociones locales. Toda la noche fue un fluir de morales, sornas, ambivalencias, ironías, provocaciones y contradicciones, casi todo girando de una u otra manera en torno al lenguaje y al lenguaje hablado (medio hablado, no hablado). En la representación se cruzaron líneas incruzables, se pusieron en escena irracionalidades claramente entrecomilladas, se mezclaron diferentes códigos y se contrapusieron retóricas, y se puso en cuestión todo el proyecto a que estaba dedicada la escuela: extender por el mundo mediante el aprendizaje de una lengua mundial el impacto del islam, tal vez la más lingüísticamente autoconsciente de todas las grandes religiones. Ésta fue la única representación pública a la que asistí en Pare en que el javanés no desempeñaba ningún papel en absoluto, exceptuando, claro está, los murmullos de los espectadores que intentaban poner orden en su confusión y contener su indignación, entre los cuales además era difícil encontrar a alguien que, como ironía final, supiera algo de inglés.

Al margen de otras cosas que pudieron ser logradas, los balbuceos de la modernidad religiosa y de la modernidad en general fueron de lo más elocuentemente articulados. Las aporías del discurso ahora están por todas partes.

Lo que el movimiento corporal es a la Java de la estética cinética, absorta en bailes, gestos, posturas y maneras, el aspecto de las construcciones –ciudades, edificios, espacios, habitaciones y el mobiliario de los cuartos–<sup>11</sup> lo es al Marruecos arquitectónico, absorto en ornamentos, textura, diseño y decoración. Las formas de los lugares físicos dentro de los cuales la vida toma forma, puertas y murallas, fuentes y alfombras, divanes y minaretes, suelos embaldosados y rótulos caligráficos, articulan aquella vida y le prestan una superficie visible y tangible. Su manejo, por tanto, como el manejo de la gramática co-

\* «Three Stooges»: («Los tres chiflados») Cómicos de comienzos del cine sonoro que creaban situaciones absurdas y recurrían con frecuencia a acrobacias y a la parodia de la violencia. (N. del T.)

reográfica en Java, produce unas formas de expresión más serias de lo que podría parecer a simple vista.

A finales de febrero de 1986, una o dos semanas antes de la grandiosa celebración del vigesimoquinto aniversario de la ascensión de Hasán II al trono marroquí y del décimo aniversario de la Marcha Verde –su incursión en el Sahara; en realidad la marcha tuvo lugar en noviembre de 1975 pero para esta ocasión singular fue ritualmente asimilada al día de la coronación– el consistorio municipal recientemente electo de Sefrou hizo público, sin aviso ni explicación previa, un decreto de lo más curioso. En lo sucesivo, el color de todos los edificios de la ciudad sería el beige, *crème* en la redacción francesa, *qehwi* en árabe: la pintura se podía obtener en puntos de distribución señalados. El cumplimiento del decreto estuvo, como era de esperar, muy lejos de ser completo, y en realidad la ciudad permaneció más blanca que otra cosa y, cuando no blanca, pastel. Pero lo que no podía esperarse, al menos yo no lo esperaba, era que el decreto fuera, como en efecto ocurrió, obedecido por cierto tipo de gente en ciertas secciones de la ciudad. Casas, algunas de ellas piezas maestras de diseño, cuyas fachadas estaban irregularmente coloreadas en tonos brillantes se pintaron en el transcurso del día con una capa de homogeneidad marrón clara.

Por detrás de este acontecimiento, banal en sí mismo y con un efecto incierto de perpetuidad, yace una historia que dista mucho de ser trivial. Los cambios ocurridos en la forma de la ciudad, en su composición social, en sus relaciones con el medio circundante, en su base económica, en sus élites políticas y en el poder nacional, y lo más crítico de todo, la sensación cambiante por parte de sus habitantes sobre lo que significa realmente la *citadinité* (en árabe *mudaniyya*, «pertenecer a y vivir en una ciudad», una *medīna*),<sup>12</sup> fueron los ingredientes de un debate feroz y multicruzado –un debate sobre qué es lo que debería ser en la actualidad una ciudad propiamente islámica, un «lugar de “religión” (*dīn*)», qué sensaciones debería transmitir, qué aspecto debería tener.

En los últimos años, justo cuando la cosa en cuestión parece ser finalmente sustituida por cuadrículas, rotondas, escaparates y grandes bulevares, se han generado grandes discusiones en los círculos académicos, principal pero no exclusivamente occidentales, en relación a esta noción de la «ciudad islámica».<sup>13</sup> ¿Existe tal cosa? Si existe, ¿podemos decir en qué consiste una ciudad islámica? Si existe tal cosa y podemos decir en qué consiste, ¿cómo influye su carácter religioso en su funcionamiento práctico? Se han criticado severamente cosas tales como la exageración del carácter uniforme de la vida ur-

vana en el mundo islámico, el sesgo idealizado de las descripciones de esa vida, la tendencia a ver tales ciudades en contraste con las experiencias europeas y el concepto estereotipado y ahistórico del «islam» como fuerza social. La propia idea de ciudad islámica ahora viene acompañada por un signo de interrogación.

Por supuesto, hay mucho que decir en favor de estos cuestionamientos y críticas, aunque quizá lo fundamental ya haya sido dicho. Seguramente, en la producción académica sobre las ciudades norteafricanas y de Oriente Medio se han construido muchas quimeras, entidades imaginarias que nunca existieron. Pero igualmente cierto es que en esta producción ha habido muchos descubrimientos genuinos que no deberían ser descartados simplemente porque proceden de un punto de vista –el «orientalismo» desacreditado de los académicos textualistas–, ahora en desgracia.<sup>14</sup> En todo caso, cualquiera que sea el estatus de la idea de la ciudad islámica en el discurso académico, tiene una gran vitalidad para los musulmanes de a pie. De hecho ha cobrado incluso más vitalidad debido a las enormes transformaciones que están sufriendo las ciudades y capitales de todo el mundo islámico. «Una cierta idea de ciudad» se hace más viva y más imperiosa conforme se hace más difícil de reconocer en la extensión desordenada de la vida urbana moderna; conforme decaen y desaparecen las condiciones de su existencia va ganando, como un sueño o un recuerdo, cada vez más significado.

Actualmente prácticamente no hay ninguna ciudad en todo el Oriente Medio,\* por muy antigua que sea, que presente un aspecto históricamente coherente. Sin duda esto es cierto de una u otra manera para Asia y África, y hay pocas ciudades occidentales que continúen aspirando a una identidad inalterable. Pero parece especialmente característico de las ciudades araboislámicas, y ciertamente de las marroquíes, ciertamente de Sefrou, porque las nuevas formas urbanas no suelen sustituir a las antiguas, la tendencia no es modernizarlas o absorberlas, sino crecer a su alrededor, dejando las formas antiguas más o menos intactas. «Viejas medinas», «nuevas medinas», «nuevas ciudades», «alojamientos espontáneos... clandestinos... periféricos...» comparten un mismo lugar al mismo tiempo, como testigos de diferentes estratos en un sitio arqueológico que ha sido ocupado sucesivamente y que ahora yace esparcido horizontalmente para la inspección comparativa.<sup>15</sup> El paisaje urbano no es que sea simplemente variado, como lo son todos los paisajes de este tipo, sino que es

\* *Middle East*: usado en sentido amplio comprende una extensión que, aproximadamente, va desde el norte de África hasta Irán. (N. del T.)

contrastante. Es dentro de un paisaje así, formado por diferentes ordenamientos, que desarrolla diferentes formas de vida y apunta en diferentes direcciones, donde tiene lugar el debate público sobre la ciudad islámica, un debate de edificios e instituciones, fachadas e ideologías, redes de calles y servicios públicos.

En la historia de Sefrou, y principalmente en su historia reciente, tal como veíamos al principio, se agolpan toda una serie de cuestiones: la desarticulación del paisaje urbano; la cuestión de la idea de la ciudad islámica como una norma permanente; la dificultad de definir una idea así en un contexto de desarticulación; la sensación de que se está poniendo en peligro la idea en sí misma, y con ésta el propio islam; la «lectura» (o, adoptando una expresión de Richard Wollheim, la «visualización») de todo esto en los cambios habidos en la apariencia física de la ciudad.<sup>16</sup> Como las pantomimas del día de la graduación en la madrasah, los esfuerzos administrativos por controlar el color de las casas son acontecimientos efímeros. Pero en un lugar donde el ornamento, el diseño y la particularidad de los espacios tienen una especial relevancia, un acontecimiento así tiene toda una serie de implicaciones.<sup>17</sup>

En 1911, en vísperas del Protectorado, la ciudad de Sefrou tenía un tamaño de diez hectáreas, contaba con seis mil habitantes y era una antigua ciudad amurallada de pasadizos y callejones, *madīna qadīma*; en su mismo centro se encajaba el barrio judío, la *mellah*; y justo sobre ella una pequeña ciudadela, también amurallada, el *qal'a*. Una década después, en 1922, con el Protectorado firmemente establecido y la ciudad convertida en municipio oficial, Sefrou había multiplicado por treinta su extensión, ciento treinta hectáreas, y además de las viejas áreas contaba con un nuevo barrio árabe dispuesto en forma de parrilla fuera de las murallas y un barrio residencial francés con calles curvilíneas, jardines y *maisons*, en las colinas encima de la ciudadela. En 1944, a finales del Protectorado, los límites municipales se habían vuelto a expandir hasta trescientas ochenta hectáreas (la población ahora había alcanzado los veinte mil), las áreas añadidas eran barrios «nueva medina» con algunos espacios públicos neomoros. Y éstos fueron los límites hasta 1982, cuando un ayuntamiento socialista que recientemente, y casi por accidente, había llegado al poder y se disponía a encarar con inciertas perspectivas la campaña electoral para su primera reelección, repentinamente y en medio de una gran controversia, no exenta de episodios de violencia, más que triplicó la extensión oficial de la ciudad hasta mil doscientas hectáreas, para así poder atraer hacia su órbita política los asentamientos «espontáneos», «clandestinos» y «periféricos» que se

habían desarrollado rápidamente a lo largo de la década anterior, y cuyos votos los socialistas veían como suyos. Esto fue una revolución (o un intento de revolución, pues en realidad no tuvo éxito) a través de la redefinición municipal.

En el curso de setenta años podemos ver cómo se despliega la genealogía cultural de la ciudad en este crecimiento paulatino hasta llegar a tener ciento veinte veces su extensión original y nueve veces su población. Una después de otra, diversas formas de vida intrusivas, francesa, franco-marroquí, marroquí rural (sobre todo de lengua beréber y de cultura pastoril), se fueron instalando en una u otra parte de la ciudad, distribuyéndose alrededor del núcleo que es la medina árabe y judeoárabe que a su vez permanece como un lugar cerrado, una reliquia deteriorada. Como ya señalé arriba, algunas de estas formas de vida –la francesa, la judía– ya han desaparecido en gran parte y ahora están en Marsella y Jerusalén. Pero después de que los socialistas llegaran al poder en 1976 (y especialmente después de que siete años más tarde intentaran permanecer en el poder mediante la incorporación al cuerpo de la ciudad de las áreas de asentamiento espontáneo) la distinción entre lo que antes llamé, tal como ellos dicen, los habitantes «antiguos», «reales» y «genuinos» de Sefrou, descendientes de familias que residen allí (así claman ellos) desde hace cientos de años, y los habitantes «nuevos», «de fuera», «ajenos» a Sefrou, recientemente agrupados en torno a sus murallas, se ha convertido en el eje de rotación en torno al cual giran los conflictos sociales, económicos y políticos. «Antes, la ciudad se comía al campo», me decía desolado un habitante antiguo, «ahora el campo se come a la ciudad.»

Los habitantes «antiguos» de Sefrou («reales»... «genuinos»...) son en su mayor parte mercaderes, profesionales, terratenientes o funcionarios públicos –a veces varias de estas categorías al mismo tiempo. Y aunque entre ellos hay personas de todas las clases, desde los más ricos hasta los pobres de solemnidad, es de entre ellos, como al parecer siempre ha ocurrido, de donde procede la anormalmente compacta élite de la ciudad –un pequeño y estrecho círculo de gente cuyos miembros son tan pocos que podía hacerse una lista de ellos. En la época de la independencia ellos constituían cerca de un tercio de la población musulmana, judía y francesa; hoy suponen quizá un tercio de una ciudad mucho mayor compuesta por musulmanes urbanos y rurales. La mayoría de ellos vive ahora fuera del antiguo centro urbano. Desde los años cuarenta las clases medias –pequeños tenderos, empleados, obreros cualificados, etc. – se han ido mudando hacia los barrios de la «nueva medina», construidos expresamente para

acomodarlos, justo fuera de las murallas, dejando tras de sí sólo a los pobres y a los bazares tradicionales.<sup>18</sup> La élite, reclusa en galerías familiares aisladas, vecindades privadas separadas del mundanal ruido, tardó más en abandonar la vieja medina; pero desde finales de los sesenta hasta ahora la práctica totalidad de sus miembros, la mayor parte de los cuales pertenecen a siete u ocho grandes familias locales, se han trasladado a las casas residenciales que dejaron vacantes los franceses. Ellos también heredaron de los mismos franceses la administración municipal, reforzando su posición económica y ligándose a la monarquía como «los hombres del rey», así como sus padres se habían aliado al gobierno del Protectorado como *notables indigènes*. Durante las luchas por la independencia su posición se vio sacudida brevemente por el poder que alcanzaron algunos líderes nacionalistas ascendentes, en su mayor parte del partido reformista musulmán Istiqlal; pero pronto su posición fue restaurándose conforme la monarquía, haciendo reconocer su propia supremacía, hacía reconocer la de ellos.<sup>19</sup> Para las elecciones municipales de 1963, ellos ya estaban de nuevo ocupando su sitio –los mismos hombres con los mismos intereses, los mismos recursos y la misma concepción de la mudaniyya: la pertenencia a una ciudad arabomusulmana.

Los habitantes «nuevos» («de fuera»... «ajenos»...) de Sefrou, que arribaron en masa durante los setenta y ochenta, y que todavía continúan llegando, se instalaron, como ya fue mencionado, o bien a lo largo de los bordes de la ya extensa nueva medina, o bien en áreas que estaban previamente desocupadas por ser demasiado rocosas o tener demasiadas pendientes, o bien, cada vez con más frecuencia y para gran preocupación de los habitantes antiguos de Sefrou, en la *huerta* (en español) –los regadíos de olivos que constituyen el escaparate estético de la ciudad, proporcionan buena parte de sus ingresos y durante siglos han sido el símbolo de la dicha de su «oasis». Al contrario de lo que suele ocurrir con los emigrantes rurales que van a las grandes conurbaciones de la costa –Casablanca, Rabat-Salé, Tánger, Safi– en Sefrou no se alojaron en destartaladas y provisionales *bidonvilles*, una barriada de barracas y cobertizos de «latas de aluminio». Gracias a los ingresos procedentes de la venta reciente de sus granjas y sobre todo del dinero que envían sus parientes que trabajan en Europa, ellos construyeron o se hicieron construir casas de estilo urbano, de piedra recubierta con yeso, estructuras grandes y sólidas, diseñadas para durar y llamar la atención. Su llegada a la ciudad cambió por lo tanto algo más que su configuración social. Cambió lo que intrusiones anteriores no habían hecho (o sólo marginalmente):

su aspecto, su ambiente, su apariencia, sus maneras. Lo que una vez fue una «joya pulida», en un «jardín paradisíaco» se había convertido ahora en algo desparramado y desorganizado, en cualquier cosa menos en algo parecido a una joya, un *bourg* —una agria palabra francesa que ahora, al parecer, todo el mundo en la ciudad conoce.

Esta transformación de la ciudad, de representar la solidez urbana en una estructura tribal inestable a ser una amalgama de edificios, gentes e instituciones, repercutió, como era de esperar, en la esfera política, incluso en una monarquía tradicionalista y generalmente resistente a la política popular. Cuando la relación entre la población urbana y la rural cambia radicalmente, cuando el valor de la propiedad urbana se dispara, cuando una mayoría de casas está sin agua corriente, sin servicio de recogida de basura, sin electricidad o vías de comunicación, y cuando largas cantidades de fondos enviados desde el extranjero están fluyendo en una economía en la que la proporción de personas sin empleo («aquellos», como dice el modismo, «que están contra la pared») está creciendo a una velocidad pasmosa, la estructura de poder establecida, no importa cuánto tiempo hace que esté ahí, no importa cuán compacta sea ni tampoco cuán firmemente respaldada esté por la autoridad central, se ve sometida a una serie de tensiones.

El alcance de estas tensiones se volvió súbitamente evidente en las elecciones municipales de 1976, cuando esta estructura de hecho se rompió. La representatividad de la élite tradicional, que había monopolizado el ayuntamiento desde que Lyautey lo formara en 1913, fue totalmente invertida, y el partido socialista marroquí, que nunca hasta entonces había sido un factor a tener en cuenta, consiguió, dejando atónitos a todos, incluidos ellos mismos, tres cuartos de los escaños. Aunque el ayuntamiento, acosado siempre por el control policial y burocrático en un sistema eufemísticamente llamado de «tutela», tiene bastante limitada su capacidad de actuación autónoma es la principal expresión de la balanza del poder a nivel local, simplemente en virtud de ser el único cuerpo de cierta importancia elegido popularmente en un gobierno local que en todos los otros aspectos es elegido verticalmente. La dramática expulsión del poder de los hijos y nietos de los hombres que tradicionalmente habían manejado la política, una humillación pública de grandes consecuencias, inauguró una especie de Primavera de Praga en Sefrou: un periodo, siete años en total, en el que la puerta que se había abierto, inesperadamente y en medio de una creciente tensión con fuertes presiones externas y una cantidad nada despreciable de violencia, se volvió a cerrar de golpe y, a lo que parece, definitivamente.

Este extraño interregno, un momento populista en un sistema paternalista, fue posible por la práctica monárquica, heredada del Protectorado y después perfeccionada, de usar las elecciones municipales como forma de tomar el pulso a la opinión pública. En general las elecciones son cuidadosamente controladas pero, en cada cita electoral, a ciertas localidades se les afloja ligeramente las riendas para así poder ver claramente algunas realidades políticas. ¿Cómo está el patio? ¿A quién debemos consultar? La próxima vez, esta libertad estratégica se esfuma y se concede a otra localidad la oportunidad de tener un voto menos obligado. En 1976 le tocó a Sefrou experimentar esta democracia de consulta de opinión; en 1983, una vez que expiró el mandato, el experimento acabó. La vieja élite de Sefrou volvió a copar por entero los puestos de la administración. No repitió ni siquiera un solo socialista, el partido desapareció como fuerza local, y sus principales líderes, temiendo el arresto o algo peor, dejaron la ciudad.

No obstante, con toda su brevedad, el interludio socialista puso de relieve la cuestión de qué tipo de ciudad debería ser Sefrou. El alejamiento del poder de la vieja élite de Sefrou, la extensión de los bordes municipales, que hizo que aumentara el número de personas con derecho a voto y a reivindicar servicios públicos, para promover la inclusión de los nuevos asentamientos de Sefrou, y la vigorosa tentativa por parte del ayuntamiento de incrementar su libertad de acción en relación al aparato administrativo central –de debilitar la «tutela»– no sólo amenazó los privilegios tradicionales y las exclusiones tradicionales, desafió también la idea de la ciudad islámica cuyo modelo contemplaba esos privilegios y esas exclusiones. Los socialistas, que se habían propuesto realizar una revolución social local, una empresa en la que fracasaron en gran medida (y que, tal era la naturaleza de las cosas, estaba condenada a fracasar), al menos iniciaron, más o menos inadvertidamente (puesto que ellos también eran tradicionalistas, por lo menos en cuanto a sus gustos se refiere) una revolución cultural. Dejaron la economía material como la habían encontrado. Pero transformaron completamente la economía simbólica, la figuración del espacio de la ciudad.

Lo que la interrupción socialista interrumpió no fueron los cambios que habían alterado la ciudad mucho antes de su advenimiento al poder y que continuarían avanzando después de su salida. Interrumpió la forma en que estos cambios estaban siendo percibidos, representados y entendidos. Concediendo el derecho a voto a la nueva población de Sefrou, no sólo en términos legales, dimensión que en un Estado tradicional de «tutela» no importa demasiado, sino también en términos morales, lo cual en un Estado así, especialmen-

te si es musulmán, supone una gran diferencia, los socialistas reforzaron la determinación de los nuevos habitantes de Sefrou a ser incluidos dentro del cuerpo de la ciudad, a ser inscritos en el paisaje. Pero ello también reforzó, y ciertamente no menos poderosamente, la determinación de los habitantes «antiguos» de Sefrou a fijar los criterios, criterios de estilo de vida y criterios de actitudes, de los cuales dependen propiamente esa inclusión y esa inscripción. El choque entre ambas determinaciones –¿cuáles han de ser los signos de la mudaniyya?– llegó a ocupar, y así ha permanecido desde entonces, el mismo centro de la lucha social.

Un poco antes de la doble conmemoración –del cuarto de siglo de reinado y de su década de dominación en el Sahara– Hasán II pronunció un discurso en su nuevo palacio de Marrakech –retransmitido por la radio y televisión estatales– ante la Asociación de Arquitectos y Planificadores Urbanos marroquíes, «una verdadera lección de arquitectura y urbanismo», según decía el periódico monárquico *Le Matin du Sahara*.<sup>20</sup>

En cada gran periodo de su historia Marruecos ha recibido una impronta, dijo Su Majestad por toda originalidad arquitectónica. Uno reconoce inmediatamente los monumentos y edificios de los Idrisi, los almorávides, los almohades y de los periodos Sa'adi y alaui-ta. Cada dinastía dejó su impronta con su estilo. (La primera de estas dinastías es semimítica; data del siglo VIII, el periodo en que llegó el islam y se fundó Fez. La última es la dinastía del propio Hasán surgida en el siglo XVII.) Sin embargo, continuó el rey, ahora estamos en una época de declive. En torno a los bordes de nuestras ciudades antiguas están apareciendo caóticamente todo tipo de edificios mal diseñados y construidos. Casas ordinarias de estilo europeo, vulgares y ostentosas, están proliferando en los barrios acaudalados. La forma clásica de la ciudad islámica marroquí, la flor de nuestra grandeza cultural, está desapareciendo en una falta de armonía insulsa y ajena.

Tomemos, dijo, el ejemplo de Sefrou. No hace mucho era un pequeño lugar adorable, con sus jardines, sus murallas, sus mezquitas, resguardada en las faldas del Medio Atlas –una expresión linda (una joya, la llamó) de la auténtica tradición marroquí. Ahora se ha vuelto horrible y deformada (*laide*, en francés, aunque hablaba en árabe). A la hora de encarar el proyecto de doblar nuestra capacidad de viviendas hasta el año 2000, es necesario construir «Morocco for the Moroccans» (sic, en inglés). Debemos dar a nuestras obras un carácter nacional. Debemos preservar sin renunciar a la modernización aquello que es maravilloso y auténtico, conservar (como al parecer Sefrou no ha hecho) la identidad espiritual, musulmana y magrebí a

un tiempo, la arquitectura y la forma urbana marroquíes. En caso de que alguien no hubiese cogido el mensaje, el reportaje de *Le Matin* concluía: «Por esto se entiende que Su Majestad Hasán II, cuyo reino es uno de los más gloriosos y más productivos de nuestra Historia, desee imprimir su marca, tan brillantemente como lo ha hecho en los terrenos de la política y de la economía, por medio de una arquitectura original, moderna y auténticamente marroquí, expresándose a través de una arquitectura».<sup>21</sup>

La pequeña «lección» del rey, escogiendo Sefrou ante todo el país como caso ilustrativo de fealdad urbana nada marroquí ni islámica, sacudió, como era de esperar, la recientemente restaurada cámara municipal de Sefrou, especialmente porque a esto siguió casi inmediatamente una reprimenda oficial y una orden del gobernador provincial de Fez para «hacer algo» para el día de la Ascensión al Trono. Pero, de hecho, ello tan sólo llevó a ebullición un proceso de confrontación cultural que ya estaba en marcha en la ciudad.

El estupor de los antiguos habitantes de Sefrou respecto a la transformación física de la ciudad había alcanzado enormes proporciones durante la época socialista, produciendo una letanía de protestas morales, resentimientos de clase y una nostalgia estética tan densa que se podía cortar con un cuchillo. Y ello también trajo consigo el comienzo de una acción consciente de reproducir las instituciones (y la apariencia) de una auténtica ciudad islámica.

En 1982, durante las arduas luchas que devolvieron el poder a la vieja guardia, se restauró la importancia política del cargo tradicional del *muhtasib*, una combinación de preceptor religioso, policía moral y administrador mercantil, antaño extremadamente poderoso pero posteriormente relegado al más completo desuso. Para el cargo se eligió a un líder tradicional (y, como representante de la corona alauita, pariente lejano del rey) que enseguida acusó a los socialistas de «ateos». Se finalizó la construcción estatal de una enorme mezquita de estilo clásico llamada Hasán II, justo afuera de las murallas, sustituyendo como mezquita oficial de la ciudad a la antigua gran mezquita de la medina (que a su vez fue renovada), y el *muhtasib* fue nombrado su *imām* y *kaṭīb*, el que guía la oración y el que da el sermón de los viernes. Otros cargos clásicamente musulmanes –el *nizir*, administrador de las propiedades religiosas; el *qādī*, el juez religioso; el *ʿadel*, el notario; el *muqqadem*, el jefe de distrito; el *amīn*, el cabeza del gremio de artesanos– fueron igualmente puestos de relieve como características canónicas de una genuina ciudad islámica. Los baños públicos, los hornos públicos, las casas de oración en cada barrio, las fuentes en los mercados y otras instituciones civiles tradicionales

fueron renovadas y, por parte de los principales notables, ansiosos por demostrar su piedad y solidez y que su importancia continuaba, hubo una verdadera fiebre de construcciones de mezquitas privadas.

Al mismo tiempo que se desarrollaba este restauracionismo cultural o religioso-cultural (buena parte del cual fue esencialmente cosmético) por parte de los habitantes «antiguos» de Sefrou, se estaba desarrollando por parte de los «nuevos» habitantes de Sefrou una contraafirmación, en un vocabulario que al mismo tiempo era similar y diferente. Por el cortejo que les hicieron los socialistas, por el crecimiento rápido de su población, por sentirse, sin embargo, maltratados como bárbaros intrusos, moralmente rechazados y materialmente explotados, y por el convencimiento que tenían los nuevos habitantes de Sefrou de ser auténtica gente de la ciudad (*madani*), creció y se intensificó su determinación a abandonar los márgenes y conseguir la inclusión plena en la sociedad urbana. El término que los nuevos habitantes de Sefrou utilizan para referirse a su desplazamiento del campo a la ciudad no es el que utilizan los habitantes antiguos de Sefrou, *exode rural*, otro término francés que a los primeros les suena como si les llamaran refugiados harapientos, sino *hejira*, el término árabe que sirve tanto para emigración como para inmigración y, cómo no, para la migración que más cambió el mundo: el desplazamiento del Profeta de La Meca a Medina, que inaugura la era musulmana. Y esta determinación, la determinación de completar su *hejira*, también se expresa enfáticamente en el idioma arquitectónico –en una retórica de mezquitas, casas y, de manera más especial y sorprendente, de fachadas.

Lo de las fachadas es sorprendente, aunque sólo sea en el sentido de significado materializado que nos interesa aquí; sorprendente porque, como se suele resaltar con frecuencia, las casas de la medina clásica están vueltas radicalmente hacia dentro. Hacia las calles y galerías públicas presentan un aspecto uniforme y (con alguna que otra puerta austeramente decorada en los lados) extremadamente discreto: muros emblanquecidos y pequeñas celosías con rejas bastante por encima del nivel del ojo del transeúnte.<sup>22</sup> Donde se expone el estatus es en los patios, en los jardines, en las salas interiores de recepción, en las estancias de las mujeres decoradas con brocados, en fuentes de mosaicos y salones de té alfombrados. Desde fuera, una casa de rico y otra de pobre no parecen apenas diferentes; en su interior, en sus decoraciones, sus muebles y la distribución de su espacio, contrastan como un palacio y una chabola. No hay duda de que esto se cumple en Sefrou y no sólo en la ciudad antigua, la medina propiamente dicha, donde prácticamente no hay ningún signo externo y las calles

parecen como un muro sólido irregularmente quebrado por estrechos callejones; lo mismo ocurre en los extramuros inmediatos de los barrios de la nueva medina, donde antes de entrar uno no sabe (al menos si es un extraño) si se va a encontrar con una cueva o con una caja de joyas. Y es este dominio del imaginario urbano, tal vez el más cargado, ciertamente el más inmediato, el que los nuevos habitantes de Sefrou y sus nuevos asentamientos han invertido completamente. Ellos han vuelto la casa urbana, decorativamente al menos, de dentro afuera.

Como se mencionó arriba, las casas construidas por los nuevos habitantes de Sefrou son fundamentalmente estructuras de piedra y hormigón, muchas de ellas bastante grandes, dispuestas, dado el carácter «ilegal» y por tanto oportunista de su asentamiento, de forma desordenada a lo largo de caminos y sendas sin asfaltar. Por dentro casi todas están muy desangeladas. Ciertamente, muy a menudo están prácticamente vacías –grandes espacios con apenas una cama aislada o una triste mesa y unas pocas sillas. La mayor parte del capital de sus propietarios fue invertido en las propias estructuras y en el suelo hiperinflacionado en el que están construidas, y la carencia de servicios urbanos, agua, electricidad, etc., limita en cualquier caso otras cosas que se podrían hacer: aquí no hay piscinas donde la luz se refleje ni luz indirecta. Es en las paredes exteriores donde tiene lugar la exposición. Casi todas estas casas están (o al menos lo estaban hasta el edicto) pintadas con colores muy brillantes y atrevidos, colores primarios –rojos, amarillos, verdes, azules, y alguna que otra púrpura, anaranjado o rosa– que en su variedad producen un efecto chillón. Además, muchas estaban decoradas, normalmente con un estilo similar, con dibujos complejos, algunos basados en motivos de la artesanía tradicional, extraídos de alfombras, textiles, cerámicas o de la industria del cuero, otros usando imágenes mágicas tradicionales (la mano de Fátima, figuras geománticas, el nombre de Allah o incluso toda la *fātiha* escrita en una caligrafía elaborada), algunas con motivos tribales derivados de los tatuajes faciales femeninos, que entre las mujeres beréberes equivalen a lo que en las ciudades es el velo.<sup>23</sup> Otros simplemente eran invenciones originales surgidas, según dice la gente, en sueños y visiones.

El término más usado para estas alegres fachadas (que, como suelen ser de cuatro paredes, quizá fuese mejor referirnos a ellas como sobres) es el francés *fantasia*, un término que además desde hace mucho se usa para las famosas carreras de caballos con pólvora del Marruecos tribal –como éstas, aquéllas son demostraciones públicas de fuerza individual. Para todos, tanto para los nuevos habitantes de Se-

frou que las crean como para los antiguos que desean borrarlas, estas demostraciones son predicados, reivindicaciones, anuncios, argumentos, demandas. Igualmente, el edicto que exigía pintar las fachadas en un beige civilizado era algo más que una respuesta municipal al llamamiento a «hacer algo» visible y rápidamente antes del día de la Ascensión al Trono. Era un movimiento, mejor dicho un contramovimiento, en lo que se había convertido a ojos vista en una política de signos.

Al volver sus casas de dentro afuera, los nuevos habitantes de Sefrou amenazaban con volver Sefrou entera de dentro afuera; hacer de su expresiva periferia, y no de su contenido centro, la característica definidora de la ciudad. La reacción estética y moral de los habitantes antiguos de Sefrou a las fachadas como ofensas contra la mudaniyya estaba mucho más cargada de pasión que su respuesta a las reivindicaciones materiales de los intrusos, las cuales se veían capaces de ir postergando sin problema. Donde los socialistas habían buscado acomodar las demandas de inclusión de los inmigrantes en la sociedad urbana incorporándolos legalmente a la municipalidad, los notables del ayuntamiento (y los, incluso más importantes, notables alrededor del ayuntamiento) buscaban, ahora que aquellos ya estaban allí y además tan incluidos, hacer que al menos parecieran y, de paso, se comportaran como auténticos urbanitas.

El resultado fue una especie de compromiso. La mayoría de los nuevos habitantes de Sefrou pintó las fachadas de sus casas (las periferias cambiaron de color casi de un día para otro) a cambio de su reconocimiento implícito como ciudadanos de pleno derecho, con derecho a servicios públicos, en vez de como «ocupas» ilegales que debieran ser expulsados, tal era el deseo de los miembros más conservadores de la vieja élite. Pero este compromiso, si es que esta palabra es la adecuada, difícilmente iba a acabar con la confrontación. Apenas la dislocó a un nuevo plano de discusión en el que los intereses representados correspondían a diferentes sectores de la ciudad, y no a gente de la ciudad por un lado y extraños que se amontonan en torno a ella por otro. Veamos como ejemplo una carta escrita dos años después en un periódico de lengua árabe por un residente de uno de los mayores asentamientos, más galopantemente creciente y más enérgico de la periferia de la ciudad.<sup>24</sup>

Una de las cosas más increíbles es la escasez de agua potable en Sefrou, a pesar de estar ubicada al pie del Medio Atlas. Este hecho es una de las paradojas que dejan al observador perplejo, intentando responder a un clamor de preguntas...

Aquí llegamos al asunto de esta misiva que publicamos en representación de las familias que viven en el barrio de Bni Seffar, quienes piden a través de ésta que sea resuelto el gran problema del agua potable y que se den respuestas a las necesidades de cerca de dos mil quinientas personas.

Este barrio no tiene más que una sola fuente, hacia la cual se encaminan sus habitantes todas las mañanas muy temprano para poder conseguir un poco de su generosidad acuífera.

No hablaremos aquí de las largas colas, de la larga espera, de las riñas que surgen entre la gente que espera...

Lo que los residentes pedimos es que a todos sin excepción se les dé la oportunidad de beneficiarse del agua potable, especialmente cuando se observa que los que están a cargo de su distribución favorecen más a unos [facciones, partidos] que a otros. Esto está claro, porque a algunos residentes se les concede el privilegio de disfrutar de agua potable y a otros se les niega.

Los residentes del barrio piden a los miembros del ayuntamiento, quienes les hicieron promesas durante la campaña electoral [contra los socialistas], que detengan este favoritismo y consideren que todos los residentes son iguales, y que no hay diferencia entre éste y aquél sino sólo a la luz de sus actos en el servicio del interés general.

Lo que esta humilde gente solicita no es nada más que el más básico de los derechos humanos; sólo un poco de agua para saciar su sed, y ellos no molestarán [alarmarán, amenazarán] a nadie. Ellos únicamente quieren agua...

Cambiar la cara de una ciudad, o la fachada de una casa, es, aquí al menos, cambiar la forma en que la ven y la comprenden quienes viven en ella, y desafiar los supuestos culturales de acuerdo con los cuales se ha visto, comprendido y vivido en ella. La frase de Auden, «un nuevo estilo de arquitectura, un cambio de corazón»,<sup>25</sup> es más que una feliz expresión literaria. Lo que ocurre en Sefrou en relación a la ciudad islámica, como lo que ocurre en Pare respecto a la educación islámica, es lo que le está ocurriendo al «islam» como tal en estas y en otras muchas ciudades. Está perdiendo definición y ganando energía.



Resulta difícil saber qué hacer con el pasado. No puedes vivir en él, no importa cuánto fantasees haciéndolo o cuán gravemente nostálgico te pongas cuando lo rememores. Tampoco puedes predecir el futuro a partir de él, por muy sugerente, prometedor o funesto que parezca. Las cosas que parecen estar a punto de ocurrir frecuentemente no ocurren, las cosas imprevistas sí lo suelen hacer. En mi opi-

nión al menos, no es posible extraer a partir de él leyes universalmente aplicables a los asuntos sociales –necesidades de hierro que determinan resultados mesurables–, si bien los intentos de hacer tal cosa persisten tan incansable como inútilmente. Y no se puede o, de nuevo he de decir, por lo menos yo no puedo, encontrar en el pasado verdades eternas que nos sirvan para resolver las incertidumbres de la existencia cotidiana o contener las paradojas de la conducta pública; ciertamente, no existen guiones para hacer tales cosas. Parece que la única cosa útil para la que nos puede servir (además de, tal vez en primer lugar, poder apreciar en él lo que la gente ya ha realizado) es para percibir un poco menos *in albis* lo que está ocurriendo a nuestro alrededor, y reaccionar un poco más inteligentemente ante lo que, al final, se hace visible. De entre todos los lugares comunes sobre el pasado –que es un prólogo, que es un saco de cenizas, que es otro país, que ni siquiera ha terminado, que si no lo recuerdas estás condenado a repetirlo, que son los restos que se apilarán delante de nosotros cuando vayamos al cielo– prácticamente el único que puede constituir una certeza válida es la frase de Kierkegaard según la cual «la vida se vive hacia adelante pero se comprende hacia atrás».

Qué es lo que va a ser de Pare o Sefrou, de Indonesia o de Marruecos, de la antropología o del islam, de la gran conformación de la riqueza y el poder mundial o de los cambios en la vida de intelectuales locales que intentan reconciliar su fe con nuestro actual estilo de vida o reconstruir la política de un modo menos arcaico, es algo oscuro; como decimos, hay que esperar a los acontecimientos, queda por verse, nadie lo puede saber. Sin embargo, la fácil complacencia de un pensamiento quietista tampoco es correcta. Cuando lo que esté por llegar, cualquier cosa que sea, por fin llegue, seguramente lo describiremos (¿qué más podemos hacer, a no ser que nos desconstruyamos o nos retraigamos a opiniones?) como capítulos añadidos en narrativas que continúan –extensiones, relaciones, clarificaciones y reconsideraciones de relatos medio contados y todavía a medio contar. Las flechas que apuntan hacia ángulos diferentes, hacia atrás, hacia adelante, a los lados, oblicuamente, en el lenguaje de comedia de la ceremonia de graduación en la madrasah o en la retórica del decreto de la pintura, convergerán más pronto o más tarde en algo semejante a una dirección. No podemos trazar la senda de la modernidad antes de que haya pasado, pero una vez que lo haya hecho tendremos suficientes explicaciones como para explicar el curso que ha tomado, y éstas no tienen por qué ser falsas o de nula utilidad. No puede haber ninguna relación cierta entre lo que ha pasado y lo que pasará, pero para cualquier cosa que ocurra, amarrados como esta-

mos a la secuencia y al sentido, no hay duda que sugeriremos alguna, y seguramente alguna precisa. No puedes leer un texto antes de que se haya escrito, pero una vez que está escrito no puedes hacer mucho más que leerlo, a no ser ignorarlo o destruirlo.

Escondida en una nota a pie de página del gran librito de Jerome Bruner *Acts of Meaning* –que fue quien me precedió en el ciclo de conferencias Jerusalén-Harvard– hay una referencia a un relato indio<sup>26</sup> que, con la sabiduría concisa de la parábola tradicional, da en el clavo. Procede del *Sakuntala* de Kaladisa, «el drama más famoso de la literatura sánscrita», y llamó la atención de Bruner gracias a un académico israelí que le mostró la importancia del texto en relación con otro tema. Un sabio está sentado al modo yogui delante de un elefante de carne y hueso que está de pie frente a él. El sabio dice: «Esto no es un elefante». Sólo después, cuando el elefante comienza a moverse pesadamente, al sabio le empiezan a asaltar las dudas, empieza a pensar si después de todo no hay un elefante por los alrededores. Finalmente, cuando el elefante ha desaparecido totalmente del campo de visión, el sabio mira hacia abajo y ve las huellas que la bestia ha dejado tras de sí, y declara con seguridad: «Aquí ha estado un elefante».

Para mí al menos (que es ese «nosotros» del que estamos hablando aquí), la antropología, la antropología etnográfica, es así: intenta reconstruir elefantes elusivos, bastante etéreos y ya desaparecidos a partir de las huellas que han dejado en nuestras mentes. «En pos de los hechos» tiene un doble sentido, dos giros tropológicos de un significado literal. En el sentido literal significa buscar hechos, que es lo que por supuesto he estado haciendo. En el primer giro, significa una interpretación *a posteriori*, la principal manera (quizá la única) a través de la cual llegamos a entender el tipo de fenómenos vividos-hacia-adelante, comprendidos-hacia-atrás con los que la antropología está condenada a lidiar. El segundo giro (que es incluso más complicado), evoca la crítica pospositivista al realismo empirista, al tomar distancia de las teorías simples sobre la correspondencia entre conocimiento y verdad, y que hacen del propio término «hecho» una cuestión peliaguda. No estoy seguro, ni siquiera tengo la sensación de conclusión, de saber qué es precisamente lo que uno está en pos de, en una búsqueda tan indefinida, en medio de pueblos tan variados, en una diversidad tal de tiempos diferentes. Pero es una excelente forma, interesante, agotadora, útil y divertida de pasar una vida.

## NOTAS

### CAPÍTULO I. CIUDADES

1. Como decía, el estudio de Pare fue originalmente un proyecto en equipo. Las principales publicaciones sobre la ciudad que surgieron de este trabajo son: A. G. Dewey, *Peasant Marketing in Java*, Nueva York, 1962; D. R. Fagg, «Authority and Social Structure: A Study in Javanese Bureaucracy», tesis doctoral, Harvard University, 1958; C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960; C. Geertz, *Peddlers and Princes*, Chicago, 1983; C. Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge, Mass., 1965; H. Geertz, *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*, Nueva York, 1961; R. Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, Cultural Report Series, #12, New Haven, 1963; R. Jay, *Javanese Villagers: Social Relations in Rural Modjokuto*, Cambridge, Mass., 1969; E. J. Ryan, «The Value System of a Chinese Community in Java», tesis doctoral, Harvard University, 1961. Para un estudio independiente y posterior de la ciudad, véase R. I. Wahono, «“Kamar Bola” and “Waringin”: Continuity and Change in a Javanese Town and Its Surroundings», tesis doctoral, Australian National University, Canberra, 1984. Un informe reciente de la región de la cual forma parte Pare es el de H. Dick, J. J. Fox y J. Mackie (edición a cargo de), *Balanced Development: East Java and the New Order*, Oxford, 1993.

2. Sobre las elecciones, véase H. Feith, *The Indonesian Elections of 1955*, Ithaca, 1957. Sobre el régimen del Partido Constitucional, véase H. Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca, 1962.

3. *Divina Comedia*: Citado en J. D. Legge, *Sukarno: A Political Biography*, Nueva York, 1972, pág. 4.

4. La mejor información sobre las masacres seguramente continúa siendo J. Hughes, *Indonesian Uproar*, Nueva York, 1967. Por supuesto, ha habido mucha disputa sobre las causas y las dimensiones de las matanzas. Robert Cribb (edición a cargo de), *The Indonesian Killings, 1965-1966*, Clayton, Australia, 1990, pág. 12, recoge 39 estimaciones publicadas que van de los 78.000 hasta los dos millones de muertos. Sobre el este de Java, donde está situada Pare, véanse págs. 63-69, especialmente pág. 83, y págs. 169-176, especialmente pág. 173. Véase también Wahono, *Continuity and Change*, en relación a material cuantitativo sobre Pare. Las reacciones que yo tuve entonces ante los acontecimientos se expresan en C. Geertz, «¿Are The Javanese Mad?», *Encounter* 26 (1966), 86-88, que es una respuesta al artículo de H. Leuthy, «Indonesia Cronfoned», *Encounter* 25 (1965), 80-89 y 26 (1966), que sugería más bien que sí estaban locos; la réplica de Leuthy a mi artículo está en el número 26 (1966), 88-89.

5. Johannes Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, 2 vols., París, 1956; Viscomte de Foucauld, *La reconnaissance au Maroc*, 2 vols., París, 1988, vol. 1, pág. 27; Edith Wharton, *In Morocco*, Nueva York, 1984, pág. 96. Los textos sobre Sefrou que escribimos mis colegas y yo son, entre otros, T. Dichter, «The Problem of How to Act on an Undefined Stage: An exploration of Culture, Change, and Individual Consciousness in the Moroccan Town of Sefrou, with a Focus on Three Modern Schools», tesis doctoral, University of Chicago, 1976; C. Geertz, H. Geertz y L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural analysis*, Cambridge, 1979; P. Rabinow, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago, 1975; P. Ra-

binow, *Reflections on Fieldwork*, Berkeley, 1977 (trad. cast. de Pedro Horrillo: *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Gijón, Júcar, 1992); L. Rosen, «The Structure of Social Groups in a Moroccan City», tesis doctoral, University of Chicago, 1968; L. Rosen, *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community*, Chicago, 1984; L. Rosen, *The Anthropology of Justice*, Cambridge, 1989.

6. La mayoría de estos datos se incluyen en H. Benhalima, «Sefrou: De la tradition des Dir à l'intégration économique moderne: Étude de géographie urbaine», tesis, Montpellier, 1977. Estoy en deuda con Muhammad Benyakhlef por los datos del censo de 1970. La ciudad actual ha crecido hasta los 70.000 habitantes y ha sido elevada a rango de capital de provincia (L. Rosen, comunicación personal).

7. R. Willbur, «Folk Tune», *The Beautiful Changes and Other Poems*, Nueva York, 1947, pág. 27.

## CAPÍTULO 2. PAÍSES

1. Banco Mundial, *World Development Report 1991*, Nueva York, 1991; Banco Mundial, *Trends in Developing Economies*, Washington, D.C., 1991; Banco Mundial, *The World Bank Atlas, 1991*, Washington, D.C., 1991. Los «trescientos cincuenta años» de dominio holandés sobre Indonesia no dejan de ser algo míticos: un dominio sólido fuera de Java sólo se consiguió en el siglo pasado y en algunos lugares únicamente a principios de éste. Lo mismo vale para Marruecos: algunas partes del Atlas no fueron «pacificadas» hasta la década de 1920.

2. H. W. Jones, *Indonesia: The Possible Dream*, Nueva York, 1971; R. Leveau, *Le fellah marocain: Défenseur du trône*, París, 1976; K'tut Tantri, *Revolt in Paradise*, Londres, 1960; J. Waterbury, *The Commander of the Faithful*, Londres, 1970. Una visión que hace excesivo hincapié en la perspectiva sultánica de Marruecos es M. E. Coombs-Schilling, *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice*, Nueva York, 1989. Un estudio que sitúa la autoridad del rey en un contexto más amplio y sociológicamente realista es A. Hammoudi, *Maître et disciple: Aux fondements culturels de l'autoritarisme marocain*, París, 1992. Para una versión fuerte de la (fallida) revolución indonesia, véase B. Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca, 1990; para una visión más equilibrada, véase D. K. Emmerson, *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics*, Ithaca, 1976. Sobre mi propia perspectiva, véase C. Geertz, *Islam Observed*, Chicago, 1973 (trad. cast. de Alberto López Bargados: *Observando el islam*, Barcelona, Paidós, 1994).

3. Véase como información general sobre las divisiones «étnicas» indonesias, H. Geertz, «Indonesian Cultures and Communities», en R. McVey, *Indonesia*, New Haven, 1963, págs. 24-96. Véase también J. L. Peacock, *Indonesia: An Anthropological Perspective*, Pacific Palisades, Calif., 1972; C. Geertz, «The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States», en C. Geertz (edición a cargo de), *Old Societies and New States*, Nueva York, 1964, págs. 105-157; C. Geertz, «“Ethnic Conflict”: Three Alternative Terms», *Common Knowledge* 2, n. 3 (1993), 54-65.

4. Véase W. D. Swearingen, *Moroccan Mirages: Agrarian Dreams and Deceptions, 1912-1986*, Princenton, 1987, pág. 59.

5. La frase es de la princesa Marta Bibesco, citada en A. Maurois, *Lyautey*, Nueva York, 1931, epígrafe y pág. 258.

6. D. Porch, *The Conquest of Morocco*, Nueva York, 1983, pág. 298.

7. J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, París, 1962, págs. 225 y sigs.

8. I. W. Zartman, «King Hassan's New Morocco», en I. W. Zartman (edición a cargo de), *The Political Economy of Morocco*, Nueva York, 1987, págs. 1-33.

9. Reproducido en H. D. Nelson (edición a cargo de), *Morocco: A Country Study*, 4ª ed., Washington, D. C.: U.S. Govt. Printing Office, 1978, pág. 79.

10. J. Law, «On the Methods of Long-distance Control: Vessels, Navigation and the Portuguese Route to India», en J. Law (edición a cargo de), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, Londres, 1986, págs. 234-263.

11. El término «Molucas», o más exactamente «Maluku», viene del árabe, *Jazīrat al-Mulūk*, «islas de reyes». He utilizado los términos occidentales para estos lugares, como Borneo, las Célebes y las Molucas, solamente por claridad. Sobre toda esta época véase A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, vol. 1, New Haven, 1988.

12. J. C. van Leur, *Indonesian Trade and Society, Essays in Asian Social and Economic History*, La Haya, 1955. Sobre la «mayor compañía de comercio», véase K. Glammann, *Dutch Asiatic Trade, 1620-1740*, La Haya, 1958, pág. 1. Para otros materiales sobre el antiguo comercio en el sudeste asiático, véanse M. A. P. Meilink-Roelofs, *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*, La Haya, 1962; B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, parte I, La Haya, 1955; A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*.

13. El porcentaje de exportaciones del Producto Nacional Bruto es calculado por el Banco Mundial en el *World Development Report, 1988*, tablas 1 y 11 y el *Trends in Developing Economies 1992*, Washington, D.C., 1992.

14. E. Breton de Nijs, *Tempoe Doeloe*, Amsterdam, 1973; W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition*, La Haya, 1959, págs. 173 y sigs.

15. Los datos del azúcar han sido extraídos de G. C. Allen y A. G. Donnithorne, *Western Enterprise in Indonesia and Malaya*, Nueva York, 1957, págs. 84 y sigs. Sobre el café, págs. 89 y sigs.; sobre el té (en su mayor parte de Java occidental), págs. 100 y sigs.

16. Por supuesto, hubo también masacres en Bali y en ciertas partes del norte de Sumatra. Sukarno murió desprovisto de poder en 1970. Suharto se hizo con el poder oficial en marzo de 1966.

17. Sobre algunas de las variantes de clasificación del Nuevo Orden indonesio, véase R. Robinson, *Indonesia: The Rise of Capital*, Winchester, Mass., 1986, págs. 105-130.

### CAPÍTULO 3. CULTURAS

1. Sobre la visión global y evolucionista, véase G. Stocking, *Victorian Anthropology*, Nueva York, 1987; sobre el paradigma del «estilo de vida», véase C. Kluckhohn, *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*, Nueva York, 1949.

2. T. Abdullah, «Islam and the Formation of Tradition in Indonesia: A Comparative Perspective», *Itinerario* 13, n. 1 (1989), 18.

3. C. Kluckhohn y D. Leighton, *The Navaho*, Nueva York, 1962, ed. rev. por L. H. Wales y R. Kluckhohn; E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940 (trad. cast. de Carlos Manzano, *Los nuer*, 2ª ed., Barcelona, Anagrama, 1992); B. Malinowski, *The Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, 1920 (trad. cast. de Antonio J. Desmonts: *Los argonautas del Pacífico occidental*, 5ª ed., Barcelona, Ed. 62, 1986); R. F. Barton, *Ifugao Law*, 1919; Berkeley, 1969; W. Rivers, *The Todas*, 1906, Oosterhout, 1967; R. Firth, *We, The Tikopia*, Londres, 1936.

4. R. Redfield, *Tepoztlán, a Mexican Village: A Study of Folk Life*, Chicago, 1930; J. Embree, *Suya Mura, a Japanese Village*, Chicago, 1964; J. Pitt-Rivers, *The People of the Sierra*, Londres, 1954 (trad. cast. de Honorio Velasco: *Un pueblo de la sierra*, 2ª ed., Madrid, Alianza, 1994).

5. B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality, Selected Writings*, edición a cargo

de J. B. Carroll, Cambridge, Mass., 1956 (trad. cast.: *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Barral, 1971); L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Nueva York, 1953 (trad. cast. de A. García-Suárez y U. Moliner: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988): «Cada signo en sí mismo parece muerto. ¿Qué le da vida? –Al usarlo está vivo. ¿La vida está en su interior? –O ¿su vida está en su uso?», párr. 452, pág. 128e.

6. El javanés es bastante simple morfológicamente, con sólo unos pocos afijos que se aplican de una manera más o menos regular a unas raíces invariantes y no sólo no hay inflexiones de género, ni siquiera de tiempo, número o caso. Sin embargo, está lleno de palabras que tienen añadido a su significado básico –«casa», «deseo», «arroz», «tú»– un significado de estatus, de forma que es difícil pronunciar una frase en la que no se exprese de una forma elaboradamente calculada la relación que hay entre uno mismo y el interlocutor (o entre uno y otra persona a la que se está refiriendo). El árabe marroquí es morfológicamente extraordinariamente complejo e irregular. Tiene inflexiones, normalmente múltiples, para casi todo, desde el tiempo y el número hasta los adjetivos atributivos y los nombres verbales. Los verbos, los nombres, los pronombres y los adjetivos están marcados por el género masculino y femenino, de forma que resulta difícil expresar una frase sin invocarlo. Las formas de estatus, hasta donde he podido observar, están totalmente ausentes, incluso en los pronombres, si bien algunas personas suben un poco su registro discursivo cuando se encuentran con una persona de rango superior usando palabras del árabe clásico. Por ejemplo, el rey simplemente es «él» (*huwa*), algo que sería tan contra natura para un javanés como para un marroquí lo sería el estilo javanés de referirse al rey con un pronombre elevado pero sexualmente neutral (*piyambakipun*). Sobre el javanés, véase W. Keeler, *Javanese: A Cultural Approach*, Athens, Ohio, 1984; sobre el árabe marroquí, R. S. Harrell, *A Short Reference Grammar of Moroccan Arabic*, Washington, D. C., 1962.

7. L. H. Palmier, *Social Status and Power in Java*, Londres, 1960; C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960, parte 3; J. Siegel, *Solo in the New Order; Language and Hierarchy in an Indonesian City*, Princenton, 1986.

8. H. Geertz, «The Meaning of Family Ties», en C. Geertz y otros, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, 1978, págs. 315-379; L. Rosen, «The Negotiation of Reality: Male-Female Relations in Sefrou, Morocco», en L. Beck y N. Keddie (edición a cargo de), *Women in the Muslim World*, Cambridge, Mass., 1979, págs. 561-584; M. E. Coombs-Schilling, *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice*, Nueva York, 1989; F. Mernissi, *Beyond the Veil*, Nueva York, 1975; A. Hammoudi, *La victime et ses masques: Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, París, 1988; A. Hammoudi, *Maître et disciple: Aux fondements culturels de l'autoritarisme marocain*, París, en prensa.

9. Todavía no hay un estudio integral de la islamización de Indonesia. Para resúmenes y especulaciones, véanse M. Ricklefs, «Six Centuries of Islamization in Java», en N. Levtzion (edición a cargo de), *Conversion to Islam*, Londres, 1979, págs. 100-128; G. Drewes, «New Light on the Coming of Islam to Indonesia», *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 124 (1968), 433-459; A. Johns, «Sufism as a Category in Indonesian Literature and History», *Journal of Southeast Asian History* 2 (1961), 10-23. Sobre el periodo «hindú», G. Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia*, Honolulu, 1958. Son escasos y muy especializados los materiales sobre el periodo prehindú. Véanse como resúmenes, K.-C. Chang, «Major Problems in the Culture History of Southeast Asia», *Bulletin of the Institute of Ethnology: Academica Sinica* 13 (1992), 1-23; W. Solheim II, «The "New Look" of Southeast Asian Prehistory», *Journal of the Siam Society* 60 (1972), 1-20.

10. C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960.

11. R. Liddle, *Politics and Culture in Indonesia*, Ann Arbor, 1988, págs. 12 y sigs.; M. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson, 1989, es un libro que acepta toda esta visión y al que se refieren las alusiones a cratones mecánicos y teocracias sufíes.

12. Véanse C. Geertz, *Religion in Java*, parte 3; Liddle, *Politics and Culture in Indonesia*, págs. 14 y sigs.

13. Para una comparación más extensa del islam de Indonesia con el de Marruecos, véase C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, 1968 (trad. cast. de Alberto López Bargados: *Observando el islam*, Barcelona, Paidós, 1994).

14. Las llamadas invasiones árabes de Marruecos continúan siendo especulativas y poco documentadas. Véanse como breves resúmenes, *Morocco: A Country Study*, Washington, D. C., 1978, 4ª ed., págs. 17 y sigs.; N. Barbour, *Morocco*, Londres, 1965. Sobre la presencia romana y otras, véanse los anteriores y J. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971, págs. 13 y sigs.

15. S. Deshen, *The Mellah Society, Jewish Community Life in Sherifian Morocco*, Chicago, 1989.

16. H. James, *Hawthorne*, Nueva York, 1870, págs. 42-43.

17. Véanse, entre otros, A. Bel, *La religion musulmane en Berbèrie*, París, 1938; C. Geertz, *Islam Observed*; R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, París, 1930; A. Hammoudi, «Segmentarité, stratification sociales, pouvoir et sainteté», *Hesperis-Tamuda* 16 (1974), 147-180; A. Hammoudi, «Sainteté, pouvoir, et société», *Annales: Économies, sociétés, civilisations* 35 (1980), 615-649; J. Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, París, 1978; D. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth Century Notable*, Princeton, 1985; D. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, 1976. Sobre Ibn Jaldún, *The Muqaddimah* (trad. de F. Rosenthal), 3 vols., Londres, 1958. Algunos estudios recientes del funcionamiento de las «personalidades religiosas» dentro de la estructura política general de Marruecos son: Hammoudi, *Maître et disciple*; H. Elboudrari, *La «Maison du Cautionnement»: Les shurfa d'Ouezzane de la sainteté à la puissance, étude d'anthropologie religieuse et politique (Maroc, xvii<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> s.)*, tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1984.

18. Como estudios recientes del desarrollo del siglo xvi véanse M. García-Arenal, «Mahdí, Murâbit, Sharif: L'avènement de la dynastie Sa'dienne», *Studia Islamica* 71 (1990), 77-114; M. García-Arenal, «Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc: La résistance de Fès aux Sa'diens», *Annales: Économies, sociétés, civilisations* 4 (1990), 1.019-1.042; A. Bouchareb, «Les conséquences socio-culturelles de la conquête ibérique du littoral marocain», *Actas del Coloquio de la Península Ibérica con el Magreb*, Madrid, 1988.

19. Sobre el sufijo verbal «-i» del javanés, véase Keeler, *Javanese: A Cultural Approach*, págs. 126 y sigs. Sobre el imperativo marroquí, Harrell, *A Short Reference Grammar of Moroccan Arabic*, págs. 175-176.

20. Véase B. Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Mass., 1987.

#### CAPÍTULO 4. HEGEMONÍAS

1. Sobre el problema de la representación de los antropólogos en los textos etnográficos, véase C. Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, 1988 (trad. cast. de Alberto Cardín: *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989).

2. Sobre la ciudad en la que estábamos viviendo, véanse C. Geertz, *Peddlers and Princes*, Chicago, 1963; C. Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princenton, 1980; C. Geertz, *Bali: Interprétation d'une culture*, París, 1983; J. Boon, *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972*, Cambridge, 1977.

3. Véase sobre esto L. Valensi, *Fables de la mémoire: La glorieuse bataille des trois rois*, París, 1992.

4. Emily, Shareefa of Wazan, *My Life Story*, Londres, 1912.

5. Sobre Wezzan (normalmente pronunciado Ouezzane, Ouazzan o incluso Wazan) y la Wazzaniyya (Tayyibiyya), véase E. Aubin, *Morocco of To-Day*, Londres, 1906, págs. 36-392. Para una viva descripción de un testigo sobre el carácter del lugar y la familia del jeque en los tiempos de Emily, véase W. B. Harris, *The Morocco that Was*, Edimburgo y Londres, 1921, págs. 273-284. Para una historia político-religiosa de la hermandad, véase H. Elboudrari, «La "Maison du Cautionnement": Les shurfa d'Ouezzane de la sainteté à la puissance, étude d'anthropologie religieuse et politique (Maroc, xviii-xxe s.)», tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1984. Sobre el «santo» fundador de la hermandad, véanse también H. Elboudrari, «Quand les saints font les villes: Lecture anthropologique de la pratique d'un saint marocain du xviiième siècle», *Annales: Économies, sociétés, civilisations* 3 (1985), 489-508; H. Elboudrari, «Allégeance, ordre et constance: L'éthique d'un saint fondateur maghrébin», en H. Elboudrari (edición a cargo de), *Modes de transmission et la culture religieuse en Islam*, El Cairo, 1992, págs. 261-280. Yo había pensado por un momento trabajar allí. Después de que me apedrearán en la medina, aunque no con precisión, pensé que era mejor que no. Un colega, John Naporá, trabajó allí en los años ochenta, pero sobre la comunidad de tejedores: ninguno de los jefes habló con él, excepto el jeque, y éste con cierto distanciamiento.

6. Sobre el «periodo americano» en Kenitra, véase L. B. Blair, *Western Window in the Arab World*, Austin, 1970. Como Blair, en aquella época capitán de corbeta, era el oficial de enlace político-militar de los Estados Unidos en Marruecos y no menciona a Hasán, habría que tomar la información que nos da sobre su papel allí (así como sobre su papel en la crisis de la independencia, numerosos historiadores de ésta tampoco lo mencionan) con serias dudas.

7. Hugo von Hofmannsthal, «Twilight of the Outward Life» (trad. P. Viereck), en S. Rodman (edición a cargo de), *One Hundred Modern Poems*, Nueva York, 1951, págs. 31-32.

8. Hasta donde sé, todavía no existe una historia global de la rebelión –PRRI-Peremesta– que se centró en Sumatra occidental y en el norte de las Célebes. Para una descripción de la parte de las Célebes en el asunto, véase B. S. Harvey, *Peremesta: Half a Rebellion*, Ithaca, 1977. Para la visión de la embajada americana véanse las memorias del entonces embajador allí (aunque él llegó un poco después de que la rebelión comenzara), H. P. Jones, *Indonesia: The Possible Dream*, Nueva York, 1971, especialmente págs. 67-85 y 113-146. Véase también D. Lev, *The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics, 1957-1959*, Ithaca, 1966. Para un reportaje periodístico de la época, véase W. A. Hanna, *Bung Karno's Indonesia, Part VII: The Rebel Cause, October 9, 1959*, Nueva York, 1961.

9. La razón por la que pudimos irnos tan pronto, y ciertamente nos vimos más o menos obligados a ello, fue que resultó que el jefe javanés del ejército invasor era alguien al que había conocido antes en Jogjakarta; dándose cuenta de que mi esposa y yo podíamos hablar javanés, y como estábamos alojados con sus tropas, quiso que nos fuéramos de allí.

10. Una segunda conferencia, correspondiendo ésta a la devolución de la visita, tuvo lugar en la Wye Plantation en Queenstown, Maryland, en mayo del mismo año,

a la cual asistieron además de la mayoría de los participantes de la de Marrakech el rector de la Universidad de Long Island, el presidente de Sears World Trade y el embajador marroquí en los Estados Unidos. Mis recuerdos de la conferencia de Marrakech se han visto confirmados en gran parte por un resumen no publicado de las actas preparadas por su informador, el doctor Bruce Lawrence de la Duke University, aunque por supuesto él no es responsable ni del tono ni del contenido de los mismos. Aparte de mí estaban presentes cerca de media docena de otros académicos, marroquíes y americanos.

11. Para un breve resumen de la política regional en Aceh hasta 1953, véase E. Morris, «Social Revolution and the Islamic Vision», en A. Kahin (edición a cargo de), *Regional Dynamics of the Indonesian Revolution: Unity from Diversity*, Honolulu, 1985, págs. 82-110. Sobre la guerra colonial, véanse P. van't Veer, *De Atjeh-oorlog*, Amsterdam, 1969; C. Snouck-Hurgronje, *The Achenese*, 2 vols., Leiden, 1906, y J. Siegel, *The Rope of God*, Berkeley y Los Angeles, 1969, que también analiza los procesos de las décadas de los años cincuenta y sesenta (en relación a este último, véase también B. Dahm, *History of Indonesia in the Twentieth Century*, Londres, 1971, págs. 167-168). Sobre los acontecimientos que tuvieron lugar durante la revolución, véase A. Reid, *The Blood of the People*, Oxford, 1979, especialmente capítulos 2, 4 y 7. Las revueltas de los noventa parecen una mezcla confusa de narcotráfico, sentimiento antijavanés y resistencia al control militar central: véase Indonesian New Service, Lanham-Seabrook, Md., informs., n. 270, 271, 272, 27 y 29 de noviembre, 1 de diciembre de 1992.

12. El plan que monté después de volver a los Estados Unidos contemplaba cuatro o cinco de estos centros de investigación en localidades prometedoras fuera de Jakarta, y en su mayor parte fuera de Java, cada una de las cuales estaría bajo la responsabilidad en periodos anuales de un estudioso occidental (americano, europeo o australiano) y de un estudioso indonesio veterano, ayudados por media docena aproximadamente de jóvenes becarios indonesios de otras regiones del archipiélago, también durante un año, para llevar a cabo investigaciones empíricas supervisadas en cada localidad. Creo que los centros al final llegaron a ser cuatro, efectivamente formados bajo la supervisión de una comisión indonesia, y durante veinte años fueron una fuerza significativa en la formación de lo que ahora ya es una impresionante comunidad de científicos sociales en Indonesia. A finales de los ochenta comenzaron a ser desmontados porque las instituciones universitarias locales se habían desarrollado lo suficiente como para poder encargarse de sus funciones. Véase mi informe, C. Geertz, «Social Science Policy in a New State: A Programme for the Stimulation of the Social Sciences in Indonesia», *Minerva* 12 (1974), 365-381.

13. C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960, part. 2; C. Geertz, «Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case», en R. N. Bellah (edición a cargo de), *Religion and Progress in Modern Asia*, Nueva York, 1966, págs. 93-108.

14. *Fiqh* es «jurisprudencia» islámica; *tafsīr* es «comentario», especialmente sobre el Corán; *usūl* es, más o menos, «principios básicos», sobre todo el *tauhid*, el de Allah; *taṣawwuf* es «aprendizaje y práctica mística».

15. En realidad, en el Corán no se menciona a Nimrod por el nombre, aunque hay varias alusiones a él en relación a sus disputas con Ibrahim, y otros comentaristas, notablemente Tabari, lo mencionan. Hay también una serie de leyendas sobre él en la literatura musulmana que incluyen el episodio del disparo de la flecha, que termina con su repentino envejecimiento después de vanagloriarse de haber matado a Dios, e inmediatamente después su muerte causada por un mosquito. Véase «Namrūd», en H. A. R. Gibb y J. H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden y Londres, 1961, págs. 437-438.

16. Edith Wharton, *In Morocco*, 1920; Londres y Nueva York, 1984, págs. 75-76,

77. No todo el mundo piensa así: a la gente de Sefrou les gusta citar (apócrifamente) al supuesto fundador de Fez, Idris I: «Dejo la ciudad de Sefrou por la villa de Fez».

17. Como visión romántica de Fez, véase T. Burckhardt, *Fez: City of Islam*, Cambridge, 1992. Sobre los recientes esfuerzos patrocinados por la UNESCO de restaurar la ciudad («Debemos reconstruir Fez. Es una ciudad universal») véase J. Martin, «Fez, Preserving a City», *Aramco World*, mayo-junio de 1993, págs. 20-27.

18. Sobre la fundación de Fez y el presunto papel de Moulay Idris I en él, véase J. Brignon y otros, *Histoire du Maroc*, París, 1967, págs. 63-64.

19. J. Waterbury, *The Commander of the Faithful*, Londres, 1970, pág. 101, donde se ofrece una lista de importantes líderes nacionalistas graduados en el colegio. Moulay Idris (fundado en 1912) fue sólo uno, aunque probablemente el más importante, de los collèges franco-musulmanes que fundara el régimen de Lyautey: otros se fundaron en Casablanca (1914), Marrakech (1914), Rabat (1921) y Meknes (1929), de los cuales quizá sólo el de Rabat, el Moulay Youssef, rivalizaba en importancia con el Moulay Idris (en 1917 había 150 estudiantes en Fez, 96 en Rabat, y aunque sin duda aumentaron las matrículas en el transcurso del Protectorado, nunca dejó de ser una pequeña élite); J. Halstead, *Rebirth of a Nation, The Origins and Rise of Moroccan Nationalism*, Cambridge, Mass., 1967, págs. 105-109. Como información estadística sobre el papel del Moulay Idris y los otros collèges, así como de sus asociaciones de alumnos, en la formación de la élite política nacional, véase R. Leveau, *Le fellah Marocain: Défenseur du trône*, París, 1976, págs. 171, 183, 184, 221-222, 186-190.

20. Extraído, como los datos de 1980, de *The Concise Columbia Encyclopedia*, 2ª ed., Nueva York, 1989, pág. 852. Actualmente (1993) hay 182 (183 tan pronto como entre Eritrea), abarcando desde San Kitts y Nevis de 260 kilómetros cuadrados hasta la Federación Rusa de 17 millones (o, si se prefieren las comparaciones demográficas, de 47.000 habitantes de San Kitts a los más de un billón de China).

21. Marruecos: sobre las guerras fronterizas con Argelia, véase *Morocco: A Country Study*, Washington, D.C., 1978, pág. 256; para una visión marroquí, A. Ouardighi, *Le Maroc de la mort de Mohammed V à la Guerre des Sables*, Rabat, s.f. Sobre las bases americanas, véanse I. W. Zartman, *Morocco: Problems of a New Power*, Nueva York, 1964, págs. 23-60; Blair, *Western Window in the Arab World*. Sobre el asunto Ben Barka, véase G. Perrault, *Notre ami le Rot*, París, 1990 (trad. cast.: *Nuestro amigo el rey*, Barcelona, Plaza & Janés, 1994), págs. 93-108. Sobre los dos golpes, *ibid.*, págs. 117-140, 151-173. Sobre la guerra del Sahara, el Polisario, etc., véanse J. Damis, *Conflict in Northwest Africa: The Western Sahara Dispute*, Stanford, 1983; T. Hodges, *Western Sahara: The Roots of a Desert War*, Westport, Conn., 1983. Indonesia: sobre la Conferencia de Bandung, véanse G. McT. Kahin, *The Asian-African Conference, Bandung, Indonesia, April 1955*, Ithaca, 1956, y J. D. Legge, *Sukarno, A Political Biography*, Nueva York, 1972, págs. 262-266. Sobre la rebelión regional, véase Harvey, *Permesta*. Sobre la crisis de Nueva Guinea Occidental, véase J. A. C. Mackie, *Konfrontasi: The Indonesia-Malaysia Dispute, 1963-66*, Londres, 1974, págs. 98-103. Sobre la «confrontación con Malaysia», *ibid.* Sobre el golpe véanse arriba las notas correspondientes del capítulo 1. Un informe general de la política exterior de Indonesia durante los años de Sukarno a cargo de un antiguo ministro de exteriores es el de Ide Anak Gde Agung, *Twenty Years Indonesian Foreign Policy, 1945-65*, La Haya, 1973. Es difícil encontrar un libro sobre el asunto de Timor que no sea polémico, pero J. Dunn, *Timor: A People Betrayed*, Auckland, 1983, proporciona una panorámica general del transcurso de los acontecimientos.

Sobre Japón, véase Y. Tsurumi, «Japanese Investments in Indonesia: Ownership, Technology Transfer and Political Conflict», en G. F. Papanek (edición a cargo de), *The Indonesian Economy*, Nueva York, 1980, págs. 295-323. Sobre las migraciones de trabajadores, T. Gerholm y Y. G. Lithman (edición a cargo de), *The New Islamic Presence*

in *Western Europe*, Londres, 1988, y L. Tahla y otros, *Maghrébins en France: Émigrés ou immigrés?*, París, 1983; sobre el petróleo, véase I. Palmer, *The Indonesian Economy Since 1965*, Londres, 1978, págs. 137-151. Sobre la revolución verde, véase L. A. Mears y S. Moeljono, «Food Policy», en A. Booth y P. McCawley, *The Indonesian Economy during the Soeharto Era*, Londres, 1981, págs. 23-61, y S. Pearson y otros, *Rice Policy in Indonesia*, Ithaca, 1991. Para una evocación de la atmósfera de la Guerra Fría durante todo este periodo, véase F. Inglis, *The Cruel Peace*, Nueva York, 1991.

## CAPÍTULO 5. DISCIPLINAS

1. *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Nueva York, 1969, pág. 378. *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, vol. I, Oxford, 1971, págs. 415-417. Sobre el papel del significado punitivo y pedagógico de «disciplina» que persiste en gran parte de la obra de Michel Foucault, véase especialmente su *Discipline and Punish*, Nueva York, 1978 (trad. cast. de Aurelio Garzón: Vigilar y castigar, 18ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1994).

2. Para una discusión informal de algunos de los temas discutidos en este capítulo, véase Richard Handler, «An Interview with Clifford Geertz», *Current Anthropology* 32 (1991), 603-613.

3. T. Parsons, «The Prospects of Sociological Theory», en *Essays in Sociological Theory*, ed. rev., Glencoe, Ill., 1954, págs. 348-369; la cita es de la página 349.

4. Los principales animadores fueron el sociólogo (y primer presidente del departamento) Talcott Parsons (nacido en 1902), el psicólogo social Gordon Allport (nacido en 1897), el psicólogo clínico Henry A. Murray (nacido en 1893), el antropólogo Clyde Kluckhohn (nacido en 1905) y el sociólogo Samuel Stouffer (nacido en 1900). Yo fui admitido al departamento (así como también la que entonces era mi esposa Hildred Geertz) en 1950 y me doctoré (ella también) en 1956. También impartí clases allí durante un año (1956-1957) después de volver del trabajo de campo.

5. T. Parsons y otros, «Toward a Common Language for the Areas of the Social Sciences», memorándum sin publicar. El programa general del departamento fue posteriormente expuesto de manera más extensa en T. Parsons y E. Shils (edición a cargo de), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., 1951. Los departamentos existentes de antropología y psicología continuaron existiendo, el de sociología fue totalmente absorbido dentro del nuevo departamento.

6. El centro no era propiamente parte del departamento, pero en aquel momento estaba controlado por él y en realidad era identificado con él.

7. Aquí y a través de este capítulo hago uso del «yo» cuando en realidad la mayoría de las veces debería usar «nosotros» pues la implicación de mi entonces esposa, Hildred Geertz, en todo ello fue prácticamente idéntica a la mía propia. Sin embargo, puesto que no quiero endosarle mis visiones, percepciones y actitudes y escribir en su nombre, me he atendido a la primera persona del singular la mayor parte del tiempo, únicamente recurriendo al «nosotros» cuando es inevitable y no se plantea la posibilidad de apropiarse de la voz de otras personas implicadas. Esto dificulta bastante la «construcción textual», que no estoy seguro de haber solventado satisfactoriamente. Es suficiente con decir que nunca estuve solo, emocional o intelectualmente, en nada de lo descrito, y mis deudas con Hildred Geertz no son menores por no estar explícitas.

8. Sobre el proyecto de las cinco culturas (navajo, zuni, hispana, mormona y «te-xana»), primero llamado proyecto Ramah, después proyecto Rimrock, véase E. M. Albert y E. Z. Vogt (edición a cargo de), *The People of Rimrock*, Cambridge, Mass., 1966. Mi propia contribución fue un estudio no publicado, «Death, Drought, and Alcoholism

in Five Southwestern Cultures», en el archivo de la biblioteca del Peabody Museum, en la Universidad de Harvard.

9. Los miembros del equipo eran Alice Dewey (antropóloga), Donald Fagg (sociólogo), Clifford Geertz (antropólogo), Hildred Geertz (antropóloga), Robert Jay (antropólogo), John Rodriguez (psicólogo social), Edward Ryan (antropólogo), Thomas Plaut (psicólogo clínico) y Lea Williams (historiadora). En realidad solamente Dewey, Fagg, Clifford y Hildred Geertz, Jay y Ryan hicieron trabajo de campo. Douglas Oliver, el profesor del departamento de antropología que originalmente planificó y organizó el proyecto, salió del mismo antes de que partiéramos para el campo; fue sustituido por Rufus Hendon, un lingüista de Yale. La fundación Ford proporcionó los fondos para el proyecto.

10. Gadjah (o según se leería ahora, Gajah) Mada, nombrada en honor del famoso primer ministro de Majapahit, tenía sus orígenes en la revolución, cuando Jogjakarta fue la capital de la república. Desde entonces se ha expandido y se ha mudado a un nuevo campus, pero en aquel momento todavía estaba alojada en el palacio del sultán, y era pequeña, poco organizada y con una dirección incierta.

11. Debe entenderse que aquí doy mi visión de los hechos, coloreándolos con mis sentimientos de entonces, ahora recuperados más o menos con calma, pero inalterados. Otros miembros del grupo tal vez darían otras visiones de lo ocurrido.

12. Los profesores del lado indonesio fueron Djojodigoeño, un estudiante de derecho consuetudinario, Iso Reksohadipradja, un economista agrónomo, y Prihoetomo, un lingüista. A pesar de las tensiones descritas en el texto, en los últimos años mantuve unas relaciones verdaderamente cálidas y de cooperación con el profesor Djojodigoeño y el profesor Iso Reksohadipradja fue durante todo el tiempo, incluso en los momentos más difíciles, personalmente considerado y solícito. El profesor Prihoetomo estuvo enfermo y no tuvo un papel muy importante.

13. Véanse J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass., 1989; J. Clifford y G. Marcus (edición a cargo de), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, 1986 (trad. cast. de José Luis Moreno Ruiz: *Retóricas de la antropología*, Gijón, Júcar, 1991); G. Marcus y M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, 1986, y C. Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, 1988 (trad. cast. de Alberto Cardín: *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989).

14. Para una historia de las ideas francamente *whiggish* de la evolución del pensamiento antropológico a lo largo de los últimos treinta años, en cierto sentido paralela, aunque más estándar, al abordaje episódico y vivencial de las «comunidades disciplinarias» adoptado aquí, véase S. Ortner, «Theory in Anthropology since the Sixties», *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984), 126-166.

15. E. Shils, «On the Comparative Study of the New States», en C. Geertz (edición a cargo de), *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Nueva York, 1963, pág. 8.

16. Aparte de mí, el núcleo de la comisión estaba formado por E. Shils (sociología; India); D. Apter (ciencias políticas; Ghana y Uganda), L. A. Fallers (antropología; Uganda y Turquía), M. Marriott (antropología; India), M. Janowitz (sociología; estudio comparativo del ejército); L. Binder (ciencias políticas; Pakistán, Irán y Egipto), M. Nash (antropología; Guatemala, Borneo y Malasia), H. Johnson (economía; comercio exterior y desarrollo), C. A. Anderson (educación; educación comparativa), M. Rheinstein (leyes; derecho comparado); R. LeVine (antropología; Nigeria, Kenia), A. Zolberg (ciencias políticas; Costa de Ivory). Excepto yo, todas estas personas continuaban como miembros a tiempo completo de sus respectivos departamentos. Aunque oficialmente

yo era un miembro del departamento de antropología, estuve libre durante los primeros cinco años para dedicar todas mis energías a la comisión, de la que llegué a ser, después de un tiempo, primer secretario ejecutivo y después presidente. Para una descripción general de los trabajos de la comisión, véase el prefacio de Apter en *Old Societies and New States*.

17. Prácticamente todos los miembros del departamento de antropología tomaban parte en estas discusiones, que se mantendrían sobre una base regular y formal durante varios años. Mis interacciones quizá fueron más intensas y continuas con Lloyd Fallers y David Schneider, los cuales habían venido, más o menos por coincidencia, a Chicago desde Berkeley al mismo tiempo que yo; con Milton Singer, un filósofo discípulo de Robert Redfield que se tornó antropólogo del sur de Asia; y después con Victor Turner, que se trasladó a Chicago desde Cornell. Todo esto se hizo bajo la supervisión de un cuerpo de profesores veteranos muy benevolente, sobre todo Fred Eggan, Sol Tax, Robert Braidwood y Norman McQuown, quienes debieron preguntarse más de una vez qué era lo que habían dejado echar a perder, e incluía de manera prominente a McKim Marriott, Manning Nash, Robert McC. Adams, Clark Howell y posteriormente a Melfor Spiro y Nur Yallman. Considerando todo, fue el ambiente académico más beneficioso y cooperativo, así como más estimulante, en el que haya trabajado nunca; pues los estudiantes también parecían extraordinariamente ilusionados. Sobre el movimiento «hermenéutico» o «interpretativo» en las ciencias humanas de manera general, véanse P. Rabinow y W. M. Sullivan (edición a cargo de), *Interpretative Social Sciences*, Berkeley, 1979, y P. Rabinow y W. M. Sullivan (edición a cargo de), *Interpretative Social Science: A Second Look*, Berkeley, 1987; sobre su dimensión antropológica, J. L. Dolgin, D. S. Kemnitzer y D. M. Schneider (edición a cargo de), *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, Nueva York, 1977; véase también M. Singer, «Semiotic Anthropology: A Memoir», en *Encyclopedia of Language and Linguistics*, Edimburgo, 1994. Probablemente la exposición más accesible de mis propias posiciones sea C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York, 1973 (trad. cast. de Alberto L. Brixio: *Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988), especialmente el capítulo 1, sobre la «descripción densa» y el último, sobre la lucha de gallos balinesa. Véase también «Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought», en C. Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nueva York, 1983 (trad. cast. de Alberto López Bargados: *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994).

18. La reunión se llamaba Conferencia sobre Nuevas Perspectivas en Antropología Social y estaba organizada por los profesores Max Gluckman de la Universidad de Manchester y Fred Eggan de la Universidad de Chicago. Los resultados se publicaron en cuatro volúmenes, cuya edición corrió a cargo de M. Banton, *The Relevance of Models for Social Anthropology, Political Systems and the Distribution of Power, Anthropological Approaches to the Study of Religion, y The Social Anthropology of Complex Societies*, Nueva York, 1966.

19. Para una lista de las principales obras que surgieron del proyecto, véase la nota n. 5 del capítulo 1. Los investigadores doctorales fueron Lawrence Rosen, quien estuvo en el campo entre 1966 y 1967 y trabajó básicamente sobre la organización social y el sistema legal local; Paul Rabinow, quien estuvo en el campo entre 1968 y 1969 y estudió una villa a pocas millas de la ciudad en la que yo había trabajado un poco antes, y Thomas Dichter, quien estuvo en el campo entre 1969 y 1971 y trabajó principalmente sobre el sistema escolar. Un fotógrafo profesional, Paul Hyman, pasó algunas semanas con nosotros en 1969. El calendario de todo esto no se cumplió totalmente conforme a lo previsto; hubo unos pocos huecos durante los cuales ninguno de nosotros estuvo allí y algunos periodos en los cuales nosotros (mi mujer y yo) y los estudiantes estábamos allí juntos por un periodo razonablemente largo. Rosen y yo volvi-

mos a la ciudad en varias ocasiones desde entonces, en mi caso en 1972, 1976 y 1986, en el suyo en 1969, 1978 y 1991. Dale Eickelman, también entonces estudiante en Chicago, estudió otra ciudad del Marruecos central, Boujad, que a grandes rasgos era semejante a Sefrou y mantuvo una relación intelectual y académica aunque no formal con nuestro proyecto. Véanse D. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, 1976, y D. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton, 1986. Mi investigación y la de mi esposa estaban fundamentalmente financiadas por una beca para investigadores profesionales de National Institutes of Mental Health; los estudiantes también tenían apoyo financiero del NIMH y otras becas. Rosen y Rabinow escribieron parte de su obra en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, después de que me trasladara allí en 1970.

20. P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, 1977. Mis comentarios sobre este tipo de trabajo se encuentran en el capítulo 4, «I-Witnessing: Malinowski's Children», en C. Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, 1988 (trad. cast. de Alberto Cardín: *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989).

21. A. Flexner, *Universities: American, English, German*, Oxford, 1930, págs. 213-214; citado en B. M. Stern, «A History of the Institute for Advanced Study, 1930-1950», 2 vols., no publicado, 1964. El ágil relato de Stern sobre las competiciones personales, las luchas por fondos y las vicisitudes institucionales, todas ellas graves, de los primeros veinte años del Instituto, fue un estudio encargado por su tercer director, J. Robert Oppenheimer. Sin embargo, cuando el estudio apareció, Oppenheimer decidió no permitir su publicación, aparentemente porque muchas de las personas de las que trataba el estudio todavía estaban vivas pero probablemente porque al cuerpo de profesores y a los financiadores del Instituto no les atraía demasiado la idea de contar la verdad en un lugar público, como suele ocurrir con este tipo de grupos. Desde entonces el estudio tiene una existencia semisubterránea, por no decir clandestina.

Sobre las referencias de Flexner al Collège de France, *ibíd.*, pág. 93: «[El Instituto debería practicar una política] análoga a la del Collège de France, o sea, sacando provecho de las sorpresas creando de vez en cuando un puesto para un nuevo tema o para una persona inesperada. Igualmente, puesto que el Instituto no tiene compromisos con temas ni con títulos académicos... los puestos que ya han servido para un propósito pueden ser dejados vacantes. En este sentido, la influencia estimulante del Collège de France ha sido de incalculable valor. Ha sido pionero en todas las direcciones...».

Sobre All Souls, véase *ibíd.*, pág. 90: «En el transcurso del tiempo, se puede concebir y ejecutar los edificios para facilitar [de forma libre y no formalizada] la intercomunicación... Pienso en la evolución que a lo largo de siglos ha tenido lugar en All Souls College, Oxford, donde, como en el Instituto propuesto, no hay estudiantes de licenciatura y donde los estudiantes de posgraduación e investigadores becados viven bajo condiciones ideales, ya sea para su trabajo individual o para la colaboración y cooperación. Nadie planeó todo esto. Evolucionó así porque se dejó a los estudiantes libres para que hicieran su propio camino... Si el espíritu de aprendizaje anima el Instituto... los hombres hablarán y trabajarán juntos, porque ellos viven juntos, comparten el tiempo de ocio, se encuentran en el mismo nivel social humano y tienen un único objetivo». Aunque en su origen el Instituto fue diseñado para conceder títulos de doctorado, se abandonó rápidamente este objetivo en favor de un programa enteramente posdoctoral y quedó desligado de cualquier propósito de otorgar títulos académicos.

Otra historia del Instituto, casi enteramente confinada a las ciencias y principalmente preocupada con el contenido del trabajo hecho allí, es la de Ed Regis, *Who Got Einstein's Office? Eccentricity and Genius at the Institute for Advanced Study*, Reading,

Mass., 1987; véase A. Borel, «The School of Mathematics at the Institute for Advanced Study», en *A Century of Mathematics in America*, Providence, 1989, tercera parte, págs. 119-147.

22. Stern, «History of the Institute», pág. 219. Frankfurter continuaba: «No sé con qué derecho puedes esperar que aquí se dé una combinación mayor de desinterés [sic] y capacidad que, por ejemplo, en la Facultad de Derecho de Harvard o, pongamos, que la que ahora se puede encontrar en el Tribunal Supremo... Te aseguro que no se puede dirigir ninguna de estas instituciones con el supuesto de que son el paraíso. En ambas la interacción personal desempeña un papel importante; en ambas la susceptibilidad personal no ha estado ausente debido a las diferencias personales».

23. La carta de Einstein aparece citada en L. Y. Jones, Jr., «Bad Days on Mount Olympus: The Big Shoot-out at the Institute for Advanced Study», *Atlantic Monthly*, abril de 1974, págs. 27-53, en la pág. 39.

24. I. L. Horowitz, «Trouble in Paradise: The Institute for Advanced Study», *Change* 5 (1979), 44-49; «Trouble in Paradise», *The Economist*, 7 de junio de 1975, págs. 40-43; «Ivory Tower Tempest», *Time*, 19 de marzo de 1973, pág. 48; «Thunderbolts on Olympus», *Newsweek*, 19 marzo de 1973, pág. 60; W. K. Stuckley, «The Garden of the Lonely Wise: A Profile of the Institute for Advanced Studies», *Science Digest*, febrero de 1975, págs. 28-37; «In the Groves Where Einstein Toiled: Scholars Battle, and the Dialog Isn't Socratic», *National Observer*, 17 de marzo de 1973; J. Conway, «Infighting in the Ivory Tower: The Institute for Advanced Studies is an academic paradise. So why can't its faculty seem to get along?» (éste presentaba un dibujo de unos hombres calvos con barba y bigotes pegándose en la cabeza con unos libros), *Parade/The Philadelphia Inquirer*, 5 de mayo de 1974, págs. 20-26; D. Shapley, «Institute for Advanced Study: Einstein Is a Hard Act to Follow», *Science*, 179 (1973), 1.209-1.211; Jones, «Bad Days on Mount Olympus». Otros artículos incluyen W. Chapman, «The Battle of Princeton, 1973», *Washington Post*, 11 de marzo de 1973; una serie particularmente tendenciosa de reportajes de I. Shenker en el *New York Times* en la primavera de 1973; T. Parsons, «Robert Bellah and the Princeton Institute for Advanced Study», *Commonweal*, abril de 1973, y Regis, *Who Got Einstein's Office?*, cuyo primer capítulo se titula «The Platonic Heaven». El último capítulo, sin embargo, introduce una nota algo diferente: «Babes in Toyland». De todos estos comentarios, el de Jones es el más completo e informativo. El de Horowitz es el que más reflexiona sobre la naturaleza de las ciencias sociales y su papel en el Instituto. Los de Shapley, Parsons y Regis también son útiles.

25. Hirschman se jubiló en 1985, pero permanece en activo. Como ya se ha señalado, un intento de la escuela en 1990-1991 de nombrar otro profesor, en un campo diferente a los ya existentes se frustró por un escándalo similar al caso Bellah. Los becarios, todos ellos posdoctorales, los selecciona el cuerpo de profesores permanente de entre todas las solicitudes existentes. La mayoría (en la escuela de ciencias sociales, prácticamente todos) vienen por un año, aunque hay algunos que vienen para varios años y otros por periodos de seis meses. Los admitidos tienen varios tipos de financiación —con fondos del Instituto, con becas de fuera, o con sus propios recursos. Sobre la percepción de las cosas de los otros miembros del profesorado de ciencias sociales, véanse, entre otros, A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, 1977; J. Scott, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, 1988, y M. Walzer, *Spheres of Justice*, Nueva York, 1983.

26. Algunas de las exposiciones más características de todos estos temas son J. Clifford, «On Ethnographic Authority». *Representations* (1983), 118-146; J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass., 1988; J. Clifford y G. Marcus (edición a cargo de), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, 1986 (trad. cast. de José Luis Moreno Ruiz:

*Retóricas de la antropología*, Gijón, Júcar, 1991); G. Marcus y M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, 1986; D. Hymes (edición a cargo de), *Reinventing Anthropology*, Nueva York, 1969; Talal Asad (edición a cargo de), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Nueva York, 1973; J. Boon, *Other Tribes, Other Scribes; Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*, Cambridge, 1982; J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, 1983; R. Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, 1989; M. Manganaro (edición a cargo de), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*, Princeton, 1990; R. G. Fox (edición a cargo de), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, 1991; R. Borofsky (edición a cargo de), *Assessing Cultural Anthropology*, Honolulu, 1994. Mi opinión sobre algunos de estos temas se encuentra en C. Geertz, *Works and Lives*; C. Geertz, «The Uses of Diversity», *Tanner Lectures*, vol. 7, Salt Lake City, 1986, págs. 253-275 (trad. cast.: «Los usos de la diversidad», en *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1966, págs. 67-92); C. Geertz, «Local Knowledge and Its Limits»: Some Obiter Dicta», *Yale Journal of Criticism* 5 (1992), 129-135, y, por supuesto, en las reflexiones sobre mí mismo en medio de todo este rehacer, reinventar y recuperar durante todo el transcurso del presente trabajo.

27. Véanse algunas reflexiones más detalladas sobre estas cuestiones con ejemplos en C. Geertz, «Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Field Work», *Antioch Review* 27 (1968), 134-159.

28. Para estos datos, véase Borofsky, *Assessing*, pág. 13. Como todo en esta discusión, la fusión tácita de «antropología» y «antropología cultural» (o social) distorsiona un poco la escena. Pero como la antropología cultural ha sido sin duda el componente que más intensa y rápidamente ha crecido, separarlos sólo contribuiría a dramatizar el contraste.

29. T. Roethke, «The Waking», en *Words for the Wind: Collected Verse of Theodore Roethke*, Nueva York, 1958, pág. 124. De lo que él hablaba era, por supuesto, del amor.

## CAPÍTULO 6. MODERNIDADES

1. Sobre la aparición de la palabra «moderno», en inglés, véase la nota de la historia de la palabra en dicha entrada en *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 3ª ed., Boston, 1992, pág. 1.161. Por descontado, son extremadamente numerosas las reflexiones modernas sobre lo moderno: para el campo de la filosofía véase el reciente C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., 1989 (trad. cast. en preparación, Barcelona, Paidós); para la psicología, L. Sass, *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Art, Literature and Thought*, Nueva York, 1992; para la antropología, M. Manganaro (edición a cargo de), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*, Princeton, 1990.

2. Sukarno, *Surat-surat dari Endeh*, en K. Goenadi y H. M. Nasution (edición a cargo de), *Di Bendera Revolusi*, Jakarta, 1959, pág. 340 (para los especialistas en Indonesia, el término utilizado era *keiptodatean*). W. D. Swearingen, *Moroccan Mirages: Agrarian Dreams and Deceptions, 1912-1986*, Princeton, 1987, pág. 151. Por supuesto, en ambos países el uso de la fórmula de la «modernización» no se restringe al periodo posterior a la Independencia, sino que fue uno de los principales temas de los apologetas liberales del colonialismo tardío. Para el caso indonesio, véase J. S. Furniwall, *Netherlands India*, Cambridge, 1994, especialmente capítulos 7-13; para Marruecos, A. Ayache, *Le Maroc*, París, 1956, especialmente partes 2-4.

3. D. Wilhelm, *Emerging Indonesia*, Londres, 1980. J. Hureau, *Le Maroc aujourd'hui*, 3ª ed., París, 1974.

4. Rey Hasán II de Marruecos, *The Challenge*, Londres, 1978; publicado originalmente como *Le Défi*, París, 1977. Los epígrafes son del Corán («Aquel que se consagra a Dios será encaminado por la senda correcta. Comprometeos todos juntos en un pacto con Dios; no os dividáis») y de Maquiavelo (*On Livy*), «si conspirar contra un príncipe es una aventura dudosa, peligrosa y disparatada, conspirar contra dos príncipes es fútil y demencial».

5. Suharto, *Soeharto: My Thought, Words, and Deeds*, Jakarta, 1989, pág. 4, publicado originalmente como Soeharto: *Pikiran, Ucapan, dan Tindakan Saya*, Jakarta, 1989; citado (aunque con la numeración de página incorrecta) en M. R. J. Vatikiotis, *Indonesian Politics under Suharto: Order, Development and Pressure for Change*, Londres, 1993, pág. 9.

6. Véase C. Geertz, «After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States», en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973, págs. 234-254, especialmente 240-241. He analizado algunos de los efectos de esta tensión en relación con el Festival Indonesio de Artes, celebrado en los Estados Unidos en 1990-1991, en «The Year of Living Culturally», *New Republic*, 21 de octubre de 1991.

7. El ingreso per cápita estimado para Indonesia era un poco superior a los 600 dólares, sobre un PIB de 94 millones en 1989; el ingreso per cápita de Marruecos está un poco por debajo de los 1.000 dólares sobre un PIB de 22 millones. El crecimiento real del PIB de Marruecos en el período 1985-1989 fue en torno al 5 %, igual que el de Indonesia. Banco Mundial, *Trends in Developing Economies*, Washington D.C., 1991, págs 278-284, 372-377. Más recientemente se ha incrementado el crecimiento de Indonesia, pero el ingreso per cápita todavía está en torno a los 600 dólares, aproximadamente similar al de Egipto. «Wealth in Its Grasp: A Survey of Indonesia», *The Economist*, 17 de abril de 1993, pág. 3. Indonesia es el cuarto país más grande del mundo en términos de población, lugar al que ha pasado desde el quinto puesto debido a la disolución de la URSS; Marruecos está (aproximadamente) en el puesto treinta y cinco. *World Development Report*, 1992, Nueva York, 1992, tabla 1.

8. Parte de lo que sigue ya ha aparecido en forma diferente en C. Geertz, «"Popular Art" and the Javanese Tradition», *Indonesia*, octubre de 1990, págs. 77-94; y «*Toutes Directions: Reading the Signs in an Urban Sprawl*», *International Journal of Middle Eastern Studies* 21 (1989), 321-335.

9. Sobre los diferentes tipos de escuelas religiosas en Indonesia, véase C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960, parte 2, y «Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case», en R. N. Bellah (edición a cargo de), *Religion and Progress in Modern Asia*, Nueva York, 1966, págs. 93-108. Véanse también M. Junus, *Sedjarab Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta, 1960, y K. D. Steenbrink, «Pesantren, Madrasah, Sekolah, recent ontwikkelingen in indonische islamonderricht», tesis, Universidad Católica de Nimega, Holanda, 1974. En los últimos años las reformas en el sistema de *pesantren* han hecho que algunos *pesantren* se aproximen al modelo de la *madrasah* (véase *Direktori Pesantren*, I, P3M, Jakarta, 1985); también ha habido cierta introducción de elementos de enseñanza religiosa bastante elementales (y bastante oficializados) en las escuelas del Estado.

10. Sobre el «escrituralismo» como una denominación para el islam reformista, véase C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, 1968 (trad. cast. de Alberto López Bargados: *Observando el islam*, Barcelona, Paidós, 1994), cap. 3. Con el revigoramiento del islam político la cuestión de cómo llamar a los varios tipos de movimientos religioso-ideológicos que han surgido —«fundamentalismo», «integrismo», «tradicionalismo», «extremismo», «radicalismo», «salafismo», «jomeinismo», «literalismo», «islamismo», etc.— se ha convertido en una cuestión caliente. Ningún término general será globalmente adecuado, dada la diversidad de

orientaciones, pero a mí todavía me parece que el «escrituralismo» es a la vez más descriptivo de la dirección general de los acontecimientos y menos comprometedor que los restantes. Para un análisis interesante de este problema que se decanta, de manera razonada, por el término «islamismo», véase F. Burgat y W. Dowell, *The Islamic Movement in North Africa*, Austin, 1993, págs. 8-41.

11. Sobre la arquitectura marroquí y la planta urbana en general, y específicamente sobre el impacto que sobre ella tuvo la planificación francesa, véanse G. Wright, *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*, Chicago, 1991, cap. 3; P. Rabinow, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, Cambridge, Mass., 1989, cap. 9.

12. Sobre la noción de *citadinité* véase M. Naciri, «Regards sur l'évolution de la *citadinité* au Maroc», en *Symposium franco-britannique sur La ville arabo-musulmane*, Londres, 1984, págs. 37-59, a cuyo trabajo debo tanto. Véase también M. Naciri, «Les politiques urbaines: Instruments de pouvoir ou outils de développement?», en J. Métal y G. Mutin (edición a cargo de), *Études sur le monde arabe*, n. 1, Lyon, págs. 13-42; M. Naciri, «Politique urbaine et "politiques" de l'habitat au Maroc: Incertitudes d'une stratégie», *ibíd.*, págs. 71-98; M. Naciri y M. Ameur, «L'urbanisation clandestine au Maroc: Un champ d'action pour les classes moyennes», *Revue Tiers Monde* 26 (1985), 80-92.

13. Varias visiones desde diferentes disciplinas son: J. L. Abu-Lughod, «The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance», *International Journal of Middle East Studies* 19 (1987), 155-176; J. Bisson y J. F. Troin (edición a cargo de), *Présent et avenir des médinas (de Marrakech à Alep)*, Tours, 1982; A. Bouhdiba y D. Chevallier (edición a cargo de), *Le ville arabe dans L'Islam*, París, 1982; K. Brown, «The Uses of a Concept: "The Muslim City"», en P. Solé y otros, *Middle Eastern Cities in Comparative Perspective*, Londres, 1986, págs. 60-68; D. Eickelman, «Is There an Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town», *International Journal of Middle East Studies* 5 (1974), 274-294; B. S. Hakim, *Arabic-Islamic Cities*, Londres, 1986; R. Holod (edición a cargo de), *Toward an Architecture in the Spirit of Islam*, Filadelfia, 1978; A. Hourani y S. M. Stern (edición a cargo de), *The Islamic City*, Filadelfia, 1970; A. Y. Saqqaf (edición a cargo de), *The Middle East City Ancient Traditions Confront a Modern World*, Nueva York, 1987; R. B. Serjeant (edición a cargo de), *The Islamic City*, París, 1980; L. C. Brown (edición a cargo de), *From Madina to Metropolis*, Princeton, 1973; I. Lapidus (edición a cargo de), *Middle Eastern Cities, Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism: A Symposium*, Berkeley, 1969, especialmente parte 2. Para un tratamiento histórico, véase I. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1967.

14. Véase, como crítica al orientalismo, E. Said, *Orientalism*, Nueva York, 1978.

15. Sobre la composición estructural de las ciudades marroquíes, véanse, entre otros, M. Naciri, «Salé: Étude de géographie urbaine», *Revue de Géographie du Maroc* 3-4 (1963), 13-82; J. Abu-Lughod, *Rabat: Urban Apartheid in Morocco*, Princeton, 1980; K. Brown, *The People of Salé: Tradition and Change in a Moroccan City, 1820-1930*, Cambridge, Mass., 1976; D. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, 1976; J. Berque, «Médinas, villesneuves et bidonvilles» *Le Cahiers de Tunisie*, 21-22, págs. 5-42, y R. LeTourneau, *Fès avant le protectorat: Étude économique et sociale d'une ville de l'occident musulman*, Casablanca, 1949. Sobre Sefrou, véase L. Rosen, «Social Identity and Points of Attachment: Approaches to Social Organization», en C. Geertz, H. Geertz y L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge, 1979, págs. 19-122; H. Chafai, «Naissance et développement d'une municipalité marocaine sous le Protectorat Français: Sefrou, 1912-1956», tesis, Universidad de París-I, 1985. M. Yakhlef, «Tataw-

wur adāwat al-siyāsāt al-mḥalliyya bi madīna Ṣufrū, awākhir al-qarn 19-1956», tesis, Facultad de Letras, Universidad Muhammad al-Khamis, Rabat, 1986. El autor de este último estudio, Muhammad Yakhlef, fue el líder del Partido Socialista de Sefrou y responsable del consistorio municipal durante el periodo 1976-1983. Nacido en un área rural arabófona a unos doce kilómetros de la ciudad, se trasladó a la ciudad en los setenta y se convirtió en maestro de escuela. No lo conocí la primera vez que estuve en Sefrou. (Cuando él estaba en el ayuntamiento me escribió a Princeton pidiéndome una copia del libro que yo y mis colegas habíamos escrito sobre la ciudad, *Meaning and Order*, e hizo que su mujer, una profesora de inglés en una escuela de Sefrou, se lo tradujera.) Pero fue de inestimable ayuda durante mi investigación de todo el asunto descrito aquí, no sólo por la información que me proporcionó sino porque, siendo extremadamente respetado, incluso por los que le habían deseado lo peor cuando estaba en el poder, me presentó personas bien informadas de ambos lados de la divisoria política. Después de la derrota socialista se mudó a Fez por propia seguridad y para poder acabar su doctorado en Historia en la Universidad Muhammad V de Rabat, al tiempo que daba clases en la Universidad Estatal de Fez. Por supuesto, él no es en absoluto responsable de mis descripciones e interpretaciones, algunas de las cuales a buen seguro contestaría, pero, como en el caso de Muhammad Yazid en Pare, quien sin duda también contestaría algunas de mis conclusiones, yo aprendí muchísimo de él sobre cómo es una sociedad para alguien para quien ésta no es (o no solamente) un objeto de estudio, sino un objeto de esperanzas e incertidumbres.

16. R. Wollheim, *Painting as Art*, Princeton, 1987. El término de Wollheim es por supuesto una reelaboración para las artes visuales de la concepción de Wittgenstein de «ver como» del hacer-sentido en general. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Nueva York, 1953, págs. 193 y sigs.

17. Para un examen exploratorio del papel del ornamento en el islam y en el arte islámico (y en el arte en general), véase O. Grabar, *The Meditation of Ornament*, Princeton, 1992.

18. Para una descripción de los viejos bazares de la ciudad en Sefrou, véase C. Geertz, «Suq: The Bazaar Economy in Sefrou», en C. Geertz, H. Geertz y L. Rosen, *Meaning and Order*, págs. 123-313.

19. Sobre el «deterioro y la supervivencia de los notables» durante la Independencia y en el inmediato periodo post-Independencia en Marruecos, véase R. Leveau, *Le fellah marocain, défenseur du trône*, París, 1976, especialmente parte 1. Para la élite de Sefrou durante el periodo colonial, véanse Yakhlef, «Taṭawwur adwāt al-siyāsāt al-mḥalliyya bi madīna Ṣufrū, awākhir al-qarn 19-1956», y Chafai, «Naissance et développement d'une municipalité marocaine sous le Protectorat Français».

20. «Pour un salon du bâtiment de l'urbanisme et de l'architecture», *Le Matin du Sahara*, 1 marzo de 1986 (traducción mía). Esto no es una transcripción del discurso del rey, pues no pude conseguirla, sino un comentario del periodista (más o menos oficial teniendo en cuenta el tipo de fuente de que se trata) del mismo en relación con una exhibición arquitectónica en Casablanca que siguió a aquél. Así, mi propio resumen es una paráfrasis de una paráfrasis, complementada con comentarios de informantes de Sefrou que oyeron, cosa que yo no hice, el discurso original.

21. *Ibid.* La tendencia de algunos líderes políticos del mundo islámico a priorizar la centralidad de la arquitectura y la planificación urbanas para el sostenimiento de una auténtica conciencia islámica en el mundo moderno, una conciencia que está siendo amenazada por la «afluencia repentina», «un crecimiento sin precedentes de la actividad constructora», «urbanización sin urbanismo» y «la ruralización de la vida de la ciudad», está muy generalizada; véanse, por ejemplo, Su Alteza Aga Khan, «Opening Remarks», en Holod, *Toward an Architecture*, págs. vii-ix, y Hasán Bin Talal, Príncipe

de Jordania, «Introducción», en Saqqaf, *The Middle East City*, págs. ix-xiii, de los cuales tomamos las anteriores citas. En cuanto a Hasán II y su crítica a Sefrou como un sitio vulgar y ostentoso quizá tiene algo de falsedad, como sugiere el siguiente artículo de *The Economist* (14 de abril de 1990) titulado «La pasión por los palacios»:

El nuevo palacio del rey Hasán II en Agadir fue inaugurado el pasado 3 de marzo. Está decorado con madera de cedro tallada, hilos de oro, mármoles y mosaicos. Una estancia contiene una araña de luces de 11 toneladas de cristal veneciano. Dentro de las extensiones del palacio hay tres campos de golf (uno sólo tiene nueve hoyos): el rey es un entusiasta del golf. Se estima que el coste de la mole real cuesta trescientos sesenta millones de dólares. Es su décimo palacio.

«El gobierno», dijo el rey en su primer discurso desde el palacio de Agadir, «debe reducir todo gasto.» Avisó a sus compatriotas marroquíes que vendrían tiempos difíciles. En el país había aumentado el déficit tanto comercial como presupuestario. Además, es necesario pagar el onceavo palacio del rey en el oasis sahariano de Tafilalt, la tierra ancestral de la dinastía alauita. Está planeado que su duodécimo palacio se construya en Nador, en la costa mediterránea. Aparte del de Agadir, tiene palacios en Rabat (tres), Meknes, Fez, Marrakech, Casablanca, Tánger e Ifrane.

¿Por qué tantos? Los oficiales suelen decir que el rey gobierna Marruecos «desde la silla del caballo». El rey Hasán, un tipo de monarca que ya se extinguió en Europa, quiere que le vean gobernando en todas las partes de su reino. El séquito del rey es de varios cientos. Se necesitan palacios para acomodarlos a todos.

A pocos marroquíes les importa todo esto. Muchos dicen que están felices de otorgar la indulgencia a un hombre que no sólo es el rey, sino también el «Príncipe de los Creyentes». Sólo los fundamentalistas islámicos se han opuesto claramente. Hace algunos años, el jeque Abdesalam Yassine, líder del partido clandestino Al Adl wa Hihsane («Justicia y bienestar»), atacó la extravagancia del rey en una carta abierta de ciento cuatro páginas. El jeque Yassine está bajo arresto domiciliario en la ciudad de Salé. En enero su partido fue disuelto. Un mes atrás veintiuno de sus seguidores fueron encarcelados.

En Casablanca está a punto de concluirse la grandiosa mezquita de Hasán II a un coste aproximado de cuatrocientos millones de dólares. Su nave de mármol tiene espacio para veinte mil fieles. «Dicen que es la mezquita más grande del mundo», dijo recientemente Yassine, «Eso está bien. Esperemos que algún día nos permitan rezar allí.»

El chiste popular en Sefrou de la mezquita era sobre dos fieles que van allí pero no pueden entrar porque el acceso está prohibido para el pueblo. Uno de ellos dice que deberían protestar; el otro le dice: «¡No hagas eso! ¡Lo único que hará será construir otra!».

22. Para un estudio penetrante de la casa de la medina clásica (*dar*), véase Hakim, *Arabic-Islamic Cities*, págs. 95-96. Hakim, que trata principalmente de Tunicia, subraya tres «requerimientos islámicos y éticos» para tales casas: privacidad, interdependencia y *bātīn* versus *zāhir*. De este último, resalta que «uno de los valores islámicos esenciales es el énfasis en el Batin del Zahir (el aspecto externo del yo o de una cosa). Por ejemplo, se hace hincapié en el bienestar y la satisfacción y se desalienta la arrogancia. La casa con el patio y su modelo organizativo general es apropiada para la aplicación de este principio. Así, tenemos que los muros exteriores se mantienen simples y prácticamente desnudos con unas pocas aberturas. El patio como espacio central se decora —cuando el propietario se lo puede permitir— con un gran nivel de sofisticación

artística, a pesar de que únicamente es accesible y sólo lo pueden disfrutar los habitantes y ocasionalmente sus parientes y amigos cercanos». Por supuesto, hay otras explicaciones tradicionales para este modelo: el deseo, a falta de un sistema de seguridad efectivo, de esconder la riqueza de la vista predatoria y la gran importancia que se concede a la igualdad civil y religiosa.

23. Las mujeres del Marruecos rural no llevan por lo general velo; las mujeres de la ciudad, por lo menos en zonas tan tradicionales como Sefrou, suelen llevar velo después del matrimonio como un signo de su religiosidad y urbanidad. Es tentador situar las fachadas de las casas dentro de este sistema más amplio y muy sutil de «exterioridad» simbólica, pero la cuestión es bastante compleja. Sobre el «velo», en Marruecos en general, véase F. Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, ed. rev., Bloomington, Ind., 1987.

24. «Discriminación en el acceso al agua potable entre los habitantes del barrio Bni Saffar», *Al'Alam*, 15 de febrero de 1988. *Al'Alam* es el periódico del partido islámico escrituralista (partidario de la interpretación literal de la escritura sagrada) Istiqlal, el cual, después de la caída de los socialistas en Sefrou, ha reemergido de nuevo como la principal voz de la oposición local. Quiero dar las gracias al doctor Abderrahmane El Moudden por informarme de la existencia de esta carta y por ayudar a traducir la prosa ricamente elaborada en la que estaba expresada.

25. «Petition», en *The Collected Poetry of W. H. Auden*, Nueva York, 1945.

26. J. Bruner, *Acts of Meaning*, Cambridge, Mass., 1990 (trad. cast. de Juan Carlos Gómez Crespo y José Luis Linaza: *Actos de significado*, 2ª ed., Madrid, Alianza, 1994), pág. 150.

## ÍNDICE ANALÍTICO

- Aceh, 44, 84-89  
Africanus, L, 21  
Alauitas, 40, 43, 68, 159  
Almohades, 39  
Almorávides, 39  
América, americanos, 73, 76-77, 78-85, 98  
Antropología:  
– crisis de la, 102, 109-111, 131-133  
– método en, 21, 27-29, 33-35, 35-39, 51-59, 68-70, 71-72, 93, 99, 101-103, 105-113, 116-118, 118-123, 132-134, 135-136, 164-166  
«Antropología simbólica», 117  
    *Véase también* Antropología, método en  
Apter, D., 115  
Árabe, *véase* Lenguas  
Árabes, 22, 23, 44  
– *versus* beréberes, 61  
Argelia, 40, 94, 95-96, 97  
  
Bali, balinés, 15, 16, 17, 17-18, 44, 46, 72-73, 115  
Bandung, conferencia de, 98  
Bellah, R., 126-127  
Bengala, 118  
Beréber, beréberes, 22, 23, 54, 65, 155  
Berque, J., 42  
Borneo, 44, 144  
Bruner, J., 105, 106  
Bunker, E., 98  
  
Caltex, 79-80  
Cambio social, 11-12, 20-22, 25, 94-99  
Carnegie Corporation, 116  
Célebes, 44  
Centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento, 115  
Chinos, indonesios, 15, 19, 44, 45  
Ciencia:  
– conocimiento científico, 12, 108  
– social, 13, 103-106, 108, 116, 126, 128-129, 134, 135  
    *Véase también* Antropología  
  
Ciudad islámica, la, 151-154, 159, 164  
    *Véase también* Medina; Sefrou  
Colons, *véase* Francia, francés  
Collège Moulay Idris, 91-92  
Comisión para el Estudio Comparativo de las Nuevas Naciones, Universidad de Chicago, 115-117, 121  
Confrontación con Malaysia, 36, 98  
Cultura, concepto de, 51-52, 58-61, 106  
  
Departamento de Relaciones Sociales, Universidad de Harvard, 103-108  
Dulles, J. F., 78  
  
Einstein, A., 125  
Elecciones:  
– indonesias, 14-16  
– marroquíes, 157-158  
Embajador japonés, 91-93  
Emily, jerifa de Wezzan, 75  
«Epopalismo», 142  
Escrituralismo, *véase* Islam  
«Esencialismo», 142  
España, españoles, 40, 41, 43, 44  
    *Véase también* Marruecos, Protectorado  
«Espíritu local», 60-61  
Estatus, 54-58  
Etnografía, etnógrafos, *véase* Antropología, método en  
  
Fahd, rey, 90, 97  
Fez, 13, 21, 26, 40, 41, 54, 60, 75, 89-93, 159  
Filali, A., 81  
Filipinas, 44  
Flexner, A., 123-125, 178n  
Foucauld, vizconde de, 21, 167n  
Foucault, M., 101  
Francia, francés, 22-23, 41, 76, 97, 154-156  
Franco, F., 97  
Frankfurter, F., 124-125

- Frye, N., 13  
 Fundación Americano-Marroquí, 35, 40-41, 43  
 Fundación Ford, 85, 173n
- Gadjah, Mada, Universidad de Jogjakarta, 107, 108-113, 121  
 Geertz, H., 175n  
 Género, 54-58
- Harper, W. R., 114-115  
 Hasán ben Ali, 74-77  
 Hasán II, rey de Marruecos, 14, 24, 43, 83-84, 98, 141-142, 152, 159-160, 183-184n  
 Hermenéutica, *véase* Interpretación cultural  
 Hindú, hindú-budista, *véase* Índico  
 Hirschman, A., 128  
 Hofmannsthal, H., 77  
 Homans, G., 105  
 Hutchins, R., M., 114  
 Holandeses, 16, 45-46, 62, 85, 98  
*Véase también* Indias Orientales Holandesas
- Ibn Haldún, 22, 67  
 Indias Orientales Holandesas, 45-46, 62  
 Índico, indio, 44, 62, 64  
*Indigenisasi*, *véase* Islam, Indonesia  
 Indonesia, 13, 31-34, 35, 58, 93-94, 107, 118, 143-151  
 – historia de, 37-39, 44-48, 61-64  
 – revolución en, 35, 45, 47  
 – comercio en, 20, 44-45  
*Véase también* Islam, Compañía de las Indias Orientales; Java; Pare; Política; Indonesia; Suharto; Sukarno
- Instituto Aspen, 81  
 Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, 123-130, 134  
 Instituto Nacional de Salud Mental, 117  
 Interpretación cultural, 11-12, 27-29, 69-70, 117-118, 164-166  
*Véase también* Antropología, método en Islam, 14-20, 25, 40, 42, 44, 61  
 – indonesio, 61-65, 84-89, 143-151  
 – marroquí, 65-68, 75, 152-164
- Jakarta, 13, 35, 45, 108  
 – intentona de golpe en (1965), 17  
 James, H., 66
- Java, javanés, 13, 17, 18-20, 39, 44, 45-48, 60, 107, 120-121  
*Véase también* Islam; Indonesia; Lengua; Pare
- Jay, R., 18  
 Jerifes (sherifs), 66  
 Jogjakarta, 53, 107, 108-109  
 Judíos marroquíes, 22-25, 57, 66, 76, 154, 155
- Kalend, Muhammad, 144-145, 146, 149, 150  
 Kalimantan, *véase* Borneo  
 Kayssen, C., 126-128  
 Kenitra, *véase* Puerto Lyautey  
 Kennedy, R., 98  
 Kluckhohn, C., 105, 106
- Lenguas, 53-56  
 – árabe-marroquí, 24, 54-57, 170n  
 – indonesio, 53  
 – inglés, 144-150  
 – javanés, 54-57, 170n  
 Luna, aterrizaje en, 88-89  
 Lyautey, 41-42  
*Véase también* Marruecos, Protectorado de
- Madrasah, 143-145  
 Majapahit, 39  
 Malaca, 44  
 Mapa definitivo, 31  
 Marcación del género, *véase* Lenguas  
 Marcador de estatus, *véase* Lenguas  
 Marcha Verde, 36, 97, 152  
*Véase también* Sahara  
 Marrakech, 40, 60, 80-84  
 Marruecos, 13, 14, 21-22, 32-34, 35-37, 58, 93, 95-98, 120-122, 151-164  
 – historia de, 37-39, 40-43  
 – Protectorado de, 23, 41-42, 75-76, 90-91, 154  
*Véase también* Fez; Hasán II; Muhammad V; Rabat; Sefrou
- Masacres, indonesias (1965), 16-21  
 – mujeres en las, 19  
 – chinos en, 19  
 – y política islámica, 63-64, 144  
 Medina, 23-27, 153-154  
*Véase también* Ciudad Islámica; Sefrou  
 Medio Atlas, montañas, 13, 21, 24, 159

- Meknes, 40-41  
 Mellah, *véase* Judíos marroquíes  
 Minangkabau, minangkabaos, 46, 77-80  
 Mitterrand, F., 97  
 Modernidad, concepto de, 137-143  
 Modernización, teoría de, 137  
 Molucas, 44  
 Monarquía marroquí, 35, 40-41, 43, 68  
   *Véase también* Alauitas; Hasán II; Muhammad V  
 Morabitos, 40, 67  
 Moulay Idris, 91  
 Muhammad V, rey de Marruecos, 14, 43, 75, 138  
 Murray, H., 105  
 Musulmán, musulmanes, *véase* Islam
- Nacionalismo, *véase* Indonesia, revolución en; Muhammad V; Partido Nacionalista; Política; Sukarno  
 Naciones Unidas, 94, 97, 98  
 Nimrod, 88-89  
 Norte de África, 11, 13, 34, 38-39, 60, 65, 94-97  
 Noé, 88  
 Nueva Guinea Occidental, 73, 94, 98
- Objetividad, 12, 27  
 Oppenheimer, R., 125
- Padang, 77, 79, 80  
 Países, 31-37  
*Pancasila*, 48  
 Pare, 13, 14-21, 27, 28, 29, 53, 60, 63, 111, 112  
   *Véase también* Singgahan  
 Parsons, T., 104, 105  
 Partido Comunista Indonesio, 15-20  
 Partido Nacionalista Indonesio, 14-21  
 Partidos políticos islámicos:  
 - Indonesia, 14-21  
 - Marruecos, 23-24, 156  
 Percy, C., 81, 82, 83  
*Pesantren*, 87-89, 145  
 Población, 14, 22-24, 25-26, 33, 154-155  
 Política:  
 - indonesia, 15-21, 35-37, 47-49  
 - marroquí, 24, 36-37, 42-43, 48-49, 97, 152, 155-159, 163-164  
 Portugal, portugués, 40, 44, 74, 98  
 Puerto Lyautey, 75-76
- Qsar al Kebir, 74-75
- Rabat, 14, 35, 54, 60  
 Reagan, R., 80, 97  
 Religión de Java, 63  
 Revolución Verde, 15, 20, 97  
 Roethke, T., 135  
 Rothschild, G., 81
- Sahara occidental, 31, 94, 96  
 Scott, J., 128  
*Sedq*, 37, 39, 42, 43, 49  
 Sefrou, 14, 21-27, 28, 29, 54, 60, 118, 119, 152-164  
 Sesenta, los, 113-114  
 Shils, E., 115, 116  
 Sijilmasa, 40  
 Singgahan, 144, 146  
 Skelton, Red, 123  
 Soemomihardjo, 112-113  
 Sorokin, P., 105  
 Sputnik, 71  
 Stouffer, S., 105  
 Strauss, L., 125  
 Sudeste asiático, 11, 13, 33, 39, 60, 65, 98  
 Sufí, sufismo, 40, 64  
 Suharto, presidente de Indonesia, 47, 48, 98, 142  
 Sukarno, presidente de Indonesia, 15, 16, 20, 46, 47, 48, 70, 94, 98, 99, 138  
 Sukarnistas, *véase* Partido Nacionalista Indonesio  
*Suku*, 37, 39, 47, 49  
 Sulawesi, *véase* Célebes  
 Sumatra, 44, 46  
   *Véase también* Aceh; Minangkabau; Padang  
 «Sustrato primigenio», *véase* «Espíritu local»
- Tanger, 74, 75  
 Taufik Abdullah, 52  
 Timor Oriental, 31, 94, 98  
 Tokio, 92  
 Trabajo de campo, *véase* Antropología, método en
- Universidad de Cambridge:  
 - conferencia de antropología en, 119, 120

181935

190

TRAS LOS HECHOS

Universidad de Chicago, 13, 54, 114-118,  
122

*Véase también* Comisión para el Estudio Comparativo de las Nuevas Naciones

Universidad de Harvard, 13, 54, 118

*Véase también* Departamento de Relaciones Sociales

Walters, V., 84

Walzer, M., 128

Wezzan, 75, 172

Wharton, 21, 89

Wollheim, R., 154

Yazid, Muhammad, 144, 145, 146, 149,  
150

Tras los hechos  
Clifford Geertz

Supongan ustedes que un reconocido antropólogo decide contar lo que han supuesto cuarenta años de historia para dos poblaciones concretas, en este caso Pare, en Indonesia, y Sefrou, en Marruecos. Supongan también que el investigador en cuestión se encuentra, lógicamente, con un amplísimo abanico de posibilidades *narrativas*. Y supongan, finalmente, que ese mismo especialista acaba planteándose lo que de verdad hay que plantearse: cómo han cambiado, en este lapso de tiempo, no sólo sus objetos específicos de estudio, sino también la relación del intelectual con el mundo, la antropología misma e incluso su propia labor de antropólogo. Pues bien, si mezclan bien todo esto, el resultado será *Tras los hechos*: una obra absolutamente inclasificable, una memoria personal que es a la vez una reflexión retrospectiva sobre la evolución de las ciencias humanas a través de los cambios políticos, sociales y culturales de las últimas cuatro décadas. Una elegante síntesis, en suma, de la obra de uno de los más importantes antropólogos de la historia, que utiliza un ejercicio práctico para generalizar con elocuencia sobre las posibilidades interpretativas de la antropología.

Clifford Geertz es profesor de Ciencias Sociales del Institute for Advanced Study, en Princeton, y autor, entre otras obras, de *La interpretación de las culturas*, *Conocimiento local*, *El antropólogo como autor*, *Observando el Islam* y *Los usos de la diversidad*, las cuatro últimas también publicadas por Paidós.

Paidós  
Básica

ISBN 84-493-0250-1



9 788449 302503