¿POR QUÉ VIVIMOS?

Marc Augé

gedisa
editorial

Título del original francés:
Pour quoi vivons-nous?, de Marc Augé
World copyright © Librairie Arthème Fayard, 2003

Traducción: Marta Pino Moreno

Ilustración de cubierta: Alma Larroca

Primera edición: abril de 2004, Barcelona

cultura Libre

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 84-9784-025-9
Depósito legal: B. 17990-2004

Impreso por: Romanyà/Valls
Verdaguer, 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

Prólogo 9

I. Las lecciones de África 31
Idas y venidas 31
La persona 55
El mundo de hoy: la persona en crisis y la dictadura del cuerpo 63
El acontecimiento 73
La mediación 77
El rito como mediación: rito y laicidad 92

II. La inversión de perspectivas 107
Del africanismo al etnoanálisis 107
La antropología general 116
El nuevo contexto 123
La urbanización del mundo 128
Los instrumentos de análisis 131
No lugar y espacio público 131

Sedentarismo y circulación 138
De la violencia a la utopía 143
Lo lleno y lo vacío 146
Exterior e interior 149
Sistema e historia 150

III. Para una antropología de los fines 155
El auge del silencio 155
El fin de los fines 172
El porqué de la antropología 181

Prólogo

¿Por qué vivimos?

Se requiere mucha audacia o ingenuidad para plantear esta pregunta. Y aún más audacia para intentar responder a la misma, por ejemplo en el contexto de la felicidad, de lo que uno entiende por felicidad o de lo que imagina que es para los demás dicho concepto. ¿No dice la moraleja de los cuentos que la historia se acaba cuando comienza la felicidad? Cuando el príncipe se casa con la pastora, el tiempo se acelera y faltan las palabras: «Y fueron felices y comieron perdices».

Si bien no hay nada que decir o relatar sobre la felicidad, y tenemos dificultades para definirla, los textos literarios son más diversos y solemos mostrarnos mucho más prolijos cuando se trata de evocar lo que la prohíbe o la amenaza: la infelicidad en sus diversas formas, la enfermedad, la pobreza, la soledad, la muerte. La definición mínima de la felicidad es la ausencia de infelicidad, la tregua, la pausa.

En el mundo actual, aumenta día a día la distancia entre los más ricos y los más pobres. Es decir, los hombres son cada vez más desiguales ante la enfermedad, la pobreza y la muerte, y sin duda también ante la soledad, pues los pobres más pobres se ven tentados a buscar la salvación en la huida, el desarraigo, el vuelo a menudo solitario hacia las luces candentes y mortíferas del mundo desarrollado. Sin embargo, es evidente que no podemos afirmar que todos los más o menos ricos son felices y que todos los más o menos pobres son infelices, pues existe cierto componente personal en la aptitud para la felicidad o la infelicidad que elude tal determinismo. Ahora bien, cuando la miseria es demasiado grande, la cuestión de la felicidad puede parecer un lujo. Esta circunstancia no le resta legitimidad, muy al contrario, pero la sitúa en su verdadero lugar, que es el de un privilegio o una esperanza.

Prestemos atención por un instante a la imagen de la felicidad que propone o tiende a imponer la sociedad a los individuos que tienen la fortuna de vivir en la parte más desarrollada del mundo, en la llamada «sociedad de consumo». Dicha expresión contiene dos implicaciones. Sugiere que el ideal social es el consumo de todos y para todos, pero también que todo debe ser consumido, y por tanto, previamente producido, y no sólo los alimentos y todos los bienes de subsistencia inmediata, sino también la información, el ocio, la cultura, el saber, conceptos que en virtud de tal circunstancia se elevan a la categoría de «productos de consumo».

Estos productos que uno puede o debe consumir no son sin más la expresión de una definición mínima y negativa de la felicidad (no tener hambre, no estar enfermo), aunque es indudable que en las partes más desarrolladas del mundo ha mejorado la atención sanitaria, ha aumentado la longevidad y se ha reforzado la protección social; el desarrollo se acompaña también de representaciones más normativas del individuo y de lo que debería permitirle alcanzar la plenitud.

El individuo es libre de consumir lo que quiera, pero una parte de su elección se limita a la gama de productos aparentemente diversos que se le ofrecen –*aparentemente* diversos porque a menudo su diversidad se reduce a las imágenes de marca respectivas–, y por otra parte no tiene la libertad de no consumir, pues la publicidad, las diversas formas de crédito, la fragilidad y la renovación rápida de los productos en sí le obligan a ejercer su libertad de elección. Por otro lado, muchos de los productos pretenden transformar o mejorar la naturaleza física, intelectual y psíquica del individuo; no sólo todas las sustancias susceptibles de luchar contra el envejecimiento, la fatiga o el aumento de peso, sino también, en un sentido más amplio, todas las prótesis tecnológicas que le permiten comunicarse a distancia y tener el mundo (una imagen o un eco del mundo) ante sus ojos y en sus oídos veinticuatro horas al día. En suma, el individuo no es libre de no ser lo que la época quiere que sea. Y quiere que sea feliz. Que consuma y sea feliz. Al mismo tiempo le propone una definición de la felicidad o de la insatisfacción, que consiste, esta última, en no consumir. El estado de ánimo de la nación (y de las empresas) se mide por las fluctuaciones del índice de consumo de los hogares. El que consume expresa su confianza en el futuro, su es-

peranza de poder continuar consumiendo. ¿Es por ello feliz? En este punto volvemos a toparnos con los difíciles problemas de definición que mencionaba al comienzo. Para salir de este círculo vicioso, propondré una constatación banal y un método, digamos, poético.

La constatación. Sin arriesgarnos a dar una definición de la felicidad, a partir de varias observaciones simples (sin pasar por alto eventualmente el testimonio de algunos autores que se han lanzado a la búsqueda de la felicidad) podemos adelantar que la idea de la felicidad remite a dos tipos de experiencias del tiempo, por sintetizarlo en pocas palabras: la duración y el instante. La moraleja de los cuentos (vivieron felices y comieron perdices) se enmarca en la duración, pero no dice nada sobre ella. La felicidad de las personas felices, vista desde fuera, se percibe como modestia, tolerancia, buena voluntad. No es más que una hipótesis, también para ellas, que nunca son verdaderamente conscientes de su estado. El silencio de la felicidad, como el de los órganos, es un signo de salud, pero también sucede que la infelicidad, como la enfermedad, avanza subrepticiamente. Sólo tomamos conciencia de la pérdida de la felicidad a distancia, y a veces demasiado tarde. En cambio, en el caso de los instantes de felicidad, esos momentos privilegiados y efímeros, los escritores, novelistas o poetas, suelen ser más explícitos, y también nosotros relatamos con frecuencia los buenos momentos que pasamos en tal o cual ocasión.

Ya sea duradera o efímera, la felicidad se conjuga, pero su conjugación es sutil; relatarla es conjugarla en pasado, aunque el relato en sí puede constituir un momento de felicidad en el presente. El relato de un viaje, por ejemplo, puede suscitar tanto placer como el viaje en sí. Todos hemos tenido amigos un poco insoportables que nos imponían, a su regreso, junto con el relato de su periplo, el espectáculo de sus películas o fotografías. En el caso de los más sutiles, y quizás también el de los más perversos, esta retrospectiva puede tomar la forma de un proyecto, de un futuro anterior. Flaubert, antes de emprender su viaje a Oriente, escribió a su madre evocando con antelación los momentos felices que pasarían juntos a su regreso, cuando le relatase sus aventuras.

Para intentar ser felices, es preciso tomar conciencia del tiempo o jugar con él, aunque el objetivo sea detener su curso y vivir sólo el presente («Ô temps suspends ton vol!»).* Y esta relación con el tiempo, esta conjugación en todos los tiempos, supone también una relación con los demás, con el otro, una conjugación en la que se declinan todas las personas del singular y el plural. La conciencia feliz de uno mismo pasa por una doble condición: la relación con el tiempo y la relación con los demás.

Hasta aquí la constatación. Veamos ahora el método.

Quisiera resumir aquí los rasgos más destacados de la «cosmotecnología» que nos rodea e intentar averiguar qué nos aporta, en qué enriquece o determina nuestra relación con el tiempo y con el otro, en qué contribuye a la toma de conciencia de la propia felicidad.

Para restar complejidad al asunto, intentaré crear un personaje, un personaje similar a mí, similar a todos no-

* «¡Oh, tiempo, suspende tu vuelo!», Alphonse de Lamartine, *Méditations poétiques*, «Le lac» (1820). *[N. de la T.]*

sotros, que no sea ni yo ni usted pero se nos parezca, porque vamos a presentar una caricatura de lo que somos todos en mayor o menor medida: un ser alienado por las modas actuales, un adicto, un tecnodependiente, un telespectador impenitente que no se pierde jamás los programas de máxima audiencia, que se apasiona por el deporte espectáculo, que sigue los concursos, las series, y que descubre su alma de psicólogo cuando ve *Gran Hermano*; en suma, nuestro denominador común más bajo. Si hubiera que darle un nombre, podríamos llamarlo Sísifo, porque su vida comienza de nuevo cada mañana, siempre igual o casi, algo más pesada quizás con el tiempo, y porque –como decía Camus– hay que imaginar a Sísifo feliz. Pero llamémoslo mejor Dupont. Es menos pretencioso y es un pseudónimo reconocido, admitido, casi significativo por sí solo: en cada uno de nosotros hay un Dupont, de modo que todos podremos evocar sus defectos o excentricidades sin condescendencia, sin tomárnoslo a mal, o incluso con cierto sentimiento de fraternidad, pese a todo.

Antes de que entre en escena Dupont, quisiera aludir a una última cuestión preliminar. ¿Qué entiendo por cosmotecnología? Todos los grupos humanos tienen cosmologías, representaciones del universo, del mundo y de la sociedad que aportan a sus miembros puntos de referencia para conocer su lugar, saber lo que les resulta posible e imposible, autorizado y prohibido. Estos puntos de referencia pueden inscribirse materialmente en el espacio (por ejemplo, en forma de estatuas, santuarios o lugares naturales llamativos), grabarse en los utensilios e instrumentos de la vida cotidiana, o eventualmente en la

propia carne, por ejemplo en forma de escarificaciones. Los mitos desarrollan estas cosmologías y los ritos las aplican. Las vidas individuales se ordenan en principio sobre el modelo así definido. Cuanto más fuerte es la adhesión a estos modelos, menor es la libertad, pero mayor el sentido; los individuos no tienen otra elección que hacer lo que se les prescribe o asigna; saben lo que tienen que hacer y aún mejor lo que no deben hacer. Su mundo carece de libertad, pero está cargado de sentido. Desde el siglo XVIII rehuimos este mundo. Las religiones tienen todavía mucho peso, pero hasta quienes recurren a ellas tienden a interpretarlas personalmente. Les dan sentido (su propio sentido) para concederse libertad; es decir, las privatizan. Así, pues, las religiones son cada vez menos cosmologías abarcadoras y compartidas (repito que nos limitamos al ejemplo de los países occidentales). La ciencia, por su parte, nos enfrenta a lo desconocido; sus avances desplazan la frontera. La ciencia es la última aventura; no nos reconforta, sino que nos enfrenta constantemente a la evidencia de nuestros límites, a los misterios combinados de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. En cambio, las aplicaciones de la ciencia, las tecnologías, sin duda porque su desarrollo depende de programas y decisiones políticas o económicas, pretenden facilitar la gestión de la vida cotidiana, rodearnos de evidencias fáciles y artefactos que funcionan como una segunda naturaleza: la cosmología tecnológica, la «cosmotecnología», a la inversa de las cosmologías tradicionales, es inducida –más que expresada– por los instrumentos, en la medida en que los mensajes que éstos transmiten y las imágenes que difunden no cesan de reforzarla. La ór-

bita de los satélites y la reflexión de las imágenes de una punta a otra del globo a través de los satélites fijos adquieren, desde este punto de vista, un valor simbólico: del espacio planetario a nuestras pequeñas pantallas particulares tan sólo hay un pequeño paso que se recorre rápido por medio de las imágenes.

Las cosmologías son reconfortantes, nos tranquilizan en la vida. Para ello, intentan aniquilar el acontecimiento. Claro está, no pueden evitar que de cuando en cuando haya muertes, epidemias, sequías, guerras. Pero en este caso aportan los medios de interpretación que integrarán estos accidentes en el orden común: si la muerte se debe a un hechizo, es preciso identificarlo y reestablecer las relaciones familiares; si la sequía se debe a un adulterio, lo mismo. Es necesario encontrar a los culpables, y no tanto para castigarlos (aunque se exige también eso en ocasiones) cuanto para restablecer el orden quebrantado. En nuestra época el acontecimiento (lo que puede obstaculizar la buena marcha de la vida individual o colectiva) es acosado de la misma manera. Lo conjuramos, nos tranquilizamos, aplicamos el principio de precaución y, si de todas formas se produce, lo entregamos a nuestro conocimiento provistos de todas las claves, es decir, con todas las claves de lectura que permiten comprenderlo y multiplicar a sus responsables, y de nuevo no lo hacemos tanto para castigar –aunque los juicios son cada vez más espectaculares– cuanto para desplegar toda la cadena de causas que explican su aparición y mostrar al mismo tiempo que está controlado, que no volverá a producirse, o en todo caso no en las mismas condiciones.

Por tanto, Dupont vive en un mundo casi seguro, al menos en esta región del mundo donde hasta el 11 de septiembre podían contemplarse las catástrofes periféricas con una mezcla compleja de compasión y alivio, y donde la infelicidad colectiva, cuando surge, se interpreta no sólo como infelicidad, sino también como un escándalo.

Pongamos que Dupont tiene cuarenta y cinco años. Tenía doce o trece años en 1968 y, a diferencia de sus padres, no conserva de aquella época ningún recuerdo especial. Ha vivido su etapa adulta mayoritariamente bajo gobiernos de izquierda y no comprende bien la pasión que experimentan todavía sus padres, que están vivos y disfrutan de buena salud, cuando se celebran elecciones.

Vota a la izquierda, pero sobre todo por las capacidades de gestión que atribuye a sus responsables. Si algún día vota a la derecha, será por los mismos motivos, sin tener por ello la sensación de traicionar a nadie. Imaginémoslo casado, padre de un niño, responsable de una agencia bancaria en las afueras parisinas. Su mujer trabaja en el mismo banco que él, pero en otra agencia, en París. A ella le encanta viajar, él es un fanático de los deportes, es decir, de la retransmisión deportiva. Estas dos pasiones, que ambos se esfuerzan en conciliar, son compartidas por su hijo. No tienen problemas internos. En definitiva, son felices. Acompañémosles por un instante en la exploración que hacen de estos dos mundos esenciales para la definición de la felicidad contemporánea: la televisión, que ordena el tiempo, y el viaje, que revela el espacio.

Dupont tiene un empleo estable y él mismo es también un hombre muy regular: raras veces llega antes de tiempo, jamás con retraso, presta atención a su cuenta co-

rriente, que mengua cada mes con las deducciones automáticas que devuelven progresivamente sus dos créditos (el del coche y el de la plaza de garaje donde lo guarda cada día hacia las siete de la tarde), e inspecciona metódicamente lo que denomina su «cuadro de mandos», con una metáfora marcada por su experiencia de conductor. Como es lógico, se obsesiona con el modo en que emplea el tiempo cotidiano, con sus planes de inversión (tiene unas cuantas acciones de renta variable) y la amortización de sus préstamos.

Por lo demás, disfruta de pequeñas felicidades regulares: tomarse una copa hacia las ocho de la tarde, el Maigret del viernes por la noche y, durante la temporada, el fútbol, el rugby, el Tour de Francia, los principales campeonatos automovilísticos y el tenis por televisión; con menor frecuencia, Pivot, Dechavanne, Durand o Delarue,* en lo tocante a la cultura. Estos gustos no le impiden despotricar contra la televisión. Como todo buen practicante, se muestra en ocasiones anticlerical, critica de buen grado la vacuidad de los programas y deplora que las buenas películas se emitan tan tarde (se irrita incluso cuando sus padres añoran la época en que sólo había una cadena y por ende existía la posibilidad, demasiado poco explorada a juzgar por ellos, de ganarse el público a la fuerza). Aunque no lo reconoce, sabe bien que a veces se hace el buen marido o el buen padre para soportar, pese a su voluntad, programas que al principio fingía desdeñar. Por ello, hace unos meses, tras haberse dejado imponer por su hijo el espectáculo de *Gran Hermano*, dedicó unas cuantas sesiones a explicarle las crueldades y sutilezas de este encierro, propias de Racine. Su hijo no le prestó atención y él mismo no se creía demasiado lo que decía. Pero el hecho de haber «suscitado el debate», según su propia expresión, le inspiró cierta satisfacción.

A fin de cuentas, lo que le gusta de la televisión es que ordena su tiempo, periodiza la vida cotidiana, semanal y anual (las famosas «temporadas» deportivas). El historiador Jacques Le Goff ha mostrado que en la Edad Media, gracias a las campanas y los diversos repiques que segmentaban la jornada, el clero marcaba la vida cotidiana de todos los individuos. Los indicativos, cortinillas o sintonías de radio y televisión cumplen en la actualidad una función similar: los oímos, los esperamos, su tiempo es el nuestro.

«Conviene llevar una vida acorde con los tiempos» es otra de las expresiones favoritas de Dupont. Desdeña a los arcaicos y a los que ya no se interesan por nada so pretexto de que todo se ha ido al garete, y de que ya no hay debate político, ni grandes desafíos de la sociedad, ni sindicatos, ni escuela, ni cultura. Éste es uno de los temas de discusión con sus padres, a quienes puntualiza que, aunque ellos tengan la edad del hastío, él no, todavía no, y que por otra parte debe ofrecer a su hijo (¡su hijo-coartada!) una imagen menos deprimente de la existencia. ¿Y cómo no se le va a dar la razón? Lo cierto es que, en consonancia con sus principios, Dupont se proveyó enseguida de un ordenador y un teléfono móvil. Fue rápidamente desposeído del primero por su hijo, internauta emérito que le sale muy caro. Y como no utilizaba

* Programas culturales de la televisión francesa. *[N. de la T.]*

suficientemente el segundo, convenció a su mujer de que adquiriese otro para poder estar en contacto en caso de necesidad. La necesidad se creó por sí sola. Los Dupont se mantienen al corriente de sus diversas evoluciones en el espacio de París y su periferia («Buenos días, soy yo, vuelvo dentro de diez minutos», «¿Quieres que me pase por la panadería?», «Ya estoy en París, llueve»). Su vida se llena progresivamente de subtítulos: comentan lo cotidiano en voz en off.

Dupont hijo utiliza profusamente el correo electrónico, porque sus diversas curiosidades (juegos de todo tipo, algunos grupos musicales y una colección de sellos –por una vez, un arcaísmo, pero del que se siente bastante orgulloso–) le proporcionan un número cada vez mayor de mensajes. Dupont, estupefacto y un poco asustado, se siente a fin de cuentas complacido de que su hijo pertenezca a redes planetarias que no cesan de enviarle mensajes. «Tienes más amigos que yo», le dice en broma a veces, simulando estar celoso. «Pero si casi no los conozco», responde el chaval, que mantiene los pies en la tierra. No lee el periódico, pero no llega a los extremos a los que la prensa se ha referido recientemente, sobre todo en relación con el caso de esos jóvenes japoneses que llevan su huida a través de los medios hasta el aislamiento absoluto. Los *otaku* (ya han dado nombre a este tipo de personas) son jóvenes despolitizados, poco informados sobre la historia de Japón y –evidentemente– hostiles a la bomba atómica, que permanecen siempre encerrados en su habitación entre televisiones y ordenadores, con un fondo de música incesante. Dupont hijo tampoco sabe que un informe estadounidense bien documentado ha puesto de manifiesto el «sentimiento de soledad» que aqueja mayoritariamente a los internautas, pero conserva parte de su instinto, porque no trabaja demasiado mal, está un poco enamorado, quiere mucho a sus amigos y no detesta a sus padres. En suma, no necesita expertos en ciencias humanas.

De manera que Dupont está conectado. Y hasta tiene televisión por cable en casa, lo que le permite, aunque no entiende lenguas extranjeras, zapear de un país a otro por las noches durante unos cinco o diez minutos antes de acostarse. Tiene así la sensación –cuyo carácter metafórico no subestima del todo– de permanecer en contacto con todo el planeta y de mantener con Clinton, Bush, Arafat, Sharon o Putin relaciones tan familiares como con Chirac, Jospin, Drucker o Poivre d'Arvor. En el Olimpo mediático, todos los dioses parecen codearse entre sí, como si una vez alcanzado cierto grado de riqueza, éxito o celebridad, en cualquier ámbito, estuviera asegurado el acceso al mundo sin soledad, a un mundo de complicidad y conocimiento recíproco. Por supuesto, Dupont no se deja engañar. Sabe bien que cuando las personalidades políticas se dan la mano en la pantalla, cuando los artistas del mundo del espectáculo intercambian sonrisas, sólo hacen el paripé. Dupont supone que todos los que fingen conocerse no se conocen realmente, sino que se reconocen, al igual que él reconoce a los presentadores del telediario o del tiempo, a los políticos o a los deportistas, sin por ello conocerlos. ¿Pero quién lo reconoce a él? Para ser reconocido, hay que estar en la pantalla. Y como muestra un botón: el presidente de la República; todo el mundo lo reconoce, está claro, pero

él también, cuando da la mano, parece reconocer a todo el mundo. Lo mismo sucede en los concursos de la televisión o en las entrevistas sobre temas de sociedad como «Matrimonio y libertad sexual», «Vivir sin conocer a los padres», «Transexualidad y vida familiar». Todo se discute, en efecto, pero en cuanto se entabla la conversación, el presentador y sus invitados se llaman por su nombre como si se conocieran de toda la vida, lo cual es en parte cierto en el caso de los invitados, que ven y escuchan al presentador desde hace muchos años y él, consciente de ello, les responde con las mismas muestras de familiaridad y reconocimiento.

A Dupont, que no carece de espíritu crítico, sólo le convencen a medias las sonrisas que le dirigen desde la pantalla los presentadores y artistas de todo tipo. Duda de su veracidad, pero sabe también que no puede tratar a la ligera las imágenes de actualidad. Cuando sucedió el accidente de Lady Di, le sorprendió la reacción de su mujer, que primero le contó con detalle todos los episodios de la vida, bastante agitada, de la princesa durante los diez últimos años. Así se percató de que su mujer poseía un conocimiento de la corte y la familia real de Inglaterra para él insospechado. Después se inquietó un poco al observar que su mujer hacía suya esta historia de familia. Dupont es hijo único y sabe bien que el pequeño mundo que construyeron juntos sus padres y él durante más de un cuarto de siglo incomoda a veces a su mujer. Sus padres, que se precian de ser progresistas, tienen tendencia a no ver en su nuera más que la mitad que su hijo. Y Dupont comprendió de pronto que su mujer se identificaba con las reivindicaciones de la princesa de

Gales respecto de la familia real. Ella también quisiera existir sola, por sí misma. Durante los funerales, cuando resonó en las bóvedas de Westminster el *God Save the Queen*, Dupont se rindió y pidió disculpas a su mujer por su machismo inconsciente. Le pidió que eligiese el destino de las vacaciones siguientes y ambos se reconciliaron, sin que hubiera mediado disputa alguna, escuchando –junto con Pavarotti y todos los grandes de este mundo– los cantos de Elton John y la prédica de Tony Blair.

Durante unos días vivieron felices, como en el cuento, aunque no comieron perdices. Dupont está dispuesto a admitir que la televisión es la mejor cosa del mundo siempre que uno sepa librarse de ella. Es un poco lo que ya había experimentado durante la Copa del Mundo de fútbol, cuando a partir de la semifinal victoriosa se dirigieron todos juntos en familia a los Campos Elíseos para estrechar manos e intercambiar sonrisas, como si la pequeña pantalla no bastase para contener tal felicidad. Fue un instante extraño: los comentaristas deportivos se desgañitaban y ya nadie los escuchaba (salvo los enfermos y los ancianos, sin duda); la sociedad estaba en la calle, y los demás existían.

El mundo de la televisión y de las fiestas a él asociadas desempeña para los Dupont un papel ambiguo: les acompaña durante todo el año y les hace vivir a veces instantes intensos. Pero –y éste es sin duda el secreto de su felicidad oculta, pues he decidido formar una pareja feliz– sólo los hace felices porque ya lo son: les revela de cuando en cuando la necesidad que tienen el uno del otro y el placer de vivir juntos los acontecimientos pretexto que desencadena la tele. No es fácil determinar si son fe-

lices a causa de la tele o a pesar de ella; con ella lo consiguen, y sin duda tendrían dificultades para conseguirlo sin ella. Se inmiscuye en su relación, en su intimidad. Pero ellos la eluden parcialmente cada día, en el trabajo, y cada año, cuando se van de vacaciones.

La marcha, el viaje, es competencia de la señora Dupont, o mejor dicho Durand-Dupont, pues decidiremos que su padre se llama Durand. Para ella, el viaje es una ocupación cotidiana, pues durante varios meses colecciona folletos, compara precios, estudia las ventajas respectivas de los diversos continentes y las diversas opciones de viaje. A veces las vacaciones soñadas son demasiado caras. En tal caso, posponen el viaje deseado para el año siguiente y anuncian a los padres Durand, que viven en Normandía, y a los padres Dupont, residentes en la Creuse, que han decidido dedicar sus vacaciones estivales a la familia. Lo cierto es que la preparación del viaje, proceso en el que implican a su hijo (para quien el viaje presenta un interés desigual) es uno de sus placeres más sólidos; nunca llega a aburrirles, y a él se dedican en cuerpo y alma a partir del otoño con una avidez intacta verano tras verano.

Los años en que no salen de viaje hacen pequeños desplazamientos, para compensar. Hace poco pasaron, por ejemplo, un día en Disneyland París y un fin de semana en Centerparcs (Normandía). No conservan un recuerdo demasiado malo de dichas experiencias, pero tampoco se entusiasmaron, si bien se propusieron aprovechar al máximo la visita dado el elevado coste de la entrada. En Disneyland, Dupont, que no detesta la feria del Trono y no vio las películas de Disney cuando era niño, se pasó todo el tiempo preguntándose dónde estarían las atracciones.

Se había llevado la cámara, pero no logró comprender por qué la mayor parte de los visitantes, con el ojo pegado al visor, disfrutaba tanto filmando a todos los personajes de Disney, que parecían recién salidos de los dibujos animados. «Pero si no son más que simples figurantes», comentó a su mujer y su hijo, que no supieron qué responder.

Poco después se asombró de que la gente pagase tanto por visitar la calle falsa de un pueblo falso y el falso vapor de paletas de un Mississippi aún más falso. En suma, les aguó la fiesta, aunque ésta no terminó tan mal gracias al desfile final y los fuegos artificiales.

La señora Durand-Dupont se vengó unas semanas después, cuando fueron a Centerparcs. Dupont, que se había documentado y había leído todos los folletos, les había cantado las excelencias de la acogedora casita donde se reunirían por la tarde, después de haber pasado la jornada en la playa tropical (en una burbuja, a una temperatura de 26 °C garantizada todo el año), en los campos de deporte o en el bosque que los rodearía por todas partes. «Es un milagro de funcionalidad y poesía –había explicado Dupont–. Te sientes como en casa, hasta puedes tener invitados, llevar una vida personal, ir de compras y comprar una baguette, y disfrutar, al mismo tiempo, de todas las instalaciones: puedes nadar, practicar golf, montar a caballo, de todo.»

Al parecer eran muchos quienes aspiraban a esta funcionalidad personalizada, pues los aparcamientos estaban llenos. La frontera la cruzaron bien. (Era una verdadera frontera, con barreras y letreros que explicaban, en resumen, que se entraba en un espacio propio, protegido con medidas de seguridad; un espacio que había que

respetar. Para tal fin se había previsto de todo, hasta cuartos de baño para perros.) Tomaron posesión de su casita de campo, y justo en ese momento la señora Durand-Dupont inició el ataque: «¿Y llamas casa de campo a una jaula de conejo rodeada de centenares de jaulas más? ¿Una chimenea falsa para ahumar briquetas llenas de petróleo? ¿Un charco a modo de lago? ¿Y una piscina climatizada como playa tropical? ¿Has visto las plantas en tiestos y los papagayos enjaulados? ¿Es esto el trópico de Normandía?». Dupont presintió el desastre y esbozó un compromiso: «Podemos ir a pasear por el bosque. Es magnífico». Pero la señora Durand-Dupont conocía la región; era oriunda de allí y se mostró inflexible: «También podríamos pasear por el bosque, y más fácilmente, sin necesidad de franquear un puesto de policía, si hubiésemos ido al hotel de un pueblo de verdad o incluso a casa de mis padres, en Verneuil». Durante los minutos siguientes, Dupont parecía tan contrariado, que ella se abochornó y se calmó. El hijo se fue a montar a caballo y ellos caminaron, un tanto desconcertados, por los caminos atestados de familias y jóvenes risueños, se dieron un chapuzón en la playa tropical a la sombra de las macetas de palmeras y reservaron una mesa en el restaurante más caro, donde degustaron por la noche una chuleta de ternera a la normanda.

A partir de entonces, la mención de este paraíso terrenal se convirtió en tema de guasa. Cada vez que uno de ellos da rienda suelta al lirismo y alaba las cualidades indispensables de un hotel, un restaurante, un país o incluso una película o un libro, el otro le responde imperturbable: «¡Centerparcs!», para traerlo de nuevo a la racionalidad y

a una valoración más mesurada de las cosas. En este sentido, aquella estancia en Centerparcs les sentó muy bien e introdujo una broma ritual en su relación. Sólo a su hijo, que había disfrutado con la clase de equitación y conoció allí a algunos amigos potenciales, le desconcertaba la ironía y se mostraba un poco molesto.

Se ve que con el tiempo me he encariñado tanto con los señores Dupont, que me cuesta convertirlos en simples víctimas de un sistema dominado por las imágenes, los simulacros y los modelos reducidos a escala. Me cuesta concebir que no estemos a la vez un poco alienados por este sistema y a la vez un poco recelosos de él, porque la necesidad de tener con otras personas contactos auténticos, una relación auténtica, y la necesidad también de imaginar nuestra vida, de formarnos nuestras propias imágenes sin contentarnos con consumir imágenes prefabricadas, me parecen a fin de cuentas bastante compartidas y un esbozo de un antisistema, de una resistencia.

Debemos, por tanto, reconocer que cuando la familia Dupont pasa las vacaciones en el extranjero, en Marruecos, en Túnez, en Senegal, o incluso en México –esos países donde se cruzan los itinerarios inversos de inmigrantes y turistas–, obtiene una impresión mitigada en la que se mezcla la evidencia de ciertos placeres –el descanso, el sol, los paisajes– con el malestar que surge de las relaciones artificialmente cordiales con las personas de la región y de la sombría certeza de que si todo lo que ven los turistas se parece, es porque se les muestra poco más o menos lo mismo: lugares, platos, artesanía y amistades de rápido consumo. A los Dupont les gusta viajar y contem-

plar a su regreso las diapositivas y películas; él, que se encarga de hacerlas, se deleita comentando los aspectos técnicos y ella introduce las anécdotas relacionadas, para revivir o reinventar así el pasado próximo en la charla. Esto no impide que, como Flaubert, experimenten a veces el placer de evocar, antes de la partida, las sutiles alegrías del regreso. Les ayudan a olvidar lo demás: la miseria entrevista, escamoteada, la estupidez altanera de algunos turistas, una forma de superchería cuya existencia presienten, pero de la que no llegan a apreciar todos los aspectos ni a discernir todos los resortes.

Por último, se ven tentados a creer que el sentido que piensan dar a su vida sólo depende de sí mismos. Saben bien que, en un mundo ideal, la felicidad de todos sería la condición de la felicidad de cada individuo. En la espera, y porque tienen la suerte de vivir en una parte del mundo donde se encuentran relativamente protegidos de las formas más agudas de infelicidad, conceden importancia a su vida privada. Pero la vida privada corre el riesgo de verse privada de relaciones, de ser, en suma, la última ilusión. Los Dupont comprenden a veces que todos los consumos que se les proponen contienen una trampa. El individuo que consume solo, que transmite, comunica y recibe informaciones, que reacciona a las evidencias y a las imágenes del presente, el individuo sonriente de las imágenes publicitarias o de los programas televisivos de variedades, no existe, no puede existir. Entre recuerdos infieles y proyectos inciertos, en la ignorancia de lo que es y a la espera de lo que le depare el futuro, la individualidad, como la felicidad, es una hipótesis, jamás verificada por completo, que se construye

laboriosamente con ayuda de los demás. El círculo de alteridad es más o menos vasto o reducido, y la cosmotecnología actual, sus destellos cegadores y sus evidencias vulgares confunden el dibujo y los límites. Sin embargo, es esencial no perderlos de vista para evitar que la violencia acabe destruyendo las frágiles construcciones que sólo se sostienen con un tenue vínculo simbólico. Sin duda porque son conscientes de esta amenaza, los individuos intentan mayoritariamente luchar contra la soledad, vivir el día a día con tenacidad y perseverancia, con una suerte de empeño que expresa alguna cosa como un deseo o una exigencia de felicidad.

I

Las lecciones de África

Idas y venidas

A veces me preguntan: «¿Qué le ha hecho pasar de la etnología de los pueblos africanos a la antropología de los mundos contemporáneos?». Resumida así, puesto que puede tomar diversas formas, la cuestión no me sorprende; veo lo que designa en términos concretos: por una parte los linajes de Costa de marfil o los *vodún* de Togo, por otra los aeropuertos, Disneylandia, las cadenas hoteleras y las periferias urbanas, la televisión y el turismo. La cuestión no me sorprende, pero me extraña. Porque nunca me la había planteado, o quizás no me la habría planteado nunca si no hubiera tenido que respondérsela a otro; por otra parte, tras reflexionar sobre ella, no estoy seguro de comprender sobre qué trata en realidad. Gira en torno al tiempo y el espacio; y a mi entender mezcla y enturbia insidiosamente tres cuestiones, al no formularlas con claridad.

La primera, expresada en términos triviales, sería poco más o menos la siguiente: «Ha concluido ya el tiempo de las tribus y la etnología tradicional; la etnología carece ya de objetivo. ¿Considera usted que el mundo ha cambiado y que es preciso estudiar dicho cambio?». La segunda, sensiblemente diferente, versa sobre el sentido de un giro hacia lo más próximo, hacia la propia casa, lo que se ha denominado, en el lenguaje poscolonial francés, «el repliegue hacia el Hexágono»: «¿Antepone usted hoy la etnología de lo próximo, de lo cotidiano? ¿No se ha vuelto demasiado difícil, política y moralmente, la etnología de lo lejano, con el fin del colonialismo y las tomas de conciencia de la propia identidad?». En cuanto a la tercera, cuestiona la disciplina en sí, su especificidad: «¿Tienen todavía sentido en la actualidad ciertas distinciones disciplinares? Cuando usted habla de antropología, ¿no se refiere a investigaciones muy próximas a las de la sociología o a lo que hoy se denominan "ciencias de la comunicación"?».

Desarticulada y explicitada de este modo, la cuestión me decepciona en la medida en que tengo la sensación de haberme explicado ya sobre los diversos puntos que en ella se abordan: me demuestra que no he sido escuchado por parte de quienes me la plantean o que no me he explicado bien. Puede pensarse que no es tan grave este eventual malentendido. A menudo se mantiene una zona de indecisión entre lo que uno cree haber dicho y lo que el otro cree haber comprendido, y no es necesariamente deseable procurar la desaparición de dicha zona.

Pero en este caso concreto, el posicionamiento no es neutro. Lo que se cuestiona no es la continuidad mayor

o menor de mis trabajos o la mayor o menor claridad de mis explicaciones, sino la definición de una disciplina, la antropología, cuyo papel en nuestra comprensión del mundo actual es, a mi modo de ver, esencial. Dicho de otro modo, desde mi punto de vista, es evidente que la cuestión planteada y los interrogantes que reformula subrepticiamente, al igual que algunas afirmaciones en forma de desplante (de tipo: «Así, pues, después de haber estudiado las tribus africanas, ¿viene a estudiar nuestras propias tribus?»), revelan cierto desconocimiento del mundo que nos rodea y de los efectos específicos de la globalización.

Por tanto, me parece interesante recorrer mi trayectoria personal, no por lo que tiene de excepcional, sino todo lo contrario, porque obedece, como la de algunos de mis colegas, a ciertos condicionamientos históricos que la han desviado, entorpecido y prolongado. Si Gérard Althabe o Marc Abélès, por limitarnos al ámbito de los investigadores franceses, trabajaron primero en otras zonas –uno en Madagascar y en el Congo antes de interesarse por las periferias de París y Nantes, y posteriormente por Buenos Aires y Bucarest, y el otro en Etiopía antes de estudiar la región de Sevilla, así como los partidos políticos y asambleas elegidos en Francia y Europa, y después las relaciones sociales en Silicon Valley–, no es porque no hubieran podido quedarse en África, ni porque quisieran regresar a sus lugares de origen ni porque renunciasen a su profesión de etnólogos o antropólogos, ni por eclecticismo ni por el placer de viajar.

Ellos mismos aportan, y seguirán aportando, explicaciones muy claras sobre este tema. Pero los itinerarios

de cada investigador (como los de cada individuo) son también personales y las enseñanzas que se pueden extraer en un plano más general deben tomar en consideración esta particularidad. Las experiencias sólo pueden ser ejemplares, compartidas o comunicables en la medida en que son también singulares. Esto es lo que me anima a volver sobre la mía: por ella y por medio de ella observé y abordé algunas de las preocupaciones que nos suscita el mundo contemporáneo.

Recordar las investigaciones pasadas entraña el riesgo de conferirles una coherencia retrospectiva y borrar todo elemento de incertidumbre, paralización, arrepentimiento o imprevisto que puede comportar el desarrollo intelectual. Es evidente que algunas de las reflexiones que puedo hacer hoy sobre el África de las décadas de 1960 y 1970 son siempre reflexiones actuales, y que en aquella época no me las habría planteado, o no en los mismos términos. Pero no pretendo relatar una historia, sino mostrar que más allá de la diversidad de terrenos empíricos subyace la continuidad de un esfuerzo de investigación –es decir, de observación, análisis e interpretación–, ligada a la incesante ida y venida que efectúa el investigador, de modo más o menos metódico o espontáneo, entre lo que ve y lo que ha visto, entre lo que vive y ha vivido.

Aportaré aquí algunos ejemplos para precisar esta idea. Mis estancias en Togo, posteriores a mi primer ámbito de investigación en Costa de Marfil, me enfrentaron a una situación que, en ciertos aspectos, podía considerarse como «anterior» a la que había estudiado previamente: los dioses de los panteones tradicionales, denominados *vodún* (vudú), eran objetos de culto oficiales. Y este culto, o mejor dicho el conjunto del sistema ritual diversificado que trataba de manera específica cada una de las incontables divinidades locales, me recordaba mucho a otros cultos antiguos de los que me habían hablado en el sur de Costa de Marfil, cultos que sólo eran ya vestigios del pasado. Surgía simultáneamente una doble cuestión. La primera guardaba relación con Costa de Marfil: ¿En qué medida los profetismos, estas formas religiosas sincréticas y recientes que habían conocido y conocían todavía una gran expansión en el sur del país, respondían a una situación que los cultos antiguos no habían podido dominar ni expresar? La segunda versaba sobre Togo: ¿Por qué las formas, aparentemente conservadas, de la religión tradicional parecían adaptadas, en una región relativamente rica y desarrollada donde se encontraba Lomé, la capital del país, a una situación del mismo tipo? El camino intelectual de ida y vuelta tomó la forma de idas y venidas geográficas que efectué durante cierto tiempo entre los dos países.

Por otro lado, intentar comprender esta paradoja me obligaba a plantearme, como ya habían hecho otros, los mecanismos de la eficacia ritual, el objetivo mismo de la actividad ritual y la acepción del término «rito», dado que evitamos emplearlo en un sentido metafórico. Cuando comencé a observar desde una perspectiva etnológica la Francia de la década de 1980, interés que inicialmente no obedecía a un proyecto deliberado, tenía siempre en mente dicha cuestión, y las idas y venidas intelectuales adquirieron, de forma totalmente natural, una dimensión intercontinental. Debo añadir que, como nunca consi-

deré inefable, inexpresable e irremediablemente única ninguna realidad cultural, no evité la utilización de imágenes, comparaciones y ejemplos tomados de la literatura, la historia o la actualidad occidentales, al describir las intrigas de los linajes y conflictos religiosos de las campañas de Costa de Marfil o Togo.

Sin embargo, hay otros aspectos a tener en cuenta, y tal vez más esenciales. El África de las décadas de 1960 y 1970 no era un continente atemporal, desgajado de la historia. Georges Balandier, en su deseo de escribir una sociología *actual* del África Negra, analizó las especificidades de la «situación» colonial. En realidad, el concepto de «situación» evoca un contexto y los efectos de dicho contexto. Ahora bien, ese contexto cambió muy rápidamente a partir de la década de 1970. La época del neocolonialismo propiamente dicho (la continuación del colonialismo bajo otros medios y formas, continuación que favorecía especialmente al antiguo colonizador, en este caso Francia) muy pronto dio paso a intervenciones más diversificadas. El papel de las instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional y las acciones múltiples desarrolladas por las organizaciones no gubernamentales han modificado, progresivamente, el contexto de la política internacional. Tales modificaciones correspondían a un cambio de escala que concernía tanto a los antiguos países colonizadores como a los descolonizados, aunque no les afectaba de la misma manera. Dicho de otro modo, para apreciar la significación del nuevo contexto en el que se efectuaba la observación antropológica, y que daba sentido global a los fenómenos sobre los que trataba dicha observación, era cada

día más urgente captar los diversos puntos de vista para valorarlos en toda su magnitud.

Las ciencias sociales son ciencias históricas: los objetos que estudian se transforman históricamente, y ellas mismas se ven transformadas por dicha historia. Puede considerarse, por tanto, que la ampliación del campo de mi investigación, o al menos del campo al que aplicaba mi mirada de antropólogo, respondía al interés por considerar el contexto de los hechos observados, interés muy común en la profesión; pero es preciso señalar que este contexto, por primera vez en la historia de las ciencias sociales, en lo sucesivo es el mismo que el del observador y de la observación.

Ésta es una de las conclusiones a las que debería conducir la relación de mi trayectoria investigadora. Por lo demás, un somero recorrido por mi bibliografía muestra que no se divide en dos períodos bien diferenciados, uno africanista, otro globalizador o generalista, sino que mi interés por África, siempre actual, se conjuga con algunas experiencias en América Latina y una atención continua a ciertas características del contexto planetario. En suma, las idas y venidas continúan.

Si bien es cierto que al revisar mi trayectoria le atribuyo una firmeza de intenciones que no poseía al comienzo, ni siquiera durante su recorrido, tal firmeza no resulta ilusoria al final de una modificación de perspectiva: la historia así me lo impone, y al tiempo me impone que cuente con ella, que tenga en cuenta verdades retrospectivas que me hace descubrir, que me relea, en suma, como si los hechos que observaba antiguamente sólo adquiriesen hoy su pleno sentido. De hecho, es po-

sible que dentro de unos años o decenios, la bibliografía antropológica no refleje tanto un análisis de formas sociales desaparecidas cuanto un documento sobre el mundo planetario en ciernes. Los etnólogos no tenían, no podían tener plena conciencia de lo que describían, y esto es precisamente lo que al final confiere fuerza y valor a su testimonio. Paradójicamente, su inconsciencia es la prueba de su objetividad.

Sin duda, aquellos que no han asumido el riesgo de no limitarse a su universo de partida, de no sucumbir totalmente a la fascinación intelectual y estética ante el arte con que todo grupo humano comprende y ordena el mundo y la vida, han anticipado las verdades retrospectivas futuras, emprendiendo por su cuenta el esfuerzo de descubrimiento, al final del cual la antropología debería aparecer como el revelador privilegiado de la historia mientras ésta se desarrolla.

El África que frecuenté más asiduamente entre 1965 y 1985 era pueblerina y cotidiana. Toda etnología es una etnología de lo cotidiano. Por tanto, la expresión es inadecuada si pretende aplicarse una etnología «nueva» (nueva, en el sentido de que trata sobre la vida cotidiana de los ciudadanos occidentales). Era un África pueblerina, pero la comunicación entre la ciudad y el campo era intensa: Abiyán pertenecía al universo mental y social de los laguneros de Costa de Marfil, al igual que Lomé a las poblaciones del sur de Togo. Muchos de los que acudían a consultar a los profetas-curanderos costamarfileños eran víctimas de la vida urbana: desempleados, jóvenes en situación de fracaso escolar, por ejemplo. Algunos profetas tenían «representaciones» en la ciudad. En Togo, los cultos *vodún* eran practicados en Lomé. La extensión de Abiyán ha transformado en periferia algunos de los pueblos Ebrié en los que trabajé en 1968 y 1969. Pero desde mi llegada al litoral aladiano en 1965, el aislamiento relativo de los pueblos comprendidos entre el mar y la laguna no les impedía mantener relaciones continuadas con Abiyán, por carretera y a través de la laguna.

Algunos políticos destacados, como Philippe Yacé, número dos del régimen en la época, y Joachim Bony, antiguo ministro de Educación nacional, que acababa de salir de la cárcel gracias a un indulto de Houphouët-Boigny,[1] regresaban periódicamente a su «casa de campo». Sin duda esta impregnación urbana y política, siempre perceptible a pesar del aislamiento de ciertas zonas, me ayudó a no descontextualizar en exceso mi objeto de estudio.

Dicho esto, y aunque es habitual que un «terreno» inicial ocupe siempre un lugar aparte en la memoria de un investigador, me percato de que algunos temas aparentemente prioritarios a los ojos de mis interlocutores de entonces, y a los que dediqué atención por dicho motivo, resurgieron de modo insistente cuando me encontraba lejos de África, debido a su carácter general, sin

1. Philippe Yacé, presidente de la Asamblea Nacional Marfileña, secretario general del PDCI, Partido Democrático de Costa de Marfil, partido único en la época, había sido el brazo derecho de Houphouët-Boigny durante todo el período llamado «de los complots», que comenzó en 1954 y acababa de concluir en 1965. Joachim Bony había sido una de las víctimas de dicha etapa.

duda, pero sobre todo porque constituían necesariamente uno de los términos de las idas y venidas a que aludía más arriba: eran o habían pasado a ser términos de referencia obligados. Si este carácter imperativo explica la atención que les dediqué durante años, la atención en sí tal vez se vio respaldada y estimulada por la extrema religiosidad, la virtuosidad intelectual y la riqueza emocional que manifestaban lo sistemas rituales y los modos de interpretación vigentes en los linajes de Costa de Marfil o Togo. Podría decir que África me propuso varias lecciones que adquirieron la forma de verdaderas teorías: una teoría del espacio, una teoría de la persona, una teoría del acontecimiento y una teoría de la mediación.

¿Qué debemos entender por «teoría»? Ésta era una cuestión de plena actualidad en la década de 1970, de modo que cuando titulé mi tesis doctoral «Théorie des pouvoirs et idéologie» en 1975, tenía en mente los debates que se desarrollaban por aquel entonces. En la época, Paulin Hountondji se dedicaba con fuerza y buen humor a la «etnofilosofía» y a la obra del padre Tempels, *La philosophie bantoue*.[2] Reprochaba a este último que describiera el «sistema» ontológico bantú como un conjunto unificado y coherente, que viera en él el fundamento de toda la práctica social y que extendiera, además, sus conclusiones a todos los africanos en general. Adelantándose notablemente a uno de los argumentos de la antropología posmoderna futura, Hountondji le reprochaba también que hubiera escrito un libro pensado para los «doctos europeos», mientras el negro seguía siendo un objeto de definición, todo lo contrario de un interlocutor. Maurice Godelier, por su parte, definía las relaciones de parentesco en sociedades sin clases como infraestructura y superestructura, planteando la hipótesis de que tales relaciones determinaban la autoridad de ciertos individuos sobre otros en materia política o religiosa.[3] Esta línea argumental lo llevaba a postular la existencia de un «sistema ideológico» relativamente coherente y la relativa autonomía de este sistema.

A propósito de la «teoría de los poderes», aludía por mi parte a una teoría de conjunto implícita, formulada todavía parcialmente, en función de las circunstancias. Designaba esta teoría con el término «ideológica» o «lógica de las representaciones», entendiendo por ello no una «filosofía» que presenta un discurso acabado sobre el hombre y el mundo, sino el sistema no formulado como tal, al cual cada una de las teorías particulares (del parentesco, de la economía, de la brujería, etcétera) aporta su coherencia propia y su relación con otras teorías. Cada una de las teorías concretas se presentaba como un conjunto de principios o reglas técnicas, interpretativas y normativas, conjunto que no era nunca objeto de un discurso global y unificador, pero cuyas articulaciones se revelaban en la práctica de las situaciones propias de

2. En la época de *Théorie des pouvoirs et idéologie* (Hermann, París, 1975), comenté el artículo de Paulin Hountondji en «Remarques sur la philosophie africaine contemporaine», publicado en *Diogène*, 71, 1970.

3. Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, París, 1973.

la vida del linaje y gracias a los acontecimientos que jalonaban su desarrollo.

Así, pues, me parecía que, sin renunciar a los argumentos de Paulin Hountondji, era posible prestar atención a la lógica de las representaciones compartidas por un mismo grupo social, aunque –o sobre todo si– su distribución era siempre desigual (algunos tenían un mejor conocimiento y dominio del conjunto del sistema, así como una mayor legitimidad para aplicarlo). Por otra parte, los ejemplos africanos me convencían de que el nivel de lo ideológico en el conjunto del grupo social era el lugar donde las representaciones relativas al parentesco, al poder o a la economía manifestaban su complementariedad y su coherencia. No veía, por tanto, ningún motivo para aceptar el planteamiento de Maurice Godelier cuando concedía sólo al parentesco el privilegio de ser a la vez infraestructura y superestructura, pues la política, la economía, la persona estaban también representadas y su representación coincidía con la del parentesco. Las reglas del parentesco no podían comprenderse independientemente de las teorías de la persona o de los poderes. En suma, lo ideológico de conjunto, que incluía también los elementos que justificaban la posición desigual de unos respecto de los otros, imponía el derecho a la palabra y al diagnóstico, ejerciendo, en este sentido, un papel dominante.

El único aspecto de la «teoría» del espacio que fue explícitamente enunciado en los poblados marítimos de los aladianos de Costa de Marfil, donde efectué mi primera investigación, guardaba relación con las reglas de residencia. Me maravilló el hecho de que estos poblados

impecables, rectilíneos, donde los cercados de bambú marcaban las fronteras de cada «concesión», como se las denominaba a veces en un lenguaje tomado del colonizador, parecían responder exactamente a las nomenclaturas establecidas en los manuales de etnografía.

En Jacqueville, donde hice mis primeras prácticas, me mostraron la frontera entre las dos mitades del pueblo, a su vez divididas en grandes «patios», cada uno de los cuales constituía la sede de un matrilinaje. La expresión debe entenderse en sentido físico y literal, pues el jefe de linaje se sentaba en una sede o asiento (a veces se proponía la traducción algo pomposa de «trono») que era transmisible en el seno del matrilinaje y simbolizaba su continuidad. La teoría etnológica distingue entre los sistemas «armónicos» y los sistemas «disarmónicos». Los sistemas armónicos son aquellos en los que coinciden las reglas de filiación (de descendencia) y las reglas de residencia. Por ejemplo, una sociedad en la que la filiación es patrilineal (cada individuo pertenece al linaje de su padre) y la residencia patrilocal (todo individuo permanece en la misma «casa», «patio» o «concesión» que su padre) se considera armónica. En cambio, una sociedad en la que ambos aspectos no coinciden (en la que, por ejemplo, la filiación es matrilineal y la residencia patrilocal o, a la inversa, la filiación patrilineal y la residencia matrilocal, o incluso avunculocal, de modo que cada individuo reside en casa del hermano de su madre) se considera disarmónica. Los aladianos no eran ni armónicos ni disarmónicos, de manera que tuve que inventar un término («semiarmónico») para describir la relación que existía entre la filiación y la residencia. Eran matrilineales (pertenecían al

linaje de la madre y de su tío materno; en otras palabras, la pertenencia al linaje se transmitía por medio de las mujeres) y patrilocales (residían en casa del padre); eran también virilocales, es decir, la mujer se desplazaba a la residencia familiar de su marido (a casa del padre de éste). Sin embargo, no eran puramente disarmónicos, pues, tras la muerte del jefe de linaje, era su sucesor en la línea uterina quien pasaba a ocupar la sede del linaje. Este sucesor podía ser un hermano de la misma madre, pero también hijo de una hermana de la madre o hijo de una hermana (sobrino uterino) del jefe del linaje que abandonaba el patio de su propio padre para ocupar la sede del matrilinaje.

Estas reglas no son puramente formales. Son expresión de relaciones complejas en el ámbito de la autoridad, los poderes y la economía. Los deberes de un aladiano joven (o ya no tan joven) con respecto a su padre y al padre de su tío materno eran claros y precisos. Trabajaba, en principio, para su padre (su padre biológico o su heredero en línea uterina), era el heredero potencial de su tío materno, y llevaba un nombre transmitido en línea agnaticia (padre, padre del padre, etcétera). Los derechos y deberes se distribuían de manera precisa entre matrilinaje, matrilinaje del padre y línea agnaticia, y esta organización debía poder leerse en el espacio. Fui testigo de las graves consecuencias que podía tener una trasgresión en este dominio. El hijo de un jefe de linaje fallecido rehusó permanecer en el «patio» paterno el día en que el sucesor y heredero de su padre se instaló allí. Se refugió en el patio de su tío materno. Pero fue objeto de tales presiones, que muy pronto se vio obligado a doblegarse y volver al redil con las mujeres y los niños.

Las tensiones propias del sistema estaban muy bien analizadas por quienes las soportaban, y el matrimonio en el seno del matrilinaje, cuando era posible (pues el matrimonio entre primos hermanos paralelos –hijo e hija de hermanas– estaba prohibido), se consideraba deseable. Esta posibilidad no explicaba por sí sola el hecho que pude constatar: a pesar de la patrilocalidad, cuya consecuencia teórica habría debido ser que un mismo patio estuviera habitado por individuos no pertenecientes al linaje del padre, la mayoría de los habitantes de un patio se consideraba del mismo linaje. Enseguida encontré la explicación. Los jefes del matrilinaje más ricos, sagaces comerciantes, habían contraído matrimonio a comienzos de siglo con mujeres pertenecientes a grupos patrilineales por las que habían pagado una dote, o habían adquirido mujeres esclavas. Los hijos de estas mujeres pertenecían de pleno derecho al matrilinaje del que aportaba la dote o del comprador. Por otro lado, los numerosos esclavos integrados en el linaje de su comprador del siglo XIX habían practicado la endogamia de linaje (con otros esclavos), al igual que sus descendientes, de modo que en todos los patios de los principales linajes de comerciantes todos o casi todos proclamaban su pertenencia al mismo linaje. Sin cambiar la regla de residencia, se llegaba a una situación que eliminaba la mayor parte de sus efectos. Sólo la mayor parte, pues los linajes más grandes en general habían tenido el cuidado de mantener intacta una línea «pura» sin aportaciones exteriores, línea en la que se observaba el perfecto funcionamiento de los juegos de filiación y alianza.

Si insisto un poco en la sutileza de las relaciones establecidas entre filiación, alianza y residencia, es porque

eran fácilmente legibles en el espacio. Para tal fin empleé posteriormente la expresión «lugar antropológico», que remite tanto al ideal, algo totalitario, de todo grupo humano (poner a cada uno en su lugar) como al ideal del antropólogo de poder deducir lo social de lo espacial, tras un esfuerzo de lectura. De hecho, la situación de cada uno en el espacio del pueblo describía teóricamente toda su situación social.

Esta organización socioespacial aportaba también un modelo al imaginario común de los aladianos. La concepción que éstos tenían del mundo de los «hechiceros» nocturnos se reflejaba en la imagen del espacio del pueblo, o mejor dicho, lo «recubría» como si de un forro se tratase. El término «hechicero» es inapropiado para designar al individuo al que se atribuye un poder especial de agresión, y a este aspecto volveré un poco más adelante. Retengamos por el momento que, según la teoría, había al menos un «hechicero» por matrilinaje, que el jefe de éste era el primer sospechoso de poseer este poder de agresión –poder eminentemente ambivalente, dado que un linaje desprovisto de dicho poder sería un linaje débil–, que este mismo jefe de linaje era evidentemente el último en poder ser acusado y que a una anciana del linaje, idealmente su hermana mayor, se le atribuía siempre un poder aún más fuerte que el suyo. Dicho de otro modo, era posible establecer una cartografía de la sociedad de los «hechiceros» que recubría o duplicaba la del pueblo en sí. Pero si el pueblo era el espacio de esta sociedad, el patio era su modelo. Se decía que por la noche, alrededor de las grandes queserías situadas en un extremo del pueblo, los delegados de cada linaje se reunían

«por duplicado» en torno al jefe. La sociedad de los hechiceros se concibe, por tanto, como una reducción de la sociedad del pueblo (sólo aquellos habitantes que forman parte de ella), pero a la vez como una ampliación del patio.

Una representación de este tipo no es un mero juego de ingenio. Determina la interpretación de los acontecimientos cotidianos e impone una conducta atenta: en función de una jerarquía implícita (la del mundo duplicado) que refuerza la jerarquía social explícita, cada cual sabe o debería saber lo que puede permitirse o no. El espacio del pueblo, en este sentido, incluso en su dimensión soñada, para el que lo sabe leer es una perpetua llamada al orden.

No es difícil comprender, en estas condiciones, que numerosos jóvenes se viesen tentados a lanzarse a la aventura de la vida urbana, que se presentaba como un espacio de libertad. Aun así, tras el menor incidente, la primera desgracia o la primera enfermedad, la lógica del linaje y sus representantes eran susceptibles de atrapar al imprudente que creía poder eludir las limitaciones de la vida del linaje, pues en el juego de intrigas del linaje es donde se situaba, en principio, la explicación de los infortunios de todo tipo. El espacio del pueblo detenía el espacio urbano como el sentido detiene la sinrazón. El simbolismo pleno del espacio del pueblo (donde no se puede hacer ningún gesto, ni esbozar ninguna sonrisa, ni pronunciar ninguna palabra que no sean susceptibles de ser interpretados algún día) asfixia al individuo, pero se presenta también a veces como un recurso contra el vacío de la vida urbana para quien no logra trabar otras relaciones.

Se comprende también el recurso o refugio que podían constituir a los ojos de muchos los espacios de impunidad, los «lugares exteriores», que los profetas-curanderos (en este caso, el segundo término es aún más importante que el primero) lograron crear a lo largo del siglo. El profeta-curandero organiza un espacio que le es propio; lo simboliza, define sus límites y reinventa su historia (cada fuente, cada árbol adquiere en él un sentido particular), le impone su ritual y proclama en él su propia fuerza: ningún agresor puede manifestarse en ese ámbito. El profeta se presenta así como un «antihechicero». Es decir, los imperativos de la lógica del pueblo y del linaje se detienen a las puertas del espacio que él se reserva. Sin duda, es posible encontrar junto a él individuos acusados de brujería, rodeados de un entorno vigilante, pero en última instancia siempre prevalecen el diagnóstico y la sentencia del profeta. En numerosos casos, de manera más o menos definitiva, el acusado se instala junto al profeta-curandero, apartándose tanto del pueblo saturado como del vacío urbano.

Es cierto que el debilitamiento del profetismo en la actualidad y la extensión del pentecostalismo protestante corresponden a una situación nueva, pero esta situación tiene también una dimensión espacial, cuyo aspecto más espectacular es la ampliación de las periferias urbanas. Los marfileños entran ahora en «la era del vacío».

El espacio de Togo aportaba una experiencia diferente y una nueva lección. A primera vista, en los pueblos guin o mina situados al este de Lomé, el espacio parecía delimitado, de manera muy densa, por una impresionante multitud de representaciones de dioses, de «dioses-objetos», como los denominé al fin. Unos se apiñaban a la puerta de las casas; otros se guarecían en los altares situados en el interior de los grandes patios de los linajes; otros, por último, se alzaban en los lugares públicos como la plaza del mercado, o bien en los cruces de caminos a las afueras de los pueblos.

El pueblo estaba dividido en zonas donde se instalaban los patrilinajes (aquí el sistema no podía ser más armónico). Cada uno de los patrilinajes ocupaba un gran patio; algunos tenían un papel religioso importante y funcionaban como «conventos», es decir, una suerte de colegios o pensiones religiosas donde los iniciados aprendían, durante meses o incluso años, a servir a las divinidades que los habían elegido. En la región de Anfuin, donde residí en la década de 1970 (1974, 1975 y 1977), todos los iniciados eran mujeres, bien mujeres del linaje o bien hijas de estas mujeres. En otras zonas podían ser también hombres. Sin embargo, las limitaciones ligadas a la iniciación y a la estancia en los «conventos» (la iniciación completa duraba varios años y conllevaba un período de reclusión total de varios meses) parecían poco compatibles con la vida moderna; las iniciaciones masculinas, allá donde existían, eran cada vez menos frecuentes, y las iniciaciones femeninas tendían a desarrollarse en un período más breve. Conviene señalar que estas iniciaciones representaban un poder de control extraordinario sobre los linajes y los conventos más importantes. El jefe de linaje y algunos de sus hermanos eran los responsables del culto dedicado, en su patio común, a cierto número de *vodún*. Estos *vodún* en sí habían sido heredados en línea agnaticia (en el interior del patrilina-

je) o instaurados en el patio a raíz de determinadas circunstancias. Una enfermedad, por ejemplo, podía ser interpretada como la llamada de un *vodún* que solicitaba un altar y un culto; en este caso, un especialista fabricaba un *vodún*, que era algo más que una representación del dios; era una realización, una materialización de éste. Porque el dios (uno de los personajes de la mitología) es uno y es múltiple: se encuentra en múltiples ejemplares, incluso en el interior de un mismo convento, y algunos de estos «ejemplares» se consideran a veces más fuertes y más eficaces que otros. El individuo que había recibido la llamada del *vodún* se convertía en el «sacerdote», el responsable, y no se descartaba que al final se convirtiese en el mentor y el responsable de otros iniciados «llamados» por el mismo *vodún*. Algunos problemas físicos o mentales podían ser interpretados por un especialista como una llamada de este tipo. Si la mujer estaba casada, dicha llamada comportaba una retirada: el yerno estaba invitado no sólo a permitir que su mujer regresase al patio paterno, sino a pagar también los gastos de estancia. Era frecuente que una mujer casada, tras trasladarse a la ciudad, se viera obligada a regresar al pueblo y a su linaje.

En Togo era posible también deducir buena parte de la organización social a partir de la organización espacial. En este país de intensa actividad agrícola (se cultivaba, sobre todo, mucha mandioca), muchos de los individuos más jóvenes vivían en zonas bastante alejadas. La sede del patrilinaje del pueblo servía de núcleo y punto de referencia tanto a los campesinos de las aldeas agrícolas como a los ciudadanos de Lomé, y en determi-

nadas ocasiones (por lo general, a propósito de algún incidente de salud o algún problema pasajero), el sistema religioso ejercía su papel de trabazón del linaje, a veces en detrimento de los propios interesados y de sus cónyuges.

No se puede reducir la complejidad de un sistema religioso a su representación espacial y a su función social. Pero es incuestionable que los mecanismos religiosos observables en el sur de Togo tenían como modelo, e incluso reproducían fielmente, un mecanismo experimentado en el marco de estructuras políticas fuertes, como los reinos de Fon y Yoruba. Este mecanismo era esencialmente centrípeto; los grandes *vodún* de la tradición mitológica estaban inicialmente presentes en el centro del reino; en algunos aspectos se presentaban incluso como los ancestros de los linajes reinantes. Su presencia múltiple en cada linaje era la expresión de un sistema donde la realeza compendiaba la sociedad. Desde este punto de vista, el funcionamiento de los conventos de linaje reproduce a escala local lo que ocurre en un plano más general, a escala del reino. Ciertas cadenas de obligaciones vinculan entre sí a los individuos en función de su sexo y de su lugar en la jerarquía del linaje; en los pequeños grupos que observé en Togo, estas cadenas de obligaciones se detenían en un gran jefe de linaje, pero en otro contexto institucional, ascendían hasta la persona del rey. Lo curioso es que estos dioses sumamente materializados, estos dioses-objetos, permitían leer desde la base la organización de este sistema de dependencias, seguir en cierto modo su rastro. Sin entrar en los detalles de este laberinto, que ya intenté describir en

otro lugar,[4] recordaré aquí las características sorprendentes del dios Legba. Es un dios personal; cada individuo tiene su Legba. O tiene incluso dos, uno cerca de su lecho y otro cerca de la entrada de la casa. El primero protege al individuo que duerme, impidiéndole acometer, en sueños, «en duplicado», acciones que puede lamentar a su regreso a la vida diurna. El segundo lo protege de los demás, de todos los que, de día o de noche, pudieran verse tentados a molestarle. Cada cual tiene su Legba, pero encontramos también el mismo dios en la plaza pública, en el mercado o en los cruces, como Hermes. En los reinos hay un Legba real, y cada *vodún*, por su parte, tiene también su propio Legba (por ejemplo, hay un Legba de Hevieso, el dios del trueno). El suelo está cubierto de Legba (trozos de tierra o arcilla vagamente antropomórficos), que significan a la vez individualidad de cada cual y dependencia de los demás; en suma, significan todo lo que Legba, el personaje del mito, expresa a su manera en diversos episodios míticos que relatan ocasionalmente los *bokonô*, los sacerdotes de los *vodún*, cuando tienen que formular un diagnóstico o interpretar un acontecimiento.

Mi experiencia africana es, ante todo, una experiencia del espacio. Me permitió presentir que me desplazaba por un mundo simbólico en el que pasaba por alto múltiples elementos que tenían sentido para mis interlocutores. Tenían un sentido social, por así decirlo. Éste es un punto sobre el que he vuelto a menudo. El sentido del que puede hablar el antropólogo es el sentido que perciben los demás; y el sentido que perciben los demás, el sentido de los demás, es la manera en que perciben su relación con los otros, con aquellas otras personas a las que están vinculados. Hay sentido si tal relación puede formularse (en términos descriptivos, interpretativos o normativos) y está instituida. Las relaciones que estudian los antropólogos (relaciones de parentesco, relaciones de género, relaciones de edad, relaciones de poder, etcétera) son relaciones formuladas e instituidas por los demás. En el África de los linajes, millares de indicios observados en la organización del espacio aluden a estas relaciones de sentido y funcionan como llamadas al orden social. No he evocado aquí otras dimensiones espaciales muy recalcadas en el ámbito local (las oposiciones tierra/mar, tierras de cultivo/bosque, pueblo/campo), pues prefiero centrarme en la intensa socialización del espacio del pueblo.

Esta socialización, o si se quiere, esta simbolización era tan acentuada, que resultaba a la vez omnipresente e imperceptible –o casi– para la mirada exterior, tan evidente y natural para los habitantes a quienes incumbía, como irrisoria y desdeñable para los demás. Sin duda era más visible en Togo, donde las manifestaciones religiosas se expandían fácilmente desde el interior de los conventos hasta las plazas públicas, pero por lo general, se manifestaba tan sólo como una discreta bandera que señalaba la entrada a un convento, y en el interior de los patios los altares de culto se ocultaban al visitante efí-

4. *Génie du paganisme*, Gallimard, París, 1982. [Trad. cast.: *El genio del paganismo*, El Aleph, Barcelona, 1993]. *Le Dieu objet*, Flammarion, París, 1988. [Trad. cast.: *Dios como objeto: símbolos, cuerpos, materias, palabras*, Gedisa, Barcelona, 1997.]

mero con un simple trapo. Los Legba que se apiñaban a la entrada de las viviendas se integraban en el paisaje de chozas de adobe. Se requería tiempo para comprender que estos signos aparentemente dispersos eran signos, y signos muy marcados. De modo que, aunque siempre he desconfiado de toda lectura que deduce la organización social de la organización espacial, como si la segunda no fuera sino expresión o reflejo de la primera, también aprendí a considerar que no había ningún espacio inocente, ningún espacio desconectado de lo social, y que el espacio condicionaba siempre más de lo que parecía a primera vista. No hay espacios sociales y no sociales, sino espacios socializados de diversos modos; por ejemplo, espacios simbolizados y espacios codificados.

Esta socialización, en el caso africano, se extendía a la naturaleza y al cuerpo. El estudio de las técnicas del cuerpo es un capítulo clásico de la etnología; basta con recordar que el espacio del cuerpo es objeto de un número impresionante de prescripciones y prohibiciones, tanto en el espacio público como en el privado. Por ejemplo, hay cosas que se deben hacer con la mano derecha y cosas para las que se reserva la izquierda, partes del cuerpo que se pueden mostrar y otras que se deben ocultar. Por lo que se refiere a la naturaleza, en cambio, si se exceptúan las grandes divisiones que recordaba un poco más arriba, la socialización es más aleatoria; depende, por ejemplo, del diagnóstico de un adivino que puede inscribir en la cadena de causalidades sociales y religiosas un gesto anodino realizado en un momento de aparente libertad. Así, una piedra recogida al borde del camino, un trozo de metal brillante encontrado entre la

hierba cobran sentido cuando quienes los encuentran relatan la anécdota a un adivino en una etapa de sufrimiento. Estos objetos eran, en realidad, signos y expresiones de un *vodún* que identifica el especialista. Para la curación, conviene que dicha persona, que ha sido elegida por el *vodún* a través de esa vía, erija un altar al dios. En el interior de cada *vodún*, además, se encuentran elementos minerales, vegetales y animales (cada uno de ellos tiene su fórmula, su receta, que se corresponde con las prescripciones y prohibiciones de que es objeto). En suma, el conjunto de los *vodún* constituye, en un sentido bastante material, un compendio del mundo y de la naturaleza que rodea al individuo.

Este «totalitarismo» espacial, si se puede denominar así, sólo se capta plenamente a partir de las prácticas cuyo objeto, causa o medio es el espacio en sí. La «teoría» del espacio es a la vez totalizadora (carece de espacio neutro) y parcial (sólo funciona y sólo tiene eficacia social en relación con otras «teorías», relativas a la persona, el acontecimiento y la mediación).

La persona

Diversas situaciones (ligadas a acontecimientos naturales como el nacimiento, la muerte y la enfermedad, o sociales, como determinados conflictos) ponían en práctica, para los aladianos, una concepción de la persona a la que se remitía toda una serie de interpretaciones y diagnósticos. Los especialistas (los más ancianos de los linajes o los curanderos), al ser consultados sobre esta cues-

tión, la comentaban gustosamente, o incluso la teorizaban, tratando de generalizarla, si bien a costa de algunas oscuridades o contradicciones mínimas debidas ya a la complejidad de un caso concreto (con frecuencia me repetían: «la muerte de un hombre tiene varias causas»), ya a la dificultad de un ejercicio poco habitual (generalmente sólo se recurría a la teoría de modo fragmentario y caso por caso). Pero lo más curioso, en suma, es que dichas exposiciones me recordaban, hasta en los menores detalles, las descripciones y análisis de diversos antropólogos británicos o franceses respecto de otras poblaciones akan (Ashanti, Fanti, Agni). Yo mismo tuve la ocasión de encontrar posteriormente, en diversos grupos del sur de la Costa de Marfil (Avikam, Aizi, Ebrié), esquemas intelectuales análogos y, en Togo, en un contexto cultural un poco diferente, la aplicación de los mismos principios a la interpretación de los acontecimientos y a la representación de las personas.

Detengámonos un instante en la evocación de estos principios, tras recordar una vez más que son siempre inducidos desde situaciones particulares que necesitan referirse a ellos.

La persona es múltiple, estructural (o relacional), porosa e inmanente. El individuo nunca es más que la unión efímera de elementos que, a su muerte, para unos se redistribuyen de manera sistemática o aleatoria, y para otros desaparecen para siempre. Uno de los componentes de la persona, en el grupo akan, corresponde a la parte más personal del individuo, a su identidad singular, y otro a la parte heredada y transmisible. Se atribuyen también a cada uno determinadas funciones. El componente que

define mejor su identidad es también el más esencial para la vida del cuerpo. Para los aladianos, se denomina *eẽ?*, término que designa también la sombra proyectada por el cuerpo. El *eẽ?* está también muy próximo a la sangre: de un «hechicero» (volveré más abajo sobre este término) se dice indiferentemente que devora el *eẽ?* o que bebe la sangre de su víctima. El *eẽ?* es a la vez la sangre del individuo, su fuerza vital (que hereda y transmite) y su personalidad, que sólo le pertenece a él y desaparece tras su muerte. La sangre está también presente en el esperma del hombre y constituye la sustancia corporal del hijo que engendra, pues la mujer («piragua» o «bolsa») sólo es un lugar de paso. En resumen, este primer componente permite pensar a la vez la identidad y la corporeidad del individuo, pero también, más sutilmente, su singularidad y su inscripción en una filiación.

Por lo que se refiere al segundo componente (para los aladianos, el *wawi*), se define ante todo como la fuerza activa del primero. De un hombre de carácter se dice que tiene un *wawi* fuerte. Se transmite (para los aladianos, aunque son matrilineales, se transmite por línea paterna, si bien no es una regla absoluta), pero después de la muerte, continúa en su sitio durante cierto tiempo. Es este componente el que hace avanzar o retroceder al cadáver de un individuo (a modo de respuesta afirmativa o negativa) cuando se le interroga acerca de las causas de su muerte. El *wawi* puede incorporarse al pueblo de los muertos, pero puede también depositarse en un hombre al que desea el bien, reforzando así su fuerza y carácter, o reencarnarse, generalmente por línea paterna. Puede regresar también del pueblo de los muertos y

manifestarse en los sueños de quienes tienen un *wawi* propio suficientemente poderoso para ver en sueños el de los muertos.

Sólo se alude a estos elementos teóricos para explicar ciertos hechos o acontecimientos, por ejemplo para identificar a un recién nacido o para comprender las causas de un fallecimiento, o la buena o mala suerte de alguien. La persona no se concibe sólo como múltiple, sino como racional (la fuerza de uno puede pasar a otro o atacarle; los poderes se transmiten o se heredan) y como no dualista: no existe nada parecido a una oposición cuerpo/alma o materia/espíritu en un sistema donde la sombra, la sangre, la fuerza, la personalidad, la filiación, la lucidez o la influencia pertenecen a un mismo orden de realidad.

La pluralidad de la persona es estructural (definir a un individuo supone situar a los demás), y la concepción de la herencia refuerza este carácter. Para los aladianos, la idea dominante es que la persona del nieto mayor del abuelo paterno reproduce la de este abuelo; es decir, hereda su *wawi*. La herencia puede también ser anticipada, y en efecto me describieron varias veces el gesto mediante el cual un hombre anciano, tomando en sus brazos al hijo mayor de su hijo mayor, le golpea la frente con su frente para transmitirle esta fuerza constituyente. Por otro lado, las reglas de asignación de nombre hacen también que este mismo nieto mayor lleve generalmente el nombre de su abuelo. Sobre el cuerpo del niño que acababa de nacer y cuyo abuelo paterno había muerto ya, recuerdo que todos se apresuraban a buscar el rasgo o el rastro, la reminiscencia, que conformaría su

regreso parcial. En Togo, este elemento, transmisible en la línea agnaticia, se denominaba *djoto* y en el reino fon, la dinastía se definía por los rasgos de los diversos *djoto* que, cada tres o cuatro generaciones, reaparecían en el linaje real. De modo que los franceses, cuando se enfrentaron a Béhanzin, combatieron, sin saberlo, a otra personalidad múltiple, una herencia y una historia.

Los dioses se conciben generalmente como hombres de otros tiempos, como ancestros. Los primeros etnógrafos lo expresan a veces en sentido inverso, afirmando que tal o cual antepasado real fue «divinizado» y que por esa razón se le rinde culto, al igual que a los restantes *vodún*. En los reinos fon, ewe o yoruba, todos los mitos del origen describen un mundo donde no es posible discernir entre «dioses» y ancestros, donde los «dioses» se presentan como los fundadores de los reinos. Los «dioses», los *vodún*, mueren como los hombres. Basta con privar a uno de ellos de alimento, o no rendirle el culto debido (esto es, basta con privarlo de los alimentos prescritos que renuevan su energía), para que se «descargue» y muera como una pila vieja. Ahora bien, me refiero ahora a uno de los *vodún* materializados que lleva el mismo nombre que otros millones más, pero ya hemos visto que cada una de estas materializaciones tenía su autonomía (un poco como cuando digo que «mi» Twingo o «mi» Ford Fiesta es inagotable o acelera bien). Los *vodún* se reproducen según el modelo de la herencia humana. El adivino extrae algunos elementos del *vodún* para fabricar otro del mismo nombre. La herencia humana se concibe de la misma manera, como transmisión de un elemento (el *wawi*, el *djoto*, etcétera). Según se

dice, el soberano yoruba debía absorber un trozo de hígado de su predecesor antes de ser entronizado. Por otro lado, si se presta atención al hecho de que cada cual tiene uno o varios *vodún* personales y que cada *vodún* contiene elementos materiales de los reinos animal, vegetal y mineral, se percibe fácilmente el inmenso esfuerzo de compendio del mundo que preside las concepciones de la persona, el dios y el rey, que convergen en una visión rigurosamente inmanente de lo social y de la naturaleza.

La persona, tomada en un núcleo de relaciones, restricciones y dependencias, es tan vulnerable y porosa como rigurosamente definida. La buena salud y el equilibrio de un individuo dependen de la cohesión de sus dos constituyentes principales (el *wawi* y el *eẽ?* en los aladianos). Durante sus incursiones nocturnas (en sueños), el *wawi* puede tener malos encuentros. De ahí la importancia del sueño y de la memoria del sueño: aceptar en sueños la carne ofrecida por un desconocido puede significar que uno acaba de integrarse en la sociedad de los «hechiceros» antropófagos (que devoran la carne, beben la sangre o agotan el *eẽ?*, que viene a ser lo mismo; una tez grisácea, por ejemplo, puede significar un ataque de este tipo). Soñar claramente (conservar el recuerdo del sueño) es un signo de fuerza. Una mujer embarazada no debe ducharse por la noche, por miedo a que el *wawi* errante de un «mal muerto» (uno de esos muertos para los que no han podido realizarse, por algún motivo, los ritos post mórtem) penetre en el feto y lo sustituya por su *wawi*.

Las dos «instancias» psíquicas que he intentado definir han desatado la imaginación de los etnólogos. Los

más cristianos han intentado presentar la tensión que puede oponer a ambos componentes (uno es estable, el otro móvil; uno es la vida, el otro es la acción) como un equivalente de los tormentos propios de la personalidad cristiana (aflicción, caso de conciencia); en ocasiones se ha propuesto incluso la traducción «ángel guardián» para referirse a uno de los dos. Pero estos intentos entran en conflicto tan flagrante con el materialismo de la concepción africana, con su sentido de las puras relaciones de fuerza, que han fracasado por completo, al igual que los que identifican figuras del panteón fon o yoruba con las figuras cristianas de Cristo o Dios padre. El lenguaje psicoanalítico (que opone el «ello» al «yo») no ha dado resultados mucho más convincentes, pero al menos permite, una vez rechazadas las asimilaciones término a término, insistir en la pluralidad e inestabilidad de la personalidad, en el paso obligado por la alteridad para construir la identidad, y en la necesidad de instancias mediadoras para garantizar cierta coherencia a la relación del yo consigo mismo, al igual que a la del yo con el otro.

En este punto, la teoría de la persona y la del acontecimiento parecen muy ligadas entre sí, pues la persona sólo puede aprehenderse en acto y sólo puede definirse en relación con los acontecimientos que la ponen en tela de juicio, de modo bastante literal. El componente activo de la personalidad puede ser calificado como agresivo (supuesto portador, por tanto, de un poder que le permite derrotar a su homólogo en otra personalidad y alcanzar su componente vital) o, al contrario, como defensivo (portador, entonces, de un poder que, aun siendo el mismo que el primero, cada cual cree poder asegurar

que se utiliza sólo con fines defensivos, contra la agresión de otro). Cada uno de los «poderes» lleva un nombre (en aladiano, el primero se denomina *ãwa* y el segundo *seke*), pero estas palabras no se pronuncian habitualmente, pues tienen un valor de diagnóstico, acusación o refutación. Las expresiones que el etnólogo se ve inclinado a traducir como «hechicero» o «contrahechicero», para referirse a la bibliografía existente, en realidad están bien construidas a partir de dichas palabras, y significan literalmente: hombre, o mujer, de *ãwa*; hombre, o mujer, de *seke*. Pero todo depende de las situaciones y circunstancias: el individuo fuerte puede sugerir, de mil y una maneras, que posee todos los poderes; pero es preciso que el acontecimiento (una desgracia, una enfermedad) no lo ponga en apuros. La palabra *ãwa*, o su equivalente en las poblaciones vecinas, sólo se pronuncia en casos extremos (en el delirio de la acusación o el pánico de la confesión). La sugerencia y el sobreentendido que permiten desactivar una situación explosiva son las armas retóricas más habituales. El jefe del linaje, que como hemos visto era el primer sospechoso, es evidentemente el último en poder ser acusado. El poder de su *wawi* es ambivalente (a la vez *ãwa* y *seke*); este poder constituye la fuerza del linaje, aunque se le puedan imputar también las desgracias que ocurren en el interior del mismo. En suma, lo ideo-lógico, como compendio de los enunciados posibles y pensables, contiene también los principios que ordenan tomar la palabra o guardar silencio. Cada cual sabe que una acusación demasiado precipitada o desconsiderada puede volverse contra su autor. Los linajes africanos, un mundo retórico puro y

duro, son una escuela de ejercicio de poder y de la palabra, imprescindible para quienes ejercen las responsabilidades políticas nacionales.

El mundo de hoy: la persona en crisis y la dictadura del cuerpo

En la actualidad el cuerpo es, ante todo, una imagen o, mejor dicho, millares o millones de imágenes que acosan, que fascinan, imágenes de las que se impregna el ojo de cada individuo. Las imágenes difundidas a través de los medios de comunicación –sobre todo la televisión, pero también el cine, los periódicos, la publicidad– son de diverso tipo, pero todas pertenecen a lo que podríamos denominar «nuestra nueva cosmología», una cosmología con vocación o pretensiones planetarias, que interviene en la moda, los deportes y las series televisivas cuyos personajes son más conocidos que los actores. Se nos presentan cuerpos esculturales que actúan –corren, saltan, marcan goles, ejecutan un revés que cae justo en la línea– o figuran a diario en situaciones que les imponen el ritmo de un desfile de moda. En las mansiones de Beverly Hills o en las playas de California que muestra la pantalla, los cuerpos están bronceados, los cabellos brillan y el decorado (casas, jardines, coches, playas) no es sino el joyero suntuoso donde se solazan los personajes.

El procedimiento de la cámara lenta permite, de cuando en cuando, contemplar el vuelo de un cuerpo que salta para atrapar el balón lanzado de un cabezazo, o el de otro que logra efectuar sobre la pértiga el último giro

que le impulsa por encima de la barra, cuerpos que eluden, por un instante, la fuerza de la gravedad, al igual que las *top models* en los desfiles de moda, cuando se reproduce artificialmente, paso a paso, su coreografía. Este cuerpo liberado de todas las constricciones es el de los dioses de numerosas mitologías, incluida la religión cristiana, que evoca el cuerpo «glorioso» de Cristo después de su resurrección. Estas imágenes serían sólo simples imágenes si determinados eslóganes y realidades no las aproximasen a nosotros.

En primer lugar, circulan a la velocidad de la luz, y su omnipresencia en el mundo –por ejemplo, en la pantalla de los televisores instalados en los aeropuertos o los aviones– indica que son una expresión del empequeñecimiento del espacio y la aceleración del tiempo, rasgos que caracterizan nuestra época. Desde este punto de vista poseen un valor emblemático: son imágenes de nuestro tiempo y, por tanto, implícitamente normativas. Además, las recibimos (iba a decir: «las consumimos») en la soledad del espectador pasivo, ante nuestra pantalla o mientras hojeamos una revista de modo más o menos ocioso. Se dirigen específicamente a nosotros y, en ese sentido, nos incitan a encoger el abdomen o a fingir la distensión que precede a la actuación.

Por otro lado, más allá de dichas imágenes subyacen algunas realidades (como lo demuestran los resultados de las pruebas deportivas de todo tipo y, por ejemplo, los Juegos Olímpicos). Si los atletas negros americanos son tan impresionantes y logran, en general, rendimientos superiores a los de sus homólogos del África negra, en parte tiene que ver con su régimen alimenticio, su entorno o modo de vida, y sus métodos de entrenamiento. En términos generales puede afirmarse que hay diferencias de talla significativas según las pertenencias de clase.

Por último, desde todo tipo de instancias se nos invita explícitamente a no fumar, a no beber, a controlar nuestra alimentación. Se trata únicamente de nuestra salud, pero numerosos anuncios (de agua mineral, de productos adelgazantes, etcétera) nos ofrecen también traducciones estéticas de estos regímenes saludables: los cuerpos esbeltos y ligeros como burbujas de aire que nos presentan establecen un vínculo entre nuestra miserable gravedad terrestre y los héroes de la pequeña pantalla. Por supuesto, a diario observamos también las miserias del cuerpo, y en los medios tampoco faltan imágenes de cuerpos maltratados, desnutridos o, por el contrario, sobrealimentados. Pero el cuerpo «glorioso» se convierte en el ideal para los que no quieren adentrarse en el terreno de los más pobres o en el de los descuidados.

Para esta «élite», la élite de los que pueden estar activos en el sistema marcado por el sobredesarrollo de los medios de circulación y comunicación, así como por la individualización del consumo, es importante obedecer lo mejor posible a las consignas de velocidad y aceleración que imponen nuestras sociedades. La ubicuidad e instantaneidad no son en absoluto realidades (como parecen serlo en algunos mitos, algunos cuentos y, en la actualidad, en las películas de ciencia ficción), pero conviene aproximarse a ellas tanto como sea posible. Ante la imposibilidad de conseguir un cuerpo glorioso, insensible a la gravedad y a las restricciones espaciales, los individuos que pueden recurren a la ayuda de las tecnologías.

Las tecnologías cumplen un papel importante en la mejora del rendimiento y en el dominio especializado del deporte: los esquíes, el calzado, los trajes de competición –en atletismo y natación– ayudan a ganar décimas de segundo. Pero fuera de este ámbito especializado, conviene constatar que el cuerpo humano está cada vez más asistido, provisto de instrumentos que aumentan su radio de acción y funcionan a modo de prótesis. El teléfono móvil, que en el futuro será un auténtico ordenador, permite, en principio, comunicarse desde cualquier lugar y con cualquier persona; los microordenadores portátiles incrementan aún más estas posibilidades y amplían el campo de la comunicación individual al mundo entero.

En el futuro, el equipamiento corporal podrá ir todavía más lejos, pues los microprocesadores incorporados le permitirán realizar actividades inéditas (que ya ha previsto la ciencia ficción) en la guerra o la conquista del espacio. Sin embargo, en el mundo de la movilidad, los cuerpos suelen estar adscritos a un lugar de residencia. Mediante Internet, un periodista puede trabajar empleando bancos de datos e informaciones recopiladas por grupos especializados. El teletrabajo es una realidad. El cuerpo sedentario, adscrito a un lugar de residencia, está cada vez más alejado de los cuerpos gloriosos que muestra ocasionalmente la pantalla. Sólo una gran inversión en técnicas de comunicación permite al individuo aproximarse al ideal de instantaneidad-ubicuidad de las sociedades actuales; por otro lado, al menos una parte de dicho ideal (la ubicuidad) sólo puede ser relativa (sólo la imagen puede estar presente simultáneamente en varios lugares).

Por tanto, el cuerpo asistido está condenado a cierto grado de frustración, pues sólo constituye un elemento dentro de un sistema. Su adscripción a un lugar de residencia o el hecho de que se pueda contactar con él en cualquier momento o lugar lo presentan como un cuerpo esclavizado, cuyas capacidades son utilizadas por otros. Las imágenes del cuerpo glorioso impresionan al cuerpo asistido, pero la ficción va aún más lejos que la realidad, como es normal, y las capacidades de desplazamiento instantáneo en el espacio y en el tiempo que reflejan los efectos especiales del cine subrayan, en contraste, la gravedad del cuerpo real asistido por sus prótesis.

Enfrentados de nuevo a las realidades del cuerpo, cabe preguntarse cómo se perciben en la actualidad.

Puede entenderse el cuerpo desde dos puntos de vista. En primer lugar, es origen, pero también objeto de acontecimientos. Su llegada al mundo y también su muerte constituyen acontecimientos. Su transformación (pubertad, envejecimiento), sus accidentes (enfermedades, traumatismos) son acontecimientos. Un antropólogo debe prestar atención a un hecho: casi todos los acontecimientos del cuerpo tienen una expresión social, porque afectan, o ponen en tela de juicio, a otros cuerpos y otros individuos. En los pueblos africanos donde trabajé, la observación del cuerpo desempeñaba una función esencial, pues se concebía como un emisor de signos que era preciso saber interpretar, gracias a una red simbólica conocida por todos, pero que algunos especialistas manejaban con mayor virtuosismo que otros. El problema, problema de orden social, era que la interpretación de la enfermedad, la debilidad o la muerte, en estas condicio-

nes, afectaba también a otros individuos y otros cuerpos. La relación con el otro está siempre presente en el cuerpo individual, cuya evolución y accidentes se interpretan en todas las sociedades del mundo. Gran parte de la actividad ritual guarda relación con el cuerpo individual. En algunos casos, este vínculo del cuerpo individual con el cuerpo social se inscribe en el propio cuerpo (circuncisión, excisión, escarificación, etcétera), que significa a la vez la identidad individual y la relación con los demás, precisamente por la relación con los demás.

El concepto de acontecimiento, tratándose del cuerpo, es ambivalente, o incluso ambiguo, porque si bien el cuerpo es soporte y objeto de acontecimientos (o acontecimiento en sí, en cierto modo), puede también provocar acontecimientos: se desplaza, copula, ataca, se defiende. Pero estos acontecimientos del cuerpo suelen estar delimitados por reglas estrictas (reglas de residencia, de alianza matrimonial, de guerra); y se interpretan y valoran en relación a dichas reglas, de modo que son objeto, una vez más, de procedimientos de interpretación. La diferencia entre el cuerpo acontecimiento y el cuerpo objeto es mínima.

En efecto, el cuerpo es maltratado o manipulado en determinados acontecimientos sociales que lo toman estrictamente como objeto (por ejemplo, en las iniciaciones) o en los que resulta utilizado (cambios de estación, interregno). Estas «utilizaciones» son de diversos órdenes: pueden jugar con la división de los sexos, contribuir a que los hombres jueguen con el cuerpo de la mujer o, a la inversa, pueden simbolizar el desorden para llamar al orden; pueden llegar incluso a provocar la muerte del

cuerpo, como sucede en el caso del cuerpo del rey que envejece o del esclavo sustituto del rey. Porque para resaltar el poderío del jefe o del rey, a veces se le atribuía en vida un doble cuerpo: el cuerpo del esclavo, doble del rey, que vuelve contra él, en virtud de esta duplicación, los eventuales ataques de los enemigos de éste. No es preciso forzar mucho las cosas para ver una transposición más democrática de esta institución en nuestros altos cargos bicéfalos: el presidente de la República y el primer ministro, o el presidente aún en ejercicio frente al presidente ya electo, como en Estados Unidos. En todo caso, no podemos permanecer ajenos al malestar general que inspira la enfermedad de un jefe de Estado en funciones.

¿Qué ha sido hoy del cuerpo acontecimiento y del cuerpo objeto?

Todos los avances de la medicina y de las técnicas tienden a la desaparición del cuerpo acontecimiento. Son incontables las técnicas disponibles para conjurar la aparición de la vejez y ayudar al cuerpo a disimular sus enfermedades o su decrepitud. Las lentes de contacto mejoran la vista y a la vez cambian el brillo o el color de los ojos; la porcelana garantiza a la sonrisa una eterna juventud. La piel puede estirarse para evitar las arrugas. El nacimiento es más seguro, el parto menos doloroso, menos peligroso; quizá no estamos muy lejos de la posibilidad de que las mujeres sean liberadas de la carga del embarazo, que podrá confiarse a un útero artificial. La técnica del trasplante ha progresado de manera espectacular; la clonación ofrece perspectivas vertiginosas e inquietantes en ciertos aspectos; tal vez algún día será

utilizada para paliar las deficiencias del cuerpo y proveerle piezas de recambio. La exploración genética pretende favorecer la medicina predictiva y eliminar los riesgos de enfermedades hereditarias. Seguimos sufriendo, seguimos muriendo, pero las técnicas sanitarias limitan el sufrimiento y retrasan la muerte, si bien, claro está, sólo en las zonas tecnológicamente mejor equipadas del planeta.

El ideal de las sociedades contemporáneas parece ser, por tanto, conjurar el acontecimiento, controlarlo, controlar el cuerpo para controlar el acontecimiento. Podemos medir la importancia de dicho ideal *a contrario* a partir del pánico que suscitan en cada uno de nosotros las nuevas formas de epidemia. Desde este punto de vista, el sida ha suscitado un cambio de sensibilidad (desde el momento en que parecía desmoronarse nuestra capacidad de luchar contra los agentes infecciosos, en este caso un retrovirus). Pero aún más revelador es, sin duda, el miedo más reciente a las vacas locas. Es como si nos costase aceptar la idea de que no tenemos un control total de nuestra salud, ni un control total del acontecimiento o del cuerpo. Es como si, ante la evidencia de esta ausencia de control total, buscásemos en el acontecimiento aciago no sólo causas, sino también responsables, como ocurría en las antiguas sociedades africanas rurales. El historial médico adquiere un rango de asunto judicial. Se observa aquí otra paradoja: cuanto más se controla, prevé y canaliza el acontecimiento (lo cual corresponde, en cierto sentido, a un grado de libertad adicional de los hombres), más se considera el cuerpo como un objeto al que se pueden añadir o quitar elementos, un objeto que puede proveer también piezas de recambio;

la forma última de intercambio del objeto es el cadáver al que se extirpan diversos órganos para hacerlos revivir en otro cuerpo y permitir así la supervivencia de éste. Pero la paradoja se expresa también en el deporte, tan importante en nuestra sociedad de imágenes cuando el cuerpo que más se acerca al ideal de cuerpo glorioso, el cuerpo del atleta de rendimiento inimaginable, se revela deudor de los productos que lo dopan. Este cuerpo que produce el acontecimiento es, en última instancia, el más medicado, el cuerpo objeto por excelencia, pero no lo es por su supervivencia ni por la de los demás (al contrario, los tratamientos que soporta representan una amenaza para él), sino por la ilusión compartida de eludir la gravedad y la tierra, es decir –última paradoja– el cuerpo en sí. El deporte, después de los nuevos miedos que nos asaltan, es sin duda la gran desilusión del mañana. A la luz de esta paradoja (que quiere que la defensa de la vida pase por la sustitución del cuerpo objeto por el cuerpo acontecimiento, pero también que la imagen del cuerpo glorioso se transforme fácilmente en su contrario), se aprecia mejor otra paradoja de nuestro tiempo: la coexistencia de investigaciones, difíciles y onerosas, que pretenden expulsar tanto como sea posible el acontecimiento del cuerpo individual, para proteger y prolongar su vida, así como la muerte incontrolada en este mundo violento, la miseria y la enfermedad. Los muertos, los cadáveres que contemplamos en nuestras pantallas televisivas, son acontecimientos. Sólo será concebible una utopía planetaria el día en que logremos convertir estos acontecimientos en objeto primordial de nuestras preocupaciones. Estas preocupaciones se ini-

cian vagamente en la actualidad, pero sólo adquirirán mayor amplitud si, renunciando a los fantasmas contradictorios del cuerpo glorioso, teniendo presente que las imágenes son imágenes y los medios sólo son medios, recordamos que la relación con el otro –el vínculo social, el vínculo simbólico– pasa ante todo, lejos de las imágenes y los simulacros, por la relación entre los cuerpos.

El culto a la juventud corporal, tan vigente en la actualidad, es objeto de diversas críticas. La primera resalta la situación desigual de los humanos y es irrefutable: una parte del mundo se esfuerza en permanecer joven el mayor tiempo posible, mientras que la otra parte se plantea la cuestión de la supervivencia, la desnutrición, la hambruna y la mortalidad infantil. Las demás son más ambiguas; guardan relación con una sabiduría tradicional que se observa ya en los antiguos y en Montaigne (en síntesis, ¿de qué sirve rehuir lo ineludible, querer parecer lo que no se es?), o bien con un sentimiento más o menos religioso de escándalo o de transgresión (¿tiene derecho el hombre a contravenir el orden natural o divino?). Lo más interesante está en otro lugar, en la intuición (a mi parecer, pagana) de que no existe otra vida ni, por supuesto, otra juventud que la del cuerpo. Esta intuición puede ser desmentida o rehusada por muchos, pero determina toda la evolución occidental. El cataclismo de la vejez, la enfermedad de Alzheimer (que, al deshacer uno a uno los recuerdos de la relación con los demás, deshace irreversiblemente el sentido de la identidad), el horror de los hospicios nos convencen de que sólo existimos plenamente como personas en lo social, y

de que esta existencia social es deudora de nuestro cuerpo. La desigualdad del mundo es también y ante todo una desigualdad de los cuerpos.

El acontecimiento

Siempre ocurría algo en los pueblos aladianos, pese a la apariencia tranquila de sus calles de arena y la indolencia que mostraban los hombres a las horas más calurosas de la jornada, cuando se tendían a la sombra de los cocoteros junto a la playa, no sin antes echar un vistazo, con una sagacidad que me encandilaba, a la posición y grado de madurez de los cocos, para evitar sorpresas desagradables.

Precisamente porque ocurrían acontecimientos, más o menos importantes, en una ocasión pude observar y solicitar que me explicasen el proceso y la lógica de interpretación y diagnóstico de los mismos. En este aspecto, debo apuntar dos precisiones. La primera es que los acontecimientos de tipo biológico (nacimiento, muerte, enfermedad, esterilidad) o meteorológico (sequía, tormenta) son en cierto modo paradigmáticos; es necesario interpretarlos (indagar sus causas o su significación) para prevenirlos y controlar sus efectos. Para tal fin he propuesto el término «formas elementales del acontecimiento»[5] (manifestaciones físicas o biológicas a las que se atribuye una causa social). La segunda precisión, que

5. Marc Augé y Claude Herzlich (comps.), *Le sens du mal*, Éditions des archives contemporaines, París, 1983.

prolonga la primera, es que la interpretación constituye en ciertos aspectos un esfuerzo encaminado a anular el acontecimiento. Interpretar el acontecimiento es, en efecto, insertarlo en una cadena de causas y efectos que refleja lo que la cosmología local (de la que depende lo ideo-lógico) considera como orden natural de las cosas. Supone, por tanto, hacer una manifestación estructural, esperada, del acontecimiento, justo lo contrario de lo que sería imprevisible y peligroso, pura contingencia o pura casualidad.

Así se explica el hecho, a primera vista paradójico, de que los acontecimientos previsibles como el retorno de las estaciones son, precisamente, lo que más se ritualiza. Es imperioso que el acontecimiento esperado –el no acontecimiento, en cierto modo (la estación de las lluvias o la estación seca)– se produzca en el momento previsto; el retraso en estas materias puede provocar consecuencias graves, sobre todo en las sociedades agrícolas. Así, pues, el rito tiene por objeto y finalidad que no sobrevenga el acontecimiento aciago que constituiría tal retraso. En este sentido, la anticipación ritual lucha contra el acontecimiento. Si se produce de todas formas, lo único que se puede hacer es interpretarlo, es decir, reinsertarlo en un orden comprensible; interpretar el acontecimiento es intentar escamotearlo. Así, en varios grupos africanos se prohíbe hacer el amor en el campo, en plena naturaleza. Esta prohibición no se explica por razones morales que no tendrían sentido alguno en este caso, sino por razones físicas: el esperma, como la tierra, es una sustancia cálida; la caída del esperma sobre la tierra puede provocar un exceso de calor y, por lo tanto, la

sequía. El interés de esta «teoría» radica en que propone un esquema explicativo utilizable en caso de sequía prolongada, de modo que con ella se puede aportar, eventualmente, una explicación «natural» que haga referencia al orden de las cosas.

La expresión ya citada, «la muerte de un hombre tiene más de una causa», obedece a esta lógica anti-acontecimiento. La muerte de un individuo, por anciano que éste sea, debe ser «explicada». A priori son posibles varias explicaciones que fundamentan el acontecimiento en la estructura, y hacen de la muerte como acontecimiento, por imprevista que sea, una expresión de la estructura social. El individuo que muere puede ser víctima de un acto de agresión procedente de su propio linaje (es la primera hipótesis de la «teoría de la brujería») o de un contraataque de alguien a quien él había agredido anteriormente, confiando en sus propias fuerzas; puede ser víctima de un maldición proveniente de su padre o del matrilinaje de su padre; o también puede ser víctima de un «intercambio de crímenes» como el que presenta Hitchcock en *Extraños en un tren*, pues los «hechiceros», los hombres o mujeres de *ãwa*, pueden hacer el favor de actuar en su propio linaje por cuenta de otro. Estas diversas hipótesis (todas verosímiles porque se basan en observaciones muy concretas del comportamiento, relaciones e intereses de unos y otros), desde el interrogatorio del cadáver a distintas formas de confirmación del diagnóstico, pueden ser probadas y eventualmente sustituidas unas por otras en función del desarrollo de la situación y las relaciones de fuerzas que ésta muestra. Pero el diagnóstico definitivo se inserta, a fin de cuen-

tas, en una interpretación global, un relato en pasado que excluye toda aberración, todo ilogismo y todo elemento arbitrario. Ése es el sentido del episodio de los funerales, que no se celebran hasta que se ha concluido la investigación post mórtem, lo cual sucede a veces mucho después del entierro. Y sucede como una auténtica escena teatral (cada cual interpreta su papel, la muerte es interpretada por alguien del matrilinaje de su padre) que se representa a la vista de los vecinos del pueblo, testigos del desenlace del asunto.

De los «asuntos» tratados por los «profetas-curanderos» de Costa de Marfil o los sacerdotes de los *vodún* en Togo, lo que más me sorprendió es la intensidad de la observación psicológica. Los conflictos subyacentes a la vida social tienen, como en todas partes, motivos muy realistas: intereses económicos, prestigio, autoridad. Independientemente de las referencias simbólicas utilizadas («brujería», *vodún*, relaciones de filiación o alianza matrimonial), las tensiones que conforman son reales y se analizan con gran precisión. El simbolismo social, que por una parte está en el origen de estas tensiones, dado que define los derechos, deberes e intereses, es también su mecanismo de expresión; aporta un lenguaje que permite no disociar el destino de los individuos respecto de las relaciones que los definen socialmente. Por ello algunas distinciones propuestas por la antropología religiosa (religión/magia/hechicería) o por la antropología llamada «médica» (medicina empírica/medicinas mágicas; etiología social/etiología natural) siempre me han parecido poco pertinentes, en el sentido de que no daban cuenta del materialismo inmanente, absolutamente

ajeno a todo dualismo, que inspira los fenómenos que pretenden explicar.

La mediación

Los dioses africanos que observé en Togo y aquéllos de los que me hablaron en Costa de Marfil son, ante todo, mediadores. Pero no mediadores entre los hombres y lo «sobrenatural», como se han descrito a menudo, de forma excesivamente precipitada. La oposición natural/sobrenatural no pertenece a las lenguas africanas. Los dioses son el resultado de una hipótesis materialista sobre la naturaleza de lo real. Se conciben, ante todo, como mediadores entre los hombres: el dios es objeto de ritos, pero la eficacia de los ritos se lee y se mide siempre sobre un ser humano, sobre un cuerpo humano, el que realiza el rito o el que es objeto de dicho rito. En Togo, pronto me percaté de que el poder de los dioses, dioses objeto que multiplicaban hasta la saciedad las implantaciones del ser mítico con las que compartían el nombre, era un poder de naturaleza energética, un poder peligroso en su manipulación, al igual que lo es una bomba o una sustancia radiactiva. Los dioses africanos me recordaban a los dioses griegos que, como señaló Vernant, eran más «potencias» que «personas»; compartían además con ellos otros rasgos. A menudo dobles, se sumaban unos a otros para componer una figura polimorfa y polivalente. Podían ser también sexualmente ambivalentes o incluso, como Apolo, encarnar a la vez el mal y el remedio.

Si recordamos el carácter material y compuesto de los objetos dioses (a los que se puede alimentar, recargar, manipular o eventualmente destruir), se reconocerá fácilmente que definen, junto con los hombres de que se sirven para manejar sus relaciones y controlar el acontecimiento, un mundo plenamente inmanente en el que ningún componente sobrenatural se distingue radicalmente de la humanidad. Por tanto, la mediación entre los humanos es la función de los dioses; los humanos se esfuerzan en adivinar sus intenciones recíprocas; se preocupan por los muertos y los vivos, por los acontecimientos a los que atribuyen un origen, por el sentido del pasado y las amenazas del futuro. Incidir sobre los dioses es intentar influir sobre las relaciones entre los hombres: la interpretación y la prevención son estrategias para preservar el presente, controlando el sentido de las relaciones pasadas o futuras. Este control pasa por el ejercicio ritual y por los fenómenos más o menos organizados a los que da una forma y una significación social, convirtiéndolos en «mediadores». Estos fenómenos-mediaciones son a la vez individuales y colectivos, naturales y culturales. Pueden distinguirse, por orden aparentemente creciente de organización colectiva, tres modalidades: el sueño, la posesión y el espectáculo.

El sueño y la posesión son dos categorías relativamente cercanas, que sólo pueden comprenderse, en las culturas donde se observan, teniendo en cuenta las «teorías» de la persona que se corresponden con tales categorías. El poseído suele dar la impresión de vivir un «sueño despierto». Sin embargo, el sueño y la posesión se oponen entre sí del mismo modo que la memoria y el

olvido. Se ha intentado oponer las sociedades del sueño (los amerindios) a las sociedades de la posesión (el África negra). Sin embargo, el sueño tiene en todas las sociedades un estatus social concreto, al igual que las formas de posesión que se observan, sobre todo, en África y América.

En las sociedades donde se interpretan los sueños de manera sistemática, se presupone necesariamente una continuidad entre la vida del sueño y la vida de la vigilia. Es el caso de África occidental, donde, como hemos visto, una de las «instancias» psíquicas, la que viaja en sueños, es también la que puede «ver», observar, encontrar a sus homólogos durante el sueño. El hombre fuerte es también el hombre «clarividente». Uno de los atributos de la clarividencia es la capacidad de soñar bien, es decir, de recordar claramente los sueños.

El desarrollo de esta capacidad puede tener una importancia vital (recordemos el sueño «caníbal» de aquél al que intentan reclutar los «hechiceros»). Ver claro en sueños es importante. Pero el clarividente de profesión y vocación ve en sus propios sueños y en los de los demás. Ve también, durante la vida de vigilia, las «instancias» que los demás sólo pueden ver en sueños: no lo sobrenatural, sino lo surreal, las sombras y las intrigas de la «vida duplicada» que teje los sueños de la noche pero forma también la trama secreta de la vida diurna.

Cambiemos de continente. El chamán amerindio es un soñador profesional. «Viaja» (en sueños) para negociar y curar, por ejemplo para negociar con los muertos el retorno (a la vida) de un individuo al que retuvieron cuando vagaba extraviado (en sueños) por su territorio, lo cual se traduce en el mundo de los vivos por su derro-

ta, su extenuación; es como si ya no estuviera aquí, como decimos a veces. Cuando regresa el chamán (a la vigilia), trae noticias del mundo de los dioses, los antepasados y los muertos. Claro está, el chamán tiene también la habilidad de descifrar los sueños de los demás, siempre que éstos los recuerden; conoce bien el país donde se adentran cada noche. El sueño del chamán no se produce siempre mientras duerme; puede ser inducido (sobre todo con el consumo de determinadas sustancias), y en tal caso se asemeja a una especie de sueño en estado de vigilia.

En África, al igual que en América, el sueño es conformado o modelado por una cosmología preexistente, una simbología que define y ordena las relaciones de fuerza y de sentido. El sueño se concibe, por tanto, como un elemento que aporta una información que conviene saber recopilar e interpretar en el estado de las relaciones entre unos y otros.

A la inversa del sueño, la posesión debe olvidarse. El que ha sido poseído no debe recordar los detalles de este episodio. Esta obligación es lógica, puesto que la potencia poseedora sustituye a la persona de la que toma prestado el cuerpo o se superpone sobre ella.

Esta potencia poseedora puede ser un dios de un panteón bien constituido. Así, en Togo había algunos *vodún* que «cogían» y otros que no «cogían». Pero puede ser también cualquier «espíritu» (por ejemplo, las caboclas de Brasil) o incluso personajes históricos y de actualidad, como ha mostrado Jean Rouch en *Les maîtres fous*, y como se ve en el caso del culto a María Lionza en Venezuela, donde Bolívar o también otros muertos más

recientes, que han adquirido celebridad por sus hazañas o fechorías, «descienden» y poseen el cuerpo de sus fieles.

Hay todo un teatro de la posesión. Ésta siempre es observada por un público numeroso e interesado. La posesión es más o menos discreta o espectacular. Pero a veces entraña un verdadero trabajo de actor: el cuerpo del poseído imita a un personaje conocido por sus atributos físicos o de carácter. A veces (era éste el caso en los fenómenos que observé en algunas ceremonias del culto de María Lionza, muy marcados por el contexto social y político), la personalidad poseedora, Bolívar por ejemplo, puede arengar vigorosamente al público gracias a la mediación del poseído, transformando su voz y su cuerpo.

Aunque el poseído debe, en principio, olvidar el episodio de la posesión –lo que ha dicho, lo que ha hecho, o más exactamente lo que se supone que otro ha dicho o hecho en su lugar, tomando prestado su cuerpo–, conoce su condición de poseído potencial, conoce las potencias que lo acechan, pues la presencia y atracción de estas fuerzas han sido detectadas por especialistas. Éstos son agudos observadores que no realizan al azar la distribución de papeles. Uno de los informadores de Leiris, en la sociedad etíope de Gondhar, donde las potencias que «cabalgan» a los hombres durante la posesión se denominan *Zar*, le dijo: «El zar se parece a su caballo». Así se explica que la posesión pueda concebirse como un «exceso» de identidad. La relación entre el poseído y el poseedor no es de exterioridad absoluta, sino al contrario. Aquí todavía no es admisible el dualismo. Y esto esclarece el hecho de que la posesión sea considerada

como un espectáculo más o menos bueno: el bien poseído, el que se libra por completo de la potencia que lo «coge», lo «monta», o lo «cabalga» (las metáforas caballerescas y sexuales son aquí algo más que metáforas), es también el que interpreta bien su papel, el que se identifica con su personaje. La cuestión de saber si los poseídos «simulan» o no es un problema falso, al igual que la de la mayor o menor «autenticidad» de la posesión. El ser y el juego no se oponen, y en las ceremonias del candomblé y de la umbanda en Brasil, cuando los espectadores, que son también mayoritariamente participantes, inician su ovación cada vez que una mujer es cogida por su cabocla, valoran a la vez la intensidad del momento, la calidad del juego y la perfección del rito.

El sueño y la posesión forman parte de un conjunto de prácticas rituales que tienen por objeto las relaciones entre unos y otros, las prácticas mediáticas. Por ello se ven afectados por la irrupción del gran Otro, es decir, según los contextos, el colonizador o representante del mundo desarrollado, de la administración y de la ciudad más o menos lejana. En la década de 1960, en la región aladiana, se empleaba la misma palabra, *gãgã?*, para designar a los blancos, fueran quienes fueran, y a los representantes del Gobierno, empezando por el subprefecto.

La tercera modalidad de la mediación es el espectáculo. El espectáculo, la puesta en escena, es el recurso y resorte principal de aquellos que, en Costa de Marfil, se denominan «profetas» o «profetas-curanderos». Sin duda, todo rito pasa por una puesta en escena, una organización del espacio y el tiempo. El rito, Por otra parte, se dirige a los sentidos, a todos los sentidos, y ahí radica

uno de los secretos de su eficacia. Pierre Verger alude al tratamiento físico intenso, duro, extenuante que soportaban los iniciados en tal o cual *vodún* del golfo de Benín y a la función que desempeñaba la impregnación de olores, sabores y sonidos en el cuerpo. Observaba, en concreto, la emoción casi proustiana que suscitaba en los antiguos iniciados en un *vodún* el redoble de tambor asociado a dicho rito, cuando tenían ocasión de volver a escucharlo años después.

Pero el espectáculo adquiere cierta autonomía, y deja de asociarse a fenómenos oníricos o de posesión, en determinadas situaciones de crisis. La crisis entraña a menudo fenómenos de mimesis sin posesión, para los que se reserva el nombre de «rituales de inversión». He comentado esta expresión en *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, pues la inversión de los roles, cuando las mujeres jugaban a ser hombres o los esclavos simulaban ser reyes, me parecía que pasaba por una forma de caricatura «perversa». Deleuze es quien, en su epílogo a *Viernes o los limbos del Pacífico*, de Michel Tournier, hablaba de «desobjetivización perversa» y de desaparición del Otro a propósito de momentos en que «ni la víctima ni el cómplice funcionan como seres ajenos». El espectáculo, sin sueño ni posesión, expresa una suerte de desconcierto ante el mundo «perverso», ese mundo «donde la categoría de lo necesario ha sustituido por completo a la de lo posible» (Deleuze). La ineluctabilidad del poder de los hombres sobre las mujeres, de los reyes sobre los esclavos, confiere un carácter irrisorio (o incluso perverso) al juego de roles en que nadie se reconoce. No es que la lucidez esté ausente de los «ritos de inversión». Al contra-

rio, la caricatura de un sexo por parte del otro puede ser cruel y sabemos bien que el bufón puede decirle al rey unas cuantas verdades. Pero en cualquier caso, en los momentos de inversión, que por lo general son momentos de crisis (epidemia, sequía, muerte del rey e interregno), se suprime la mediación, se enuncia el hecho puro y duro y se pregona la soledad. Este puro espectáculo no habla ya de la relación, sino de su imposibilidad, o de la amenaza que se cierne sobre ella.

Los profetas aparecen en África de manera casi simultánea (en África del Sur, en Congo, en Costa de Marfil) cuando se hace evidente la presencia de un Otro con el cual se revela imposible la mediación simbólica. Conocemos lo que sustituye a la mediación simbólica: la violencia, la pura relación de fuerza. Y este enfrentamiento se produce esporádicamente en el momento de la colonización. Pero la relación de fuerza es desigual y la idea de apropiarse del secreto de la fuerza blanca obsesiona al imaginario negro. Los profetas expresan esta fascinación y los espectáculos que ponen en escena son un último intento de eludir la violencia. Entre paréntesis, este intento profético no se limita al período colonial y quizás hay que ver algo más que una casualidad o una coincidencia en el hecho de que la desaparición, en Costa de Marfil, de los últimos grandes profetas del siglo XX se produjese justo antes de un gran estallido de violencia y una guerra civil sin precedentes.

El profeta se presenta como mediador absoluto. Dice tener los dos extremos de la cadena, representar los dos términos de la mediación, el colonizador y el colonizado, el administrador y el administrado. El drama de la

historia se representa en su persona, y por ello la pone en escena como lo hacen los actores de los ritos de inversión-perversión. Quema los «fetiches», los antiguos mediadores, para sustituirlos por su propia mediación. Crea una mediación simbólica con los colonizados (más tarde administrados), mediación hecha a la medida de su influencia local, más o menos amplia; pero esta mediación sólo tiene sentido, y el profeta sólo es el representante de quienes se dirigen a él, en la medida en que logra establecer también una mediación con el colonizador (o más tarde, con las autoridades locales). Su problema es que esta última mediación sigue siendo imaginaria.

Como Jano, el profeta tiene dos rostros. Ante sus administrados, es un sustituto de la nueva autoridad; la imita o bien ordena a su entorno que la imite en sus aspectos más visibles y caricaturescos. Ante la autoridad, pone en escena algo semejante a lo que aquélla puede imaginar de África y de la fuerza negra: un personaje exagerado, caricaturesco en la medida en que intenta tomar algunos de sus signos, pero misterioso y vagamente amenazador, en el sentido de que encarna una reivindicación que lo supera y no tiene, localmente, otra expresión que la suya. En lo esencial, esta mediación, esta imposible mediación, se representa, se pone en escena y se interpreta como en los ritos de inversión-perversión. El espectáculo profético se sitúa bajo el signo del mimetismo. El médico, el sacerdote y el militar son los tres modelos de referencia. El profeta sana, pero también hace que sus ayudantes se pongan un gorro de enfermero, les hace desfilar acompasadamente, bendice a sus enfermos y coloca el retrato del papa en la mesa que le sirve de al-

tar. Si la referencia religiosa le molesta, la cambia. Así, el profeta Odjo, en la región adyukru, se hizo «musulmán», porque tuvo demasiadas dificultades con los protestantes y los católicos. Lo importante radica en el comportamiento mimético (el juego perverso), pero también en la afirmación –incesantemente reiterada por el profeta, a veces ignorando la evidencia– de que su verdad no es local, de que habla para Costa de Marfil, para África, para los negros y los blancos. Precisamente porque tiene la intuición de un cambio de escala necesario, el profeta intenta vincularse a una institución universalista. En este sentido, y sólo en este sentido, instrumentaliza sus referencias religiosas.

Evidentemente, la posición de los profetas es insostenible (los más importantes fueron personajes a la vez fuertes y trágicos, empeñados en olvidar y hacer olvidar el pasado fetichista, en reiniciar la historia africana inscribiendo la suya propia en el mito del Otro, hasta el punto de presentarse, en el caso de dos o tres, como un nuevo Cristo). Hay algo fascinante en la larga carrera de algunos profetas, algo trágico y heroico a la vez, en la medida en que los más inteligentes han sido siempre conscientes de las contradicciones de su situación.

Anuncian desde principios de siglo una renovación que no llega. La historia no responde y el profetismo farfulla. Los profetas mueren y la vida no cambia. Para convencer, los profetas deben seguir siendo curanderos, demostrar su fuerza en el ámbito local y contradecir con sus actos el universalismo de su discurso. La curación es la forma mínima de la profecía, pero vuelve a situar al profeta en el núcleo de la ideología rural de los linajes.

Sin embargo, precisamente por sus contracciones, estos personajes no nos son indiferentes.

El profetismo, en efecto, es una experiencia límite. Es la última experiencia antes de la violencia y pone en escena la relación, por no poder controlarla. Con ella, entramos en la era del simulacro. El comandante, el médico, el sacerdote o el administrador representados por el profeta son a la vez verdaderos (como caricaturas) e irreales. Pero este juego sólo es la réplica de otra caricatura: la de los conversos, súbditos, enfermos o administrados por quienes predican, ordenan, administran o reinan. Se enfrentan dos pantomimas, y son raras las relaciones que eluden ambas caricaturas.

El ejemplo del profetismo me ha ayudado a comprender dónde se situaba el verdadero objeto de la antropología, a saber, en la relación entre unos y otros, tal como éstos la comprenden y la desarrollan. En cierto modo me ha ayudado también *a contrario*, porque si bien el profeta-curandero se erige en árbitro o intérprete de las relaciones sociales tradicionales (sobre todo en los diagnósticos de «brujería»), al mismo tiempo los declara obsoletos, y se empeña en ensalzar lo que deberían ser las nuevas relaciones, las que requieren entrar en el juego del colonizador o del modernizador. En definitiva, lo que pone en escena es la crisis de la relación, la misma que observa el antropólogo, aunque su sola presencia, junto con la de algunos otros, es un signo, si no una causa de dicha crisis. En este sentido, el antropólogo es un poco como un profeta, como señaló Jean-Pierre Dozon:[6] quiere estar de los

6. Jean-Pierre Dozon, *La cause des prophètes*, Seuil, París, 1995.

dos lados. Se presenta como testigo de aquellos a quienes observa, pero a la vez escribe para otros. Idealmente, se imagina como alguien que establece un vínculo entre los individuos que describe y los destinatarios de sus textos.

Pero no queda otro remedio que creer sus palabras, como sucede con el profeta, y quienes lo leen, a excepción de algunos administradores interesados en utilizar tales textos, no tienen ni ocasión ni deseo alguno de establecer vínculos de ningún tipo con los individuos descritos. El vínculo postulado por el antropólogo permanece como algo ideal o imaginario, del mismo modo que el que postula el profeta entre sus fieles o sus pacientes y los gobernantes.

El profetismo no es sino la manifestación extrema de un movimiento que se percibe ya en el sueño y la posesión, donde siempre hay espacio para los recién llegados, personajes históricos, personalidades políticas, artistas de televisión, bandidos de poca o mucha monta que, en América Latina, cuando mueren se ancoran al panteón de las potencias del candomblé, de la umbanda, de la santería o de María Lionza, y al igual que ellas, se apoderan de los cuerpos humanos, los «poseen», para hacerles recitar la historia, la actualidad y sus perversidades.

El profetismo nos ayuda a comprender qué es una imagen. Pone en escena imágenes cuando ya no puede percibir a las personas. El médico, el subprefecto, el comandante, el colono son imágenes; imágenes que el profetismo hace imitar (otros simulan ser estatuas). Sin embargo África, como hemos visto, está formada por un conjunto de seres humanos que han elaborado concep-

ciones muy refinadas de la persona y de sus componentes. Para ellos, el individuo humano es una suma de elementos que existen antes que él y perduran después de su muerte, pero que él reúne de manera original durante su vida. El profeta se hace cargo –y por ello se denomina también «curandero»– de los mutilados de la modernidad y los proscritos de la tradición, los exiliados de la ciudad y de los pueblos, los enfermos de la relación que buscan un recurso en la imagen que ofrece el profeta de sí mismo.

¿Qué es una imagen? Es el sustituto de la persona. Imagen exterior de los Otros (colonizadores o grandes de este mundo), que es lo único que se conoce de ellos. Imagen del propio profeta, que se considera, como los dioses paganos, un mediador entre los hombres pero no se identifica, en ningún caso, con ninguno de los términos de la mediación. Ahora bien, lo que cabe preguntarse en la actualidad es si Occidente no está siendo colonizado por el juego de la imagen. La imagen del otro sustituye cada vez más al interés de conocerlo e identificarlo como persona. El turismo, la publicidad, la televisión, los nuevos modos de comunicación reemplazan el conocimiento o el esfuerzo de conocimiento por la imagen y la ilusión de creer conocer. Cada día contemplamos (en nuestras pantallas, nuestros muros, nuestros periódicos) caras familiares, que nos sonríen o nos reprenden, que nos incumben, puesto que hablan del mundo en que vivimos, y que reconocemos sin conocer realmente. El juego de imágenes reconforta a nuestra ilusión al proponernos imágenes de imágenes: caricaturas, marionetas que, al hacernos reír con sus rasgos básicos, nos

convencen de que tenemos un verdadero conocimiento de los originales.

El periodista aparece en la pantalla de televisión. Me mira pero no me ve. Pero no me mira a mí, sino a miles de millones de personas más. Yo lo veo, al igual que lo ven miles o millones de personas, pero ni los otros ni yo lo miramos a él; lo que miramos es su imagen, reproducida en miles o millones de ejemplares. En suma, hay un error relativo a la persona.

La cuestión que se plantea, y sobre la que volveremos más adelante, es la de saber si la colonización no fue, en realidad, la primera etapa de la globalización, la primera etapa de una historia, que, lejos de haber concluido, tan sólo acaba de comenzar, la historia del planeta. Se plantea la cuestión de saber si acaso no estamos todos, en la actualidad, atrapados en una misma historia amenazada por la proyección de las personas en imágenes. Retrospectivamente, se observa que los antropólogos describieron en otras sociedades una alienación de la imagen que vaticinaba su propio destino, si bien es cierto que su propia historia no era ajena a esta alienación. Los antropólogos hablaban de sí mismos y de su mundo mucho antes de estudiar los grandes grupos y las empresas. Habrían podido decir de sus objetos de estudio lo que dijo Flaubert de Madame Bovary («Madame Bovary soy yo»), con la condición de precisar que era para lo bueno y para lo malo, para el presente y el futuro.

Ésta es, en mi opinión, una de las «lecciones» de África. Pero percibo también otras, que tal vez será oportuno mencionar en los párrafos que siguen, pues tienen que ver con los profetismos.

La primera es que las protestas o interpretaciones locales siempre requieren una difusión institucional que les confiera un mayor alcance. El subcomandante Marcos creyó que los medios le aportarían dicha difusión, pero la fuerza de éstos halla tal vez sus límites en el carácter político de la reivindicación. Por el momento nos encontramos en un período afectado por el descrédito de los «grandes discursos» políticos. Los profetas africanos buscan su vía de difusión por medio de las religiones de la salvación, pero están demasiado arraigados en la lógica de los linajes como para desterritorializar su mensaje. El islam representa en la actualidad la difusión institucional más evidente, con vocación planetaria, y como ya apunté en mi *Diario de guerra. El mundo después del 11 de septiembre*, el personaje de Bin Laden tenía algo de profeta a escala global. Pero tampoco se debe desestimar la expansión actual del protestantismo en sus formas «americanas», el pentecostalismo y el evangelismo. Esta expansión puede tomar algún día la forma de una guerra de religión planetaria, en la medida en que se vea forzada a oponerse frontalmente al islam.

La segunda lección es que las religiones son lo que se hace de ellas. Distinguir entre la «verdadera» religión y sus versiones «desviadas» es hablar como un creyente, no como un observador. Algunos intelectuales franceses han demostrado gran sutileza al entrever en las lógicas de la Revolución Francesa las premisas del totalitarismo soviético. La religión debería proponerles hoy un magnífico terreno de reflexión: la distinción entre la versión «moderada» y la visión «extremista» de la religión sustituye la historia por la teología. Se comprende que los

católicos ya no reivindiquen la Inquisición, pero no es menos cierto que ésta sigue formando parte del cristianismo, pues constituye una de sus modalidades: es una de las virtualidades de su mensaje y una de las actualidades de su historia. Es evidente que el fundamentalismo y el integrismo forman parte del islam actual, al mismo nivel que sus versiones llamadas «moderadas».

Los profetismos africanos, como muchos otros «sincretismos», probablemente han esbozado ciertas «figuras libres», ciertas improvisaciones más o menos acrobáticas, ciertos compromisos entre los paganismos locales y las religiones de la salvación universalistas. Una hipótesis aterradora, pero en lo sucesivo creíble, es la posibilidad de que en esta época de globalización y crecientes diferencias entre los más ricos y los más pobres, el enfrentamiento entre unos y otros tome la forma de una nueva guerra entre las religiones de la salvación con afán o pretensiones universales.

El rito como mediación: rito y laicidad

Tradicionalmente, el etnólogo viajaba lejos, se adentraba en un grupo lejano, se esforzaba en aprender su lengua, en analizar sus instituciones, costumbres y comportamientos. Se le exigía que practicase la observación a distancia, para mantener la objetividad, pero también que se esforzase en escudriñar las razones y sinrazones de sus interlocutores, que se identificase con ellos lo máximo posible para comprenderlos desde dentro. Se trata de una exigencia difícil y casi contradictoria, pero

una exigencia que explica la presentación de las monografías etnológicas clásicas, en cuyas partes y capítulos diversos se abordaban los temas más difíciles, los más íntimos o los más secretos (desde las concepciones del cuerpo, la reproducción o la herencia hasta los rituales iniciáticos), para demostrar que el autor había asumido bien la lógica y las percepciones de las personas que observaba. En esta revisión, nos centraremos en el hecho de que la religión *stricto sensu* (el panteón y las ceremonias de culto dedicadas a los dioses) sólo aparece como un capítulo o, en el mejor de los casos, una parte de dichas monografías. Esta observación conlleva, a mi parecer, otras dos: en primer lugar, para el observador distanciado, es la religión la que forma parte de la sociedad y no a la inversa, aunque, como sostenía Durkheim, la religión represente a la sociedad y transponga su imagen; en segundo lugar, la actividad ritual es esencial y está extraordinariamente presente en la vida política, familiar y económica de los grupos humanos; forma parte de las actividades profanas, y no constituye un simple acompañamiento «religioso» de las mismas. En otras palabras, lo que sugiere la experiencia etnológica es que la vida política, familiar y económica es, en gran medida, independiente de la religión, pero que está estructurada por la actividad ritual, y que el ritual no es, por tanto, una categoría exclusivamente religiosa.

Quisiera recalcar la actualidad e importancia de este debate. Dejemos en suspenso por un instante la definición del rito e introduzcamos un segundo término problemático (en el sentido de que «plantea un problema»): el término «sentido», precisamente. En la actualidad

solemos referirnos a la ausencia o déficit de sentido y, por lo tanto, a la necesidad de sentido. ¿Qué queremos decir? Varias cosas, me parece, y en diversos niveles. En el nivel más general, en el nivel histórico, advertimos, al igual que varios filósofos, dos desapariciones o supresiones parciales, dado que perduran tenazmente algunos vestigios. La modernidad ha debilitado las ideologías del pasado, los mitos originarios, y lo que ha venido después (algunos han hablado a veces de «posmodernidad» en este sentido) ha traído los mitos del futuro, del progreso, las ideologías del porvenir. Sin ánimo de pronunciarnos sobre el carácter definitivo o absoluto de tales desapariciones, nos limitaremos a constatar que, para muchos, ni el pasado ni el futuro son ya, como objetos de fe, de creencia o especulación, factores de esperanza, al menos no como lo fueron en determinadas épocas no demasiado lejanas.

Con todo, es preciso reconocer que no vivimos a diario pensando en el destino de la humanidad o en el futuro de nuestras sociedades. Vivimos nuestra vida, marcada por encuentros, acontecimientos felices y desgraciados, aflicción, y precisamente a toda esa vida vivida, a esas continuidades y rupturas, a esas felicidades efímeras y a esas pruebas nos gustaría poder dar sentido, aun sin saber exactamente qué concepto es ése.

Intentaré precisar ahora los dos términos (rito y sentido) que he utilizado para referirme al malestar de algunos espíritus libres, laicos y no religiosos, cuando constatan que la ausencia de referencias religiosas, en algunos acontecimientos importantes de la existencia, les provoca la sensación de falta, de vacío. Por supuesto, la muerte ocupa en este punto un lugar central, pues en nuestras

sociedades ha sido durante mucho tiempo el monopolio de la religión, y en todas las culturas del mundo es objeto de tratamientos rituales complejos. Todos tenemos la experiencia, *a contrario*, de la frialdad de un entierro sin flores, coronas ni discursos al salir del hospital o de un tanatorio, a pesar de la pena y el dolor; o la experiencia de esos largos minutos de espera en el crematorio, aún más insoportables cuando se pretende recordar los gustos musicales del difunto con un disco, o cuando los testimonios o intervenciones banales, forzosamente banales pese a la intensidad de los sentimientos, intentan esbozar su retrato mientras esperan el final de la incineración. Algunos, ante este vacío algo angustioso, lamentan los fastos de la religión, de la liturgia católica en particular, y su admirable capacidad de dramatizar, conmover y consolar. Porque, como sabemos bien (y la religión siempre lo ha sabido), es a los vivos, a los supervivientes, a quienes incumben los ritos de la muerte.

Otro ejemplo, algo más feliz, me ayudará quizás a precisar el punto que pretendo debatir. Hace unos años viajé a Japón y allí me sorprendió, en los vagones del metro, la abundancia de anuncios de trajes de novia. No eran trajes de novia típicos japoneses, un kimono de fiesta, ni nada similar. No, eran trajes de novia típicos de nuestra sociedad, blancos, largos, amplios, con un velo blanco y una corona de flores. Me informé y averigüé que, en ese país donde el catolicismo es poco común, ese país de tradición shinto, el matrimonio de blanco en la iglesia era la última moda, se consideraba más bonito, más moderno, más festivo. Al parecer, los sacerdotes católicos se prestaban al juego, pues aceptaban celebrar ceremonias ma-

trimoniales sin exigir una conversión previa al catolicismo. Me dijeron incluso (aunque no tuve ocasión de verificarlo) que los más acaudalados viajaban a Francia para celebrar su matrimonio allí en las mismas condiciones. Éste es un ejemplo espectacular de la fuerza de las imágenes a la que muy pocos escapan. La marcha nupcial de Mendelssohn, la larga alfombra, la pausa a la puerta de la iglesia ante la familia y los amigos emocionados y sonrientes, son elementos que revelan una dimensión imaginaria de la unión conyugal que trasciende la pertenencia social, cultural o religiosa; dimensión imaginaria, porque incita la imaginación y la satisface, por motivos que intentaremos comprender mejor.

Vuelvo por un instante a los términos «rito» y «sentido». Comencemos por el rito. El rito corresponde a la realización de ciertos gestos en un orden prescrito; estos gestos pueden ir, pero no necesariamente, acompañados de palabras (de plegarias, de fórmulas llamadas «rituales»); dichos gestos son signos formales (la señal de la cruz, la imposición de la mano en la frente, la elevación de los brazos al cielo, etcétera) y manipulación de objetos o sustancias (una piedra, una estatua, una cruz, aceite, agua, sangre, vino, etcétera). La ejecución del rito, la representación ritual, puede describirse de manera precisa (los etnógrafos no se han privado de hacerlo), pero el rito sólo cobra sentido pleno en relación al tiempo en el que se enmarca, el espacio en que se desarrolla y los actores que pone en escena.

Relación con el tiempo. Hay ritos recurrentes y regulares. En todas las culturas del mundo, los cambios de estación, por ejemplo, son la ocasión de celebrar uno o

varios ritos asociados en un verdadero escenario ritual (es bien sabida la importancia de los cambios de estación para las sociedades agrícolas en las que el régimen de lluvias desempeña un papel crucial). Pero el tiempo puede ser también el de los individuos o una clase de individuos de la misma edad; asimismo, en todas las culturas del mundo los momentos de transición de la vida individual son objeto de un intenso tratamiento ritual: el nacimiento, la pubertad, el acceso a la edad adulta, la muerte. Los acontecimientos sociales son complementarios de esta evolución natural y, en este sentido, están ritualizados: la asignación del nombre, la inscripción en una clase de edad, el matrimonio y los funerales que deben a la vez poner en orden el grupo que acaba de perder a uno de los suyos y garantizar la buena muerte de éste, su adscripción al estatus de antepasado, por ejemplo. El rito interviene en los momentos de *tránsito*, pero todo rito consagra, en realidad, un tránsito: de una edad a otra, de un estado o de un estatus a otro, de la vida a la muerte, de una estación a otra, etcétera. Es como si los hombres, nunca seguros de la continuación (ni siquiera del retorno de las estaciones) se esforzasen permanentemente por ritualizar la necesidad.

Relación con el espacio. Todo rito se realiza en un espacio concreto, pero sobre todo sitúa a unos y otros en el espacio. ¿Qué espacios son objeto de un tratamiento ritual específico? Los límites (fronteras entre unos y otros), los cruces (lugar de cruce y de encuentros), los espacios públicos (sobre todo los mercados), que son los lugares de encuentro e intercambio por excelencia. Para los griegos, Hermes era el dios de los espacios «intermediarios»,

de estos lugares de mediación. Anteriormente nos hemos referido a Legba, uno de los dioses que, durante el período de tráfico de esclavos, hizo el viaje de África a América junto con millones de africanos. Y si hoy reaparece todavía en Haití y Brasil, es sin duda porque simbolizaba, ayudaba a pensar en situaciones y espacios ejemplares.

Es decir, en la actividad ritual, las relaciones en el espacio y el tiempo son, ante todo, relaciones entre unos y otros, o entre uno y otro, o entre uno y los otros. La relación con el tiempo y el espacio, en la actividad ritual, es siempre una relación con los otros. Esta relación puede entenderse de dos modos. Por una parte, la celebración ritual tiene siempre como telón de fondo una colectividad que se pone en escena de una manera u otra. La conciencia de que esta colectividad existe y la conciencia de formar parte de ella contribuyen a la emoción que suscita y, eventualmente, a la confianza que conlleva. Vivimos a veces, *a contrario*, la experiencia desconcertante de la ausencia de dicho telón de fondo. Es incómodo encontrarse solo en un teatro o un cine, y cuesta imaginar un desfile del 14 de julio o un partido de fútbol que se desarrolle ante un solo espectador. Por otra parte, el rito tiene a menudo la finalidad explícita de establecer un vínculo concreto entre su objeto (el recién nacido, el adolescente, el iniciado, el dignatario que toma posesión de un cargo) y uno o varios otros: sus padres, uno de sus antepasados, sus compañeros coetáneos, sus súbditos o sus administrados. El vínculo debe ser pensable (debe obedecer a una forma de necesidad intelectual en relación con el sistema en el que se inscribe) e instituido (debe concretarse en una institución como la familia, la clase de edad, la pareja, la administración, el Estado, o cualquier institución de orden jurídico o jurídico-político que tenga sus reglas y su lenguaje).

Lo que denomino «sentido» no es, por tanto, una significación metafísica o trascendente, sino sólo la conciencia compartida (recíproca) del vínculo representado e instituido en el otro. Y el rito es el mecanismo espacial, temporal, intelectual y sensorial (puede recurrir a la música, al movimiento, a los colores) que pretende crear, reforzar o recordar dicho vínculo. De ese modo, establece identidades relativas (relativas a la vida familiar, la vida afectiva, la vida política, la vida profesional), identidades que suponen el establecimiento previo de vínculos con otros, con ciertas categorías de otros: padres, parejas, conciudadanos, colegas. Poder crear este vínculo con los otros es la condición necesaria para crear la identidad, las identidades. Hoy, cada vez que dudamos del sentido del sistema educativo o de la vida política, cada vez que hablamos de la «crisis de identidad» que es consustancial a nuestra época, lo que planteamos es la dificultad de pensar el vínculo con los otros. ¿Pero qué diferencia –cabe preguntar– hay entre el rito religioso y el rito social? ¿Y cuáles son los ritos sociales de las sociedades modernas que equivalen a los ritos observados por los etnólogos en las sociedades tradicionales?

En los sistemas politeístas y animistas que han estudiado los etnólogos, a veces se presenta a los dioses como intermediarios encargados de asuntos de los que no se ocupa la potencia divina lejana e indiferenciada que domina la vida de los humanos sin interesarse por ella. Esta

potencia, como el anangkè de los griegos, es una especie de equivalente del destino, de la necesidad que no puede eludir el orden del mundo, pero no es una figura personificada. Los santos católicos, por su parte, se presentan a menudo como intercesores a los que uno se dirige con el fin de solicitar a Dios favores concretos. Pero en su caso, como en el de los dioses paganos, los ritos o las plegarias que se les dedican tienen como finalidad y objeto último otros humanos: se celebra un rito para solicitar a un dios que proteja a los hijos, que busque al responsable de una desgracia, que cure a un enfermo, que traiga la lluvia, etcétera, en suma, para obtener un resultado que concierne e interesa tanto al que celebra el rito como a otras personas, dado que se trata de preocupaciones muy «terrenales». Sólo en las religiones llamadas personales y monoteístas se concibe la idea del diálogo entre Dios y un individuo humano cualquiera; en otras religiones es inconcebible y está fuera de lugar. La idea de la salvación personal no significa nada en la inmensa mayoría de las cosmologías mundiales. Las religiones de las Escrituras, a pesar de su especificidad, llevan a escena también la colectividad de los fieles (ése es, a grandes rasgos, el sentido de la palabra «iglesia») y cumplen una función en el sector más cotidiano de las relaciones entre humanos. Los santos católicos, como los dioses paganos, son ante todo los intermediarios de las relaciones entre los hombres, más que entre el individuo y Dios.

Menciono aquí esta cuestión para volver a la esencia del acto ritual, que es eminentemente social. Para precisar aún más la naturaleza del vínculo que permite este acto,

diré que se trata de un vínculo simbólico. El «símbolo», en sentido etimológico, es una moneda cortada en dos, de forma irregular. La unión de las dos mitades constituía un acto de reconocimiento mutuo entre dos socios comerciales, por ejemplo, o entre sus descendientes. En la costa africana, al igual que en la Grecia antigua, se había inventado el símbolo. Los capitanes de navío europeos y los jefes de familia de la costa, que comerciaban con aceite, oro o esclavos, mantenían entre sí una relación de exclusividad comercial, que quedaba atestiguada en la posesión –por cada uno de ellos– de media «anilla», la moneda local, que debía encajar con la de su socio o sucesor. Los compañeros de un acto ritual intercambian entre sí signos de reconocimiento, signos simbólicos.

Puede parecer que en los estados de sociedad diferentes de aquéllos en los que nos encontramos hoy, era más fácil crear o percibir estos signos. El entorno era más próximo, las creencias más compartidas. Pero, por otra parte, podemos tener la sensación de que en las sociedades mayoritariamente urbanas como las nuestras, sociedades donde coexisten individuos de orígenes diversos, sociedades abiertas al planeta mediante todas las redes de la economía y la comunicación globalizadas, amenazadas, de pronto, a la vez por la uniformización y el aumento de las desigualdades, es más urgente que nunca poder definir el lugar, la situación y las solidaridades de cada cual.

Paralelamente podemos albergar la sensación de que esta necesidad de sentido y rituales encuentra cebos que intentan desviarla, desnaturalizarla, aparentando saciarla. Ante la afluencia de imágenes, podemos vernos tentados a creer que el mundo está a nuestros pies,

que la actualidad es nuestro diario de a bordo, que los grandes de este mundo son familiares nuestros; los horarios de la televisión y el calendario deportivo acompasan nuestros días, semanas y años como las campanas de las iglesias y la liturgia cristiana de antaño. En los momentos de mayor pesimismo, podríamos pensar (a pesar de algunos contraejemplos: la vida asociativa, las nuevas formas de espíritu militante) que el futuro está en la soledad, en el fin de los ritos y en la muerte del vínculo simbólico. La ficción y los simulacros podrían acabar ganando la partida y ocupando su lugar.

Pero se zanja demasiado rápido la cuestión al proclamar, como se viene haciendo desde hace tanto tiempo, la muerte de lo que ya no se logra comprender: el hombre, la religión, la historia. El vínculo simbólico no puede desaparecer, pues es consustancial a la idea de lenguaje, humanidad y sociedad. Puede haber déficit ritual, insuficiencias en la manera en que los hombres representan sus relaciones, pero no desaparición de este elemento sin el cual el individuo y la sociedad serían impensables y la vida invivible. Así, pues, es imposible imaginar seis mil millones de individuos rigurosamente alejados unos de otros y sólo comunicados por medio de pantallas interpuestas.

No es fácil definir lo que debe ser la nueva exigencia de ritual y vínculo simbólico. Además, el observador que aspira a ser el etnólogo no está ahí para decir lo que debe ser, sino para intentar comprender lo que existe. En este sentido, puede intentar descifrar algunos síntomas, algunos acontecimientos que se arriesga a considerar sintomáticos. Como ciudadano, puede también decir algo sobre lo posible y lo deseable. Describamos, pues, algunos

síntomas. Pueden descubrirse en Francia en el gusto constante, y en ciertos aspectos romántico, por la fiesta colectiva. En los últimos años nos hemos percatado a veces de que algunas huelgas a priori impopulares (por ejemplo en los transportes públicos parisinos) encontraban el apoyo relativamente feliz de una parte de los usuarios, quizás porque las consideraban justificadas, pero sobre todo, sin duda, porque les permitían mantener otra relación con el espacio de la ciudad y con los demás. Los paseos a pie, el autostop, la conversación con unos y otros contrastaban con el carácter silencioso, desapacible y abarrotado de los recorridos metropolitanos ordinarios.

La única fiesta laica reciente que tiene auténtica popularidad en Francia, donde se originó, y en Europa, es la fiesta de la música, que tiene todas las características de un gran rito: la periodicidad, un carácter colectivo no disociable de las identificaciones particulares (se participa de diversas maneras según se sea músico o no, joven o viejo, pero al participar se tiene conciencia de la participación de los demás). El 14 de julio, por su parte, se basa tradicionalmente en la única organización susceptible de rivalizar con la Iglesia en lo que se refiere al aparato del rito: el Ejército. En cambio, la fiesta de la música toma toda su fuerza de un gusto, un entusiasmo compartido por la música sin fronteras. En este aspecto, se presenta como un rito contemporáneo.

El rito es la condición del sentido social. Contra la soledad (el sinsentido de la ausencia), no hay nada más, nada en absoluto, que esta conciencia reafirmada de que los demás existen y de que podemos intercambiar con ellos siquiera sonrisas, lágrimas o palabras, para probar-

nos a nosotros mismos que existimos. Esta reafirmación de la existencia conjunta pasa por la de la relación en la que constituimos uno de los términos. Dicha relación se basta; no se fundamenta en la afirmación de ninguna trascendencia; tal afirmación puede acompañar el rito, pero no es ni una condición ni un elemento esencial de éste. Su espacio es el espacio de la laicidad.

Construir rituales laicos puede parecer difícil para quien confunde rito y religión o se fascina con el arte religioso de hacer rituales. En materia de ritos laicos, tenemos en mente algunos malos ejemplos: las copias; por ejemplo, ciertos ritos demasiado inspirados en el ritual religioso o militar, aunque se desarrollasen en sociedades comunistas. No pretendo dar aquí, por supuesto, recetas de rito. Me conformaré con apuntar tres o cuatro observaciones.

La primera es que las religiones proceden de afirmaciones en las que basan sus construcciones rituales, mientras que quienes se sitúan fuera de toda religión se definen a menudo negativamente como *no* creyentes o *ateos*. Es difícil construir el rito sobre lo negativo.

La segunda es que el rito es siempre a la vez singular y plural, y por tanto relacional. El que es objeto de un rito (en el nacimiento, en la iniciación, en el matrimonio) vive su tránsito como un momento único y singular. Pero para quienes ejecutan el rito o asisten al mismo, es recurrente, habitual, eminentemente social (cada cual ha vivido o vivirá lo que han vivido o vivirán los demás). La conciencia de ser a la vez singular y plural me parece que define el más alto grado de conciencia individual y social que cabe concebir.

En tercer lugar, la laicidad no es tolerancia, sino valor. Afirma la existencia de lugares y momentos donde las pertenencias concretas, sobre todo religiosas, no tienen un espacio claro; la existencia de lugares y momentos en que sólo debe tomarse en consideración la conciencia singular y social a la que acabo de referirme.

Por último, para aquellos individuos que no se conforman con ser laicos y reivindican su «no creencia», la idea de puro vínculo simbólico puede constituir en sí la referencia última de todo acto ritual. Precisamente porque el amor humano compromete a dos individuos mortales en una relación mutua, no se requiere nada más, llegado el caso, que el testimonio y la mirada de los demás individuos mortales; precisamente porque el ser amado que muere desaparece para siempre, quien lo ama y lo pierde sólo necesita, llegado el caso, el testimonio y el recuerdo de otros individuos mortales. El rito no nos enseña otra cosa: sobrevivir, si uno lo desea, es comprender que uno no está nunca completamente solo.

II

La inversión de perspectivas

Del africanismo al etnoanálisis

La inversión de perspectivas que he esbozado en las páginas anteriores, y que debo perfilar ahora con mayor precisión, constituye la esencia de mi respuesta a la cuestión que abre el capítulo precedente.

Hay dos causas, aparentemente muy alejadas entre sí, pero que a mi parecer, si se analizan con detalle, guardan cierta relación. En las décadas de 1970 y 1980, continué frecuentando África, a veces en misiones de varios meses, pero las idas y venidas que ocasionaban tales visitas sin duda aceleraron y alentaron los viajes de ida y vuelta intelectual a los que aludía más arriba. En este período en que comenzaban, por otra parte, a plantearse cuestiones sobre el sentido y los límites de la observación etnológica, sentí muy pronto la necesidad de enfocar de otro modo las cuestiones (no las cuestiones del etnólogo «de campo», sino las del etnólogo de vuelta, del etnólogo que regresa).

A su regreso, el etnólogo duda haber comprendido lo que decían sus interlocutores; llega incluso a dudar que haya tenido interlocutores, pues se percata (a destiempo, aparentemente) de que las condiciones del «diálogo» eran artificiales y desiguales; percibe de súbito el rumor creciente de las «voces locales», voces que reivindican su diferencia, su historia, y llegan incluso a poner en duda no sólo la legitimidad, sino también la capacidad de los demás de entenderlos y comprenderlos. El etnólogo, de vuelta (más virulenta incluso si nunca partió de viaje), añade y entona su *mea culpa*; quiere ser el primero en proclamar la irreductible diferencia de aquéllos con quienes creyó, equivocadamente, poder entenderse; el primero en denunciar la inanidad de los conceptos que utiliza (¿qué es una creencia? ¿qué es un rito? ¿qué es una prohibición?...); confiesa escribir textos que sólo son textos, textos que se deben contextualizar y deconstruir en breve. Si en un momento dado suaviza con indulgencia la mirada que proyecta sobre sí mismo, pues por fin su toma de conciencia actual le resarce de las ilusiones pasadas, se mofa –con ironía y buena conciencia– de la tendenciosidad, aproximaciones o colonialismo de sus predecesores, aquéllos en cuyos libros creyó aprender lo que interpretaba como una disciplina científica (¿qué es la ciencia?).

Siempre he estado convencido de que el etnólogo sólo produce un saber aproximativo, que sus categorías conceptuales son criticables y revisables, que el trabajo de los etnólogos está influido a la vez por el momento histórico de su observación y por el estado de su disciplina en ese mismo momento. Además lo supe relativamente pronto, porque en la época de mis primeros ejercicios de campo, la tendencia que prevalecía era la de descubrir los modos de producción; la determinación y la dominación eran objeto de sutiles distinciones. Althusser, que al principio nos parecía un liberador (nos liberaba de la vulgata marxista), imponía sutilmente un objeto, unos conceptos y también un cierto mecanismo en una parte de la investigación etnológica. Siempre agradeceré a los aladianos que me impusieran, gracias al espectáculo de sus indagaciones post mórtem, sus funerales, su despiadada crónica rural y su recurso a los profetas-curanderos, un desvío por las «superestructuras», lo cual me evitaba aplicar esquemas sin pasar por la experiencia de vivir en «el autismo disciplinario». Pero este mismo «autismo disciplinario» me parece también presente en el hipercriticismo o hiperrelativismo que se afirmaron como reacción contra el «cientifismo» del período globalmente designado como «estructuralista».

Este movimiento es, evidentemente, más general y no sólo afecta a la antropología. Mi objetivo aquí no es discutir sus diversos aspectos, sino recordar cuál fue mi reacción ante las nuevas corrientes de pensamiento crítico que debían conducir, poco más o menos, a lo que se denomina el «posmodernismo». Para ello, quisiera extraer algunas enseñanzas de mi trabajo de campo.

En primer lugar, nunca tuve la sensación, ni en África ni en otros lugares, de ser el «amo del juego». En las conversaciones, intentaba poner sobre la mesa las cuestiones que me parecían apropiadas (los términos de parentesco, la herencia, la dote, y muchas cosas más), pero los «informantes» no eran hombres (tuve pocas ocasio-

nes de hablar con mujeres en África; algo más en América Latina) dispuestos a responder preguntas. Nunca utilicé cuestionarios y no había que ser muy sabio para comprender que el interés de este tipo de indagación radicaba precisamente en la manera en que mis interlocutores (reivindico el término) se apoderaban o no de un tema, lo desviaban en tal o cual sentido o lo relacionaban con sus problemas personales. La investigación no pasaba esencialmente por conversaciones más o menos programadas, sino por la observación de los incidentes de la vida, si se aceptaba que yo fuera testigo, o de sus continuaciones. Comentar el acontecimiento era una fuente de información. En suma, yo tenía un papel suficientemente pasivo y estaba suficientemente sometido a la buena o mala voluntad de los que me encontraba, como para creer que los manipulaba, o para imponerles un cuestionario ajeno a sus preocupaciones.

La segunda observación, y de buena gana diría la segunda enseñanza, es que disfrutaba con aquellas conversaciones y que mis compañeros, si aceptaban el principio que regía aquella interacción, lo cual sucedía en la mayor parte de los casos, disfrutaban también. Cada cual tenía quizás sus propios motivos, pero yo siempre conservaré el recuerdo, por ejemplo, de las discusiones que tuve con algunos sacerdotes de los conventos *vodún*, charlas medio sociológicas, medio metafísicas que me recordaban a otras y que, junto con la ayuda del alcohol de palma, hacían que el tiempo pasase rápido. ¿Cómo decirlo? Nunca tuve la sensación, ni en África ni en ningún otro lugar (por ejemplo, en América Latina, junto a los chamanes yaruro o los poseídos de la umbanda y de

María Lionza), de encontrarme en un mundo impenetrable. Una vez identificada la lógica de los sistemas de interpretación de lo real (siempre hay una, más o menos respetada), no es difícil adentrarse en las razones de los demás. Evans-Pritchard ya lo dijo antes que yo.

No es que me crea obligado a iniciarme o aparentar la adopción de las referencias de los otros, pues es algo que nunca se me exigió. La etnología «participante» no conlleva ningún tipo de fusión sentimental; tampoco conlleva una posición relativista, que sólo permitiría optar entre quedarse en el exterior o desaparecer en el interior, hablar sin saber o saber sin hablar. No es exacto que todos los sistemas de lectura de lo real sean iguales o equivalentes desde el punto de vista de la razón y de la experiencia, pero todos son racionales y experimentales en el interior de los parámetros simbólicos de cada caso. Por tanto, tampoco es más difícil hablar de la lluvia o del buen tiempo, de la muerte, el nacimiento, los acontecimientos, el azar y el destino con profetas africanos o madres de santos brasileños, por extraños que me parezcan sus prácticas o enunciados, que con padres, colegas o vecinos que creen en la Trinidad, la comunión de los santos, la resurrección de Cristo y la vida eterna. Y si alguien me dice que estos últimos tienen una relación más distanciada con la letra del dogma al que se adhieren, objetaré que sería muy aventurado pretender que algunos responsables de los cultos africanos o amerindios no guardan, también, cierta distancia de orden filosófico con la letra de las representaciones a las que se refieren, y que, por lo demás, me encuentro a diario, sin plantearme el problema de nuestras compatibilidades

culturales, multitud de individuos que no guardan aparentemente ninguna distancia con sus prejuicios, pulsiones y supersticiones de todo tipo. Añadiré, retomando una discusión que inicié en *El genio del paganismo*, que la distancia íntima o explícita ante el dogma o el sistema al que uno se adhiere participa a menudo de una filosofía del «como si» (la importancia de los sistemas religiosos para el mantenimiento de las sociedades humanas justificaría la adhesión a los mismos, pese a su carácter ficticio), cuya hipocresía fue denunciada por Freud en *El porvenir de una ilusión*, una filosofía que en sí constituye una invitación a profundizar en el análisis antropológico. En suma, los otros no son nunca tan «otros» como para que tal alteridad pueda servirles de esencia, nunca son tan «otros» como para que yo no pueda pretender que los entiendo y comprendo con, evidentemente, el mismo riesgo de error que afecta a toda empresa humana.

Los grandes temas de indagación antropológica no sólo no me parecen incongruentes con respecto a las categorías indígenas, sino que me parecen perfectamente adecuados para explicitar las cuestiones que se plantean los individuos de las sociedades industrializadas, tanto en la vida cotidiana como en el sentido que dan a su historia. Ensayé por tanto una inversión de la observación, que me apliqué a mí mismo (yo era, en cierto modo, el único indígena que tenía a mano, lo cual me condenaba a hacer de mi etnoanálisis un autoanálisis) en los dos ejercicios de etnoficción que son *Travesía por los jardines de Luxemburgo* y *El viajero subterráneo: un etnólogo en el metro*; lo que ocasionó esta inversión de perspectivas era la convicción de que podía aplicarse un cuestionamiento común a los individuos y grupos más diversos. Se trataba, en suma, de demostrar el movimiento andando y de sugerir que las cuestiones del etnólogo tenían sentido si me las aplicaba a mí mismo. Esta constatación tenía sus consecuencias, en la medida en que establecía la posibilidad de una antropología general que abriese a su vez la vía a lo que podríamos denominar una «antropología generalizada».

La segunda causa de la inversión de perspectivas tiene una amplitud bien diferente. La antropología es una disciplina histórica. Sus objetos de observación se adoptan en la historia, cambian con ella y modifican a la vez el enfoque con que se contemplan. A partir de 1965, fecha de mi llegada a Costa de Marfil, han cambiado muchas cosas, aquí y en el mundo en general. Ya no se pueden contemplar de la misma manera ni las relaciones entre Francia y África, ni las relaciones entre el norte y el sur, ni –de manera más general– los acontecimientos locales, cuyo contexto ha adquirido una dimensión global. El hecho de que haya viajado por todo el mundo a partir de la década de 1980 se debe a las casualidades de la vida, pero esta feliz coincidencia me ayudó a comprender el desplazamiento que debía efectuar la mirada del antropólogo, imponiéndome la evidencia de un nuevo contexto. La generalización de la antropología pasa hoy por la generalización de este contexto.

Detengámonos por un instante en el primer orden de consideración y en el etnoanálisis. La inversión de la observación tiene implicaciones metodológicas y temáticas. En primer lugar puede ayudarnos a comprender

que algunas de nuestras preguntas carecen de objeto, algunas de nuestras curiosidades son inútiles y algunas de nuestras inquietudes son infundadas. El trayecto del metro, por poco que reparemos en él, nos expone a cuestiones para las que no tendríamos necesariamente respuesta si nos las planteásemos. ¿Quién era el cardenal Lemoine, quiénes son los Voluntarios de antes de Vaugirard? Vivimos en un decorado y realizamos recorridos de los que no siempre tenemos la exégesis, el conocimiento profundo. No somos guías turísticos y a veces no logramos responder a quien nos pregunta una determinada dirección. Nuestros interlocutores tampoco son manuales de etnografía; no todos son depositarios de la tradición o viejos sabios llenos de imaginación. Su silencio a menudo sólo transmite confusión, ignorancia o perplejidad ante cuestiones que no se habían planteado nunca. En cuanto al secreto de una determinada ceremonia, no se nos dice nada, porque sólo así es eficaz. Si no, ¿por qué estaríamos deseosos de quemar etapas, de averiguar lo que presentíamos, a saber, que dicho secreto carece de contenido, que sólo existe en tanto que se postula su existencia, como ya demostró Jean Jamin en *Las lois du silence*? El silencio algo ostentoso que rodea a la ceremonia no es una imposición del destino, sino que recurre a nuestra complicidad.

Por lo demás, todo etnólogo de campo, o todo paseante un poco curioso, sabe bien que no es difícil «hacer hablar» a las personas que uno se encuentra. Toda actitud abierta, vagamente accesible, atrae la palabra, al igual que la incita la atención flotante del psicoanalista. Por supuesto, el observador, para seguir siendo observador,

no debe imaginar que tiene un cuestionario en la cabeza; son los otros quienes, con su palabra, construyen progresivamente las cuestiones, y comienzan por las respuestas. Construyen también a la vez a su interlocutor-oyente, asignándole una posición, o incluso un papel, y este interlocutor-oyente, cuando es antropólogo, debe integrar esta construcción en su objeto de observación y análisis. Tal construcción estructura los fines de la investigación y, por supuesto, no resulta indiferente –para comprender a los otros– comprender por qué parecen dirigirse prioritariamente a un historiador, a un recaudador de impuestos, a un animador sociocultural o a un transeúnte... La doble estructuración del discurso –en función de las preocupaciones inmediatas del que habla y en función de la identidad que se atribuye al que habla– es independiente de la localización de la investigación. Gérard Althabe ha insistido mucho en este punto, definiendo incluso mediante esta constante metodológica la unidad del proyecto antropológico.

Así, pues, yo intenté también responder al etnólogo que era, sin esperar las preguntas, pero dándoles forma progresivamente a partir del comentario que me arriesgaba a hacer en mis recorridos cotidianos, más o menos reales, más o menos ficticios. Esta experiencia me reafirmó en la idea de que sería posible un etnoanálisis (en este caso, un autoanálisis) que diera vía libre, a partir de los temas más convencionales del repertorio etnológico (la residencia, la filiación, la alianza, la persona, la subsistencia), a palabras singulares, y sin embargo obligadas a tomar en consideración lo que define a la vez la condición y el límite de su sentido: la presencia de los otros. No sé si tal análisis

tendría virtudes terapéuticas, y en qué condiciones. Pero es seguro que enmarcaría las conversaciones ordinarias que nos intercambiamos con nuestros padres o amigos, o a veces con desconocidos, en momentos más o menos intensamente marcados por la necesidad de hablar.

Tales conversaciones suelen partir de temas como los que acabo de citar (uno cambia de piso, tiene relaciones más o menos fáciles con un padre o una madre que envejecen, con el cónyuge anterior o actual, con los hijos o los hijos del cónyuge, se pregunta quién es, de quién habrá heredado ese mal carácter, cómo sobrevivir financieramente, tiene recuerdos de infancia y proyectos de futuro, etcétera), pero se generalizan –como sucede a menudo en el caso de las conversaciones que adquieren un cariz «filosófico»– en torno a grandes ejes que trascienden la dimensión institucional y con los que podría elaborarse, sin duda, una lista exhaustiva. Cito aquí algunos, a modo de ejemplo, precisando que no tienen nada de inesperado, sino al contrario, puesto que la bibliografía antropológica recurre a ellos en exceso, y son literalmente lugares comunes en las culturas y lenguas más diversas. Lugares comunes o lugares de encuentro, lugares por los cuales se pasa necesariamente para hablar de uno mismo y de los otros, del pasado y del presente, pero también de las circunstancias más banales de la vida.

La antropología general

Cinco ejes, cinco ejemplos: la identidad, la memoria, la sacralidad, la apariencia, el intercambio. Cada uno de ellos

merecería un libro independiente y, de hecho, ha inspirado ya varios. Los menciono rápidamente aquí para subrayar en qué sentido y cómo permiten pasar sin ruptura de una experiencia cultural a otra.

La identidad es una de las obsesiones de la bibliografía antropológica. Pero cuando ésta intenta elaborar una problemática de la identidad, se hace eco de afirmaciones y cuestionamientos que, para los objetos estudiados, se sitúan en un doble nivel: el grupo y el individuo. Numerosos ejemplos africanos muestran que los grupos no tienen necesidad de postular un origen común para sentirse integrados e identificados. Se saben compuestos, complejos. La lógica segmentaria estudiada en África por los antropólogos británicos es la demostración del hecho de que los individuos pueden sentirse a la vez solidarios (en un cierto nivel de inclusión) y diferentes (en un nivel de análisis más fino o más próximo). Cuando los antropólogos, sobre todo los franceses, decidieron deconstruir el concepto de etnia, con el motivo justificado de que dicho concepto procedía en parte de una división colonial y administrativa, probablemente sorprendieron o se enfrentaron a algunos colegas, pero sin duda no a las poblaciones entre las que trabajaban. Dicho esto, lo importante es tal vez que las identificaciones colectivas logran hacerse en función de un contexto concreto; o bien fracasan. La cuestión es de máxima actualidad en sus derivaciones nacionalistas o religiosas. Así, podemos constatar que algunas creaciones étnicas coloniales han adquirido mayor consistencia; que algunos Estados creados en tiempos más o menos recientes tienen dificultades para existir como referencia compartida; que el islam es, para al-

gunos, una referencia identitaria transnacional cada vez más implicada en la historia. El aspecto preocupante de esta lógica identitaria tiene que ver con el hecho de que el nivel de estabilización de una identidad fuerte (linaje, clan, etnia, nación, religión, etcétera) se aprehende por oposición a otras identidades del mismo tipo, lo cual requiere, para evitar la pura y dura confrontación, una actividad ritual sostenida, la negociación de vínculos simbólicos fuertes. En Yugoslavia y Ruanda, por ejemplo, se observó la velocidad a la que la descomposición del tejido social disolvió los vínculos establecidos por la alianza matrimonial.

No es extraño que la problemática de la identidad individual esté estrechamente ligada a la de la identidad colectiva. La construcción de la individualidad es una construcción social, anclada voluntariamente en una historia y una cultura (éste es el sentido primario del término «instrucción»). De una forma u otra, la identidad siempre guarda relación con la alteridad. La herencia, la filiación pueden ser concebidas como procesos que entrañan la reproducción, total o parcial, de una individualidad en el tiempo de las generaciones. La alianza matrimonial, el trabajo (la profesión, en las sociedades donde esta expresión tiene sentido), las posiciones de poder, la vida tienen sus efectos sobre la individualidad. Preferimos hablar en términos psicológicos («su vocación» o «las pruebas que ha experimentado lo han cambiado», decimos), pero lo que designamos no es de naturaleza esencialmente diferente de la que, en otros contextos, atribuimos a una sustitución personal, al retorno de un muerto o a una agresión de «brujería», tal como los evocan, por ejemplo, las

«teorías» de la persona en África. Siempre me ha parecido curioso (como ya señalé en *El genio del paganismo*) que las páginas más sutiles y más conmovedoras de un autor como Proust, que representa la quintaesencia de la sociedad burguesa de principios del siglo XX, formalicen instituciones paganas que, sin duda alguna, suscitarían el interés y la comprensión de los campesinos africanos si tuvieran acceso a ellas, porque coinciden con su obsesión de perder su personalidad por la acción o influencia de otro; pienso, en concreto, en el temor de enamorarse formulado por el narrador, porque, sabiendo que un día dejará de estar enamorado, vive la experiencia del amor como una experiencia de muerte, inversa a la de la memoria automática que permite experimentar fugazmente la permanencia del ser individual.

La memoria y el olvido constituyen, por lo demás, otro eje antropológico transcultural, que –como hemos visto– ocupaba un lugar central en los fenómenos del sueño y de la posesión –fenómenos por definición individuales y sociales–, pero que sabemos que hoy están más que nunca al orden del día de nuestra historia, divididos como estamos entre el deber de la memoria y la necesidad de olvidar. Las sociedades del linaje del sur de Costa de Marfil acogían a muchos individuos dependientes de estatus diverso: prisioneros de guerra, esclavos comprados, individuos «entregados en prenda» y, teóricamente, susceptibles de ser recuperados por su familia de origen, mujeres de grupos patrilineales del norte por las que se entregaba una dote y cuya descendencia era adquirida por el dador, quien a su vez, por pertenecer a una sociedad matrilineal, acumulaba dos tipos de auto-

ridad y ejercía sobre esta descendencia los derechos de un padre y un tío materno. La mujer originaria de un grupo patrilineal perdía, con la entrega de la dote, todo derecho a recurrir a su familia paterna; en cierto modo, era absorbida por otro sistema y se entendía que su llegada al sur era irreversible. Pero en el caso de los esclavos, el ritual de integración estaba muy formalizado y duraba varios días; se ordenaba al recién llegado que olvidara sus orígenes y se le otorgaba un nuevo nombre. Esta forma de «integración linajista» (en el mismo sentido en que se habla de «integración republicana») era a la vez firme y sutil. El deber de olvido constituía su principio y norma. Paralelamente, podría plantearse la cuestión de si la concepción del individuo y las concepciones de la integración social, del régimen político en sentido amplio, no evolucionan acaso de modo inverso: a una concepción desgajada de la individualidad corresponderían formas duras de integración social y a una concepción integrada de la individualidad (del sujeto), formas suaves y múltiples de pertenencia e identificación colectivas. Así formulada, la relación es evidentemente esquemática, pero tiene quizás un valor heurístico para el análisis de algunas configuraciones sociales históricas.

Siempre ocurre algo especial cuando se cruzan la dimensión individual y la dimensión colectiva. Tal encuentro puede revestir aspectos diferentes. Un individuo puede tener fugazmente la sensación de que es testigo de la historia en curso. Fabricio sólo toma conciencia de Waterloo a toro pasado. Goethe no vacilaba cuando iba camino de Valmy. En nuestra cultura de la imagen, la televisión nos impone un estatus de testigo; por tanto, el

encuentro se programa con antelación. Por sorprendente y turbador que resulte, el acontecimiento pasará una y otra vez «en espiral» ante nuestra vista, hasta la saciedad, incorporándose rápidamente al régimen ordinario de las evidencias cotidianas y arrebatando a cada individuo la sensación de haber sido testigo privilegiado de la historia (aunque el que asiste en directo, en vivo, aspire a este título, junto con otros varios millones de personas).

La última transmisión televisiva que pudo suscitar en una parte de la humanidad la sensación de entrar en una nueva era es, pienso, y hace ya bastante tiempo, la primera vez que el hombre puso el pie en la Luna. Poco importa que este hombre se llamase Armstrong, pues nos representaba a todos. Al menos ésa fue la sensación del momento, la impresión de un instante. Éramos simultáneamente testigos de la historia y conscientes del hecho de que esa historia era la nuestra.

El concepto de lo sacro y de la sacralidad guarda cierta relación con ese cruce, ese roce explícito de las dos dimensiones. La celebración de los grandes ritos las pone en escena. A los ojos de la sociedad, las celebraciones rituales son recurrentes, ya sean ritos iniciáticos u otros más privados, como las bodas. Pero para quienes son objeto del rito, el acontecimiento es único, excepcional; por una vez, la sociedad o una parte de la sociedad les presta una atención especial y ellos, a su vez, tienen conciencia de vivir algo que ya han vivido otros y que vivirán otros muchos cuando ellos mismos sólo sean espectadores. Nunca han sido tan ellos mismos ni tan conscientes de su pertenencia a una colectividad como en esa ocasión. De la conciencia de lo sacro a la del sa-

crilegio no hay más que un paso. El espectáculo del hombre en la Luna, prometeico, corrosivo para las viejas cosmologías, suscitaba en algunos un sentimiento complejo, ambivalente, donde la admiración y el orgullo rivalizaban con una suerte de terror. El *ingens numinis horror* de los romanos pasa siempre por la percepción individual de una forma de conciencia social que la desborda y la supera.

Los ritos de inversión-perversión ponen en escena comportamientos espectaculares que tienen como objetivo y como efecto suscitar tales percepciones y corresponden a situaciones donde los individuos se enfrentan a la evidencia de lo social y de lo colectivo: muerte del rey, interregnos, epidemias, etcétera. Se inscriben en una lógica de la apariencia que concierne, en un sentido más amplio, a las relaciones de poder. Sabemos que el poder se manifiesta tradicionalmente mediante puestas en escena que se asemejan a ritos de inversión-perversión: el incesto real, la muerte voluntaria del rey, la inmovilidad o el silencio de la persona del soberano, etcétera, pero este juego sobre la apariencia, este juego de las apariencias, no es ajeno a las prácticas propias de las democracias modernas, y la creciente influencia de los medios de comunicación en la vida política, si bien renueva sus formas, no hace sino acentuar su importancia.

Por su parte, el intercambio, tema cardinal de la antropología económica, está en el núcleo de toda reflexión sobre las sociedades modernas. Ya Mauss, en su *Essai sur le don*, intentó extraer de los ejemplos amerindios de potlatch enseñanzas para la vida y la justicia económicas en Francia. Huelga decir que este tema, a escala planetaria, reviste creciente actualidad, puesto que tras las apariencias del libre intercambio y del mercado mundial se perfilan una irreversible división del mundo y una monopolización de las fuentes de energía. El tema del intercambio o, más ampliamente, de la vida económica es, sin duda, el que nos permite pasar más fácilmente desde las observaciones localizadas y limitadas al contexto colonial o neocolonial hasta la consideración del contexto global, que entraña una recomposición o una degradación de las realidades locales.

El nuevo contexto

Precisamente porque es posible una antropología general, porque la temática antropológica tiene sentido en los medios culturales más diversos, la hipótesis de una antropología generalizada se vuelve tan creíble como necesaria.

Es creíble porque el cambio de contexto no modifica el objeto *intelectual* de la antropología, a saber, las relaciones entre unos y otros tal como se piensan e instituyen en un medio determinado, si bien debe tenerse en cuenta que la unidad de observación elegida por el antropólogo es siempre limitada, puesto que, en principio, trabaja solo. Es necesaria porque, por muy limitado que sea el objeto empírico del antropólogo, siempre se esfuerza por restituirlo en su contexto, o quizás mejor sus contextos (político, geográfico, ecológico, histórico, etcétera). Por supuesto, la toma en consideración del contexto tiene sus consecuencias en la construcción del ob-

jeto intelectual; éste sigue siendo la relación, pero la relación puede cambiar de sentido y casi de naturaleza en función del contexto político (según, por ejemplo, el régimen sea esclavista o no), sociodemográfico (por ejemplo, en el caso de las relaciones indígenas/inmigrantes) o técnico (por ejemplo, cuando el recurso a las tecnologías de la comunicación se convierte en norma).

En la actualidad, el contexto es mundial en cualquiera de los aspectos que podamos observar. No se puede describir el menor campamento amazónico o africano si no es teniendo en cuenta su relación, más o menos laxa, más o menos eficaz o irrisoria, pero siempre con consecuencias a largo plazo, con el resto del mundo, o en otras palabras, con el mundo entero, por medio del turismo, las imágenes, la radio, la ayuda alimentaria o de otro tipo, el propio antropólogo en ocasiones, y en todos los casos los diversos administradores, más o menos presentes, más o menos lejanos, que se consideran responsables del lugar. En nuestra vida cotidiana, en la mayoría de nuestras actividades, tenemos ocasión de observar lo que podríamos llamar «planetarización de las referencias». La tierra pierde su misterio; el exotismo, que siempre fue una imagen, ya no es más que una imagen de una imagen; pero se dibujan nuevas realidades, así como otras perspectivas.

El término «mundialización» puede designar dos realidades bien diferentes: la globalización y la conciencia planetaria. La globalización es la del mercado económico liberal y las redes tecnológicas que permiten la comunicación instantánea. La conciencia planetaria, cada día más compartida, es a la vez ecológica y social.

La globalización económica, es decir, la extensión del mercado liberal al conjunto del planeta, es uno de los componentes, junto con la democracia representativa, de lo que Fukuyama ha denominado el «fin de la historia». Por «fin de la historia» debemos entender la perfección, la conclusión de un sistema político-económico que, en el plano intelectual, ya no es cuestionado.

La globalización tecnológica define, ante todo, el conjunto de redes de comunicación (radio, teléfono, televisión, Internet, etcétera) extendidas hoy por toda la tierra. Estas redes, mediante la difusión de imágenes y mensajes de un extremo a otro de la tierra, o si es preciso gracias a la transmisión por satélite, constituyen el equivalente de una cosmología, es decir, lo que podríamos denominar una «cosmotecnología». Vivimos, en efecto, en un mundo saturado de imágenes al que algunas instituciones imprimen formas más o menos estructuradas y regulares (por ejemplo, los telediarios). Nos habituamos a entrar en contacto con quien queremos cuando queremos. En conjunto, la difusión de las imágenes y mensajes a través de un espacio tan recargado como impalpable, la órbita de los satélites que reflejan sobre un extremo de la tierra señales provenientes de las antípodas, son elementos que expresan casi físicamente la redondez del planeta. Las imágenes y mensajes lo envuelven, lo rodean, lo cercan, registrando acontecimientos que no existirían sin ellos, al menos no a tal escala, expresando la exigüidad de nuestro espacio y suscitando en nosotros la sensación de plenitud de sentido; ahí radica su papel cosmológico: lo cuentan todo, dan cuenta de todo, lo explican todo, pero esta totalidad sólo remite a ellos mis-

mos, como el mito remite al mito. Estas tautologías, estas redundancias son por naturaleza tranquilizadoras; nos sumergen en el mundo de lo mismo, nos protegen del acontecimiento y de la contingencia, nos imponen la evidencia del presente.

Es preciso señalar aquí que la ciencia, de la que provienen los avances de la tecnología, no es objeto de las mismas percepciones. La ciencia juega con la idea de lo desconocido (al contrario de las ideologías, que parten de lo que se postula como conocido); desplaza las fronteras. La exploración de los dos infinitos suscita nuevos vértigos. La finalidad de la ciencia no es tranquilizar, y no es extraño que sus avances vertiginosos, tanto en el conocimiento del universo como en el de los mecanismos de la vida y de la identidad, tengan como contrapunto el desarrollo de las más disparatadas supersticiones y los irracionalismos más arrogantes; o también, sobre todo en el mundo occidental, el encierro cotidiano en el mundo del presente y de la evidencia.

Tan intenso es este proceso, que el ideal de muchos, en diversos ámbitos, ya no es conocer, sino reconocer. Los efectos de reconocimiento se observan en las actividades que pueden parecer más remotas, como el viaje, que servía de prueba iniciática a los jóvenes burgueses del siglo XIX y constituía para los escritores de la misma época la ocasión de encontrarse con el otro y de ponerse a prueba a sí mismos, vivencias a menudo transcritas, tras su regreso, en un relato nutrido de esta experiencia en última instancia reflexiva. Los turistas actuales viajan entre dos series de imágenes: las que vieron antes de partir y las que contemplan a su regreso, después de haberlas

fabricado in situ. Si los parques temáticos y de pura diversión recaban tanto éxito, es sin duda porque permiten ahorrar un rodeo por la realidad del paisaje geográfico, histórico o humano, para acceder directamente a su imagen, imagen que nos encanta reproducir en vídeo o fotografía. La conciencia planetaria se ha desarrollado como una conciencia aciaga y ecológica. Es la conciencia del planeta como cuerpo físico vulnerable, maltratado y amenazado. Entre los nuevos miedos del año 2000, el agujero de la capa de ozono, el recalentamiento del planeta, la desertificación y las pandemias ocupan un lugar importante y acrecientan las inquietudes que pueden suscitar las consecuencias irremediables de la imprudencia humana (Chernóbil, las mareas negras, etcétera). Es llamativo que esta toma de conciencia se consolide en el momento en que el desarrollo de las tecnologías de la comunicación y de la circulación suscita una percepción nueva del empequeñecimiento del mundo físico donde se desarrolla nuestra historia.

Otra toma de conciencia es la del mundo donde diversos movimientos recorren la tierra en todos los sentidos, como si expresasen una suerte de enajenación: por una parte, los movimientos del turismo y los negocios (el territorio estadounidense es sobrevolado cada día por el equivalente a una ciudad de setecientos mil habitantes); por otra parte, amplios movimientos migratorios, ya sea en el interior de los países afectados, donde se producen desplazamientos hacia la ciudad, ya a escala planetaria, que registra desplazamientos del mundo subdesarrollado hacia los países industrializados. La conciencia social del planeta es la conciencia de un mundo

donde la distancia entre los más ricos y los más pobres no cesa de crecer. Si bien los turistas parecen disfrutar visitando los países de donde huyen los inmigrantes, éstos, en cambio, expresan con su comportamiento, a veces desesperado, la conciencia de que tienen que aprovechar una última oportunidad, saltando al tren de los países que funcionan, que aceleran, aunque la línea de división entre los más ricos y los más pobres pase también por las zonas más industrializadas.

La urbanización del mundo

La urbanización del mundo es una de las consecuencias de estos desplazamientos. La urbanización ha transformado la faz del planeta en tan sólo unos decenios. Como fenómeno general, afecta sobre todo a las costas, los ríos y las vías de comunicación donde se desarrolla, creando lo que Hervé Le Bras ha denominado «filamentos urbanos». Ahora bien, aunque se puede afirmar que el mundo se ha convertido en una gran ciudad, es preciso añadir que no todas las ciudades se convierten en *el* mundo de modo homogéneo o en el mismo grado. La transformación de la ciudad en mundo (en el nuevo lenguaje, esta evolución de lo local a lo global) no afecta de la misma manera a todas las ciudades. Ante todo son las grandes metrópolis, sobre todo norteamericanas, las que constituyen el mundo, por su diversidad social, étnica, religiosa y económica (hay sectores subdesarrollados en algunas de las ciudades más emblemáticas del mundo actual). Asimismo, la fuerza de sus grandes universidades radica

en su capacidad de reunir cerebros procedentes de todo el planeta. A escala planetaria, lo más destacado es la concentración de los lugares de iniciativa y su organización en red, fenómenos que han llevado a Paul Virilio a hablar de «metaciudad virtual».

La paradoja de la ciudad moderna (¿la ciudad es un mundo o el mundo es una ciudad?) tiene su historia. Comienza con la historia del cine. Desde la invención del cine, el destino de este medio artístico (que es también una industria) y el de la ciudad (que es a la vez un lugar de producción, un lugar de consumo, pero también un decorado, un lugar de vida y una fuente de ideas en constante expansión) han estado irremediablemente ligados. Tal vez sería posible escribir una historia del cine concebida como una de las facetas de la historia de la urbanización, y a la inversa.

La aventura tendría su espacio en dicha historia, puesto que la fiebre del oro o la conquista del Oeste son, ante todo, la historia de un movimiento de urbanización y de sedentarización. La evocación de los horizontes más exóticos o de los paraísos más rurales sólo adquiere sentido en relación con una espera, una esperanza o una amenaza que se identifican con la ciudad. Es necesario que un día Robinson abandone su isla, que los héroes de la guerra regresen a sus lugares de origen, situados en alguna ciudad pequeña del Medio-Oeste o en el Bronx de Nueva York; y el *Amanecer* de Murnau sólo adquiere luminosidad en contraste con las sombras y las luces de la ciudad.

Los grandes cineastas comprendieron desde el principio que la ciudad era un mundo y que la metáfora en-

tre la ciudad y la naturaleza era de sentido único. La naturaleza «es un templo», decía Baudelaire, y los románticos, con una referencia constante a la arquitectura (avatar del Dios arquitecto concebido en el siglo XVIII), sugirieron a veces que la naturaleza podía percibirse como una ciudad. Sin embargo, el sentido contrario es el que ha podido desarrollar plenamente la potencialidad de la metáfora: para los humanos, la ciudad es una segunda naturaleza y puede apropiarse de los términos con que se designan los diversos ecosistemas naturales, desde la jungla del asfalto hasta los pulmones verdes, la circulación del tráfico o la confluencia de autopistas. Detrás de estas metáforas se perfila la sociedad, con sus relaciones antagónicas y a veces violentas entre clases y grupos. La metáfora de la ciudad como naturaleza remite a la de la humanidad como animalidad, en los confines de la vida salvaje.

Sin embargo, en un plano más geográfico, o incluso más poético, la ciudad sustituye a la naturaleza al apropiarse de sus contornos, al colonizar sus elementos más espectaculares, sus ríos, sus relieves. ¿Qué sería del Sena sin París, del Támesis sin Londres, de las Siete Colinas sin Roma y del Arno sin Florencia? Esta colonización se extiende también a la meteorología: se habla del clima de una ciudad tanto en el sentido natural como en el moral. El cielo de París aparece en numerosas canciones. Las canciones y poemas personifican la ciudad y esta personificación es, en cierto modo, el desenlace del movimiento histórico en el que, para millones de humanos, la ciudad se ha convertido en el medio natural del nacimiento, la vida y la muerte.

Los instrumentos de análisis

Los instrumentos de análisis que propuse para explicar este nuevo contexto debían mucho a mi experiencia africanista de antropólogo «clásico». Las reglas de residencia, las representaciones del espacio, la casa y el cuerpo, el dominio ritual de las recurrencias y del accidente nutren la definición del lugar «antropológico» íntegramente simbolizado, que es quizás el ideal de los que estudia el antropólogo, pero aún más el suyo propio, porque siempre le fascina la posibilidad de dilucidar los diversos niveles de análisis y lectura y, por ejemplo, de leer lo social a partir de la organización del espacio. No volveré aquí sobre el par lugar/no lugar, sino que me conformaré con referirme a su carácter «operativo» y con presentar rápidamente las otras dos oposiciones que permiten, quizás, enriquecer y apreciar mejor su alcance.

No lugar y espacio público

Por lo que se refiere al par lugar/no lugar, la dificultad radica en que esta oposición puede ser interpretada como empírica (lo que permite clasificar los espacios reales en dos categorías) y como operativa o metodológica. En la medida en que se define el lugar como algo que alberga identidades, expresa relaciones y transmite una historia, es evidente que las prácticas sociales de las que es objeto un espacio son las que permiten definirlo como lugar o no lugar. Un mismo espacio puede ser lo uno o lo otro para personas diferentes. Pero en la medida en que el no lu-

gar es la negación del lugar, es preciso admitir que el desarrollo de los espacios de la circulación, la comunicación y el consumo es un rasgo empírico pertinente de nuestra contemporaneidad, que estos espacios son menos simbólicos que codificados, pues constituyen toda una señalización y un conjunto de mensajes específicos (a través de pantallas o voces sintéticas) que aseguran la circulación de los transeúntes y los pasajeros. Debemos pensar dichos espacios al mismo tiempo (y a veces con las mismas palabras) que las «prácticas del espacio» a escalas más reducidas, un poco como Michel de Certeau cuando invitaba a bajar del World Trade Center para explorar las calles de Manhattan.

Cada uno de los dos conceptos (no lugar y espacio público) puede oponerse a aquél del que extrae su sentido: el no lugar al lugar y el espacio público al espacio privado. Pero sabemos que estas dos oposiciones (espacio público/espacio privado; no lugar/lugar) son relativas. Y ése es otro rasgo que tienen en común.

Si se define el espacio público no como un espacio delimitado y señalizado en la superficie de la tierra, sino como el espacio eventualmente metafórico donde se forma la opinión pública, cabe admitir paralelamente que el espacio privado en sentido literal –el de la familia, por ejemplo, concretado en una casa o un piso– es un lugar donde se puede expresar la opinión pública, un lugar que puede dar lugar a debates. Los cónyuges no comparten siempre las mismas opiniones, y los padres e hijos todavía menos.

Si se define el no lugar no como un espacio empíricamente reconocible (un aeropuerto, un supermercado o

una pantalla de televisión), sino como el espacio creado por la mirada que lo toma como objeto, se puede admitir que el no lugar de unos (por ejemplo, de los pasajeros en tránsito en un aeropuerto) para otros es un lugar (por ejemplo, para quienes trabajan en dicho aeropuerto).

Por otro lado, en ambos casos el hecho de que el primer concepto (espacio público, no lugar) sea ambivalente explica que su oposición al segundo sea relativa. Volvamos un instante a esta ambivalencia. El espacio público, en un primer sentido, es el espacio institucional en el que se elabora la opinión pública (la prensa, por ejemplo); evidentemente, este «espacio» puede ocupar un lugar en el espacio privado en sentido estricto (en la mesa de la entrada o del salón) y suscitar debates en el interior de este espacio. Lo inverso es menos cierto: el espacio privado, en el sentido de espacio eventualmente metafórico en cuyo interior se tratan asuntos privados, se proyecta raramente sobre el lugar público, el espacio público en sentido estrictamente espacial. Cuando se da esta situación, como en el caso Clinton-Lewinsky, surge el malestar, y con él se plantean, simultáneamente, nuevos interrogantes sobre este espacio en sí: ¿El despacho oval de la Casa Blanca es un espacio privado o un espacio público? ¿El caso Lewinsky es en sí público o privado? Para simplificar, denominaremos espacio público al espacio del debate público (que puede tomar formas diversas y eventualmente no espaciales en sentido empírico) y designaremos como espacios de lo público los espacios donde, de manera efectiva y empírica, se cruzan, encuentran y eventualmente debaten unos y otros. Distinguiremos asimis-

mo entre el espacio privado (el de los asuntos privados) y el espacio de lo privado (en el sentido estrictamente espacial de la residencia privada).

El no lugar es también ambivalente; puede ser subjetivo y objetivo, al igual que el lugar. Pero el paralelismo estricto espacio público/espacio privado, no lugar/lugar no es posible, pues el espacio público tiene una definición positiva y el no lugar no. Es preciso partir del lugar (del lugar ideal donde se expresan la identidad, la relación y la historia) para definir el no lugar como el espacio donde no se expresa nada de todo eso. Con todo, se puede admitir que el lugar se crea en el no lugar. Se trata, entonces, del lugar subjetivo, y más allá de éste, de los vínculos simbólicos que se manifiestan en el espacio concreto del no lugar; por ejemplo, vínculos de compañerismo entre colegas de la oficina de un aeropuerto. Se puede admitir también que, a la inversa, el no lugar invade o subvierte el lugar, pero entonces tal cambio se manifiesta mediante una transformación material y física. La ciudad pequeña ilumina su centro histórico para atraer turistas al tiempo que el desvío del tráfico permite circunvalarla; los supermercados se instalan a las afueras de la ciudad *intra muros* y descentralizan su actividad; las casas particulares se erizan con antenas de televisión y antenas parabólicas y dejan traslucir que sus inquilinos están inmersos en el flujo de imágenes globalizadas. La objetividad del no lugar transforma el lugar subjetivo, así como los vínculos simbólicos entre unos y otros.

Para simplificar, denominaremos lugar objetivo al espacio donde se inscriben marcas objetivas de identidad, relación e historia (monumentos funerarios, iglesias, lugares públicos, escuelas, etcétera) y lugar simbólico a los modos de relación con el otro que prevalecen en aquél (residencia, intercambios, lenguaje); no lugares objetivos son los espacios de tráfico, comunicación y consumo, y no lugares subjetivos son los modos de relación con el exterior que prevalecen en aquéllos: tránsitos, mensajes, anuncios, códigos.

La oposición más explícita será la que se da entre el ágora, como espacio público y espacio de lo público, y la autopista o el supermercado, como no lugares materializados del itinerario singular o consumista.

Por último, la comparación entre los dos pares de oposición, que a su vez pueden desglosarse, nos sugiere también que el espacio público sólo encontrará su lugar en los no lugares contemporáneos si se produce una distorsión o una evolución del sentido del adjetivo «público».

Se nos dice, por ejemplo, que la televisión se ha convertido en la nueva ágora, el lugar donde se explican los políticos, donde son interrogados, donde debaten periodistas y políticos y donde se nos informa del estado de opinión (puesto que refleja, junto con la prensa escrita, el «barómetro de la opinión», «encuestas de opinión» sobre tal o cual tema, «reacciones de la opinión» ante tal o cual iniciativa o declaración, intenciones de voto, etcétera). Pero este desplazamiento del ágora hacia la pantalla se fundamenta en una suerte de separación entre la vida pública, profesional, de la persona del espectador, y su vida como consumidor de información. Como consumidor de información tiene derecho, al igual que los demás telespectadores, a la cortesía sonriente de presentadores que lo miran sin verlo y lo halagan en su esencia

genérica. «Son ustedes formidables, son generosos», oye de cuando en cuando (porque, por ejemplo, un porcentaje importante de telespectadores ha aportado donaciones en el telemaratón). «El 50 por ciento de ustedes piensa que nuestra cadena es la mejor. Gracias.» Y él está autorizado a pensar que forma parte de ese 50 por ciento , pues está obteniendo esta información y recibiendo el agradecimiento a través de esa misma cadena. No es que no pueda emitir, por sí mismo, un sentimiento, expresar su acuerdo o desacuerdo. Pero sólo es interpelado, sólo se le considera testigo como espectador ante el televisor, no como lo que es también fuera del salón o de la habitación de su domicilio privado. Tal vez es funcionario, camionero, médico, criador de ganado bovino, una de las personas de las que habla de cuando en cuando la actualidad. Pero ante la pantalla, forma parte del público, en el sentido teatral del término. La opinión pública hoy es, en gran medida, la opinión del público en el sentido teatral del término. Esta opinión, por su parte, no nace de la discusión, sino de la información. Los especialistas nos informan de lo que hemos pensado sobre la última intervención del presidente de la República antes de que hayamos tenido tiempo de formarnos una opinión. En este sentido, la evolución del lenguaje es significativa. Para decir que el 60 por ciento de los franceses, según un sondeo, piensa esto o aquello, se dice que «Son un 60 por ciento los que piensan que...», que constituye una expresión más atractiva, aunque usted, por supuesto, no ha sido encuestado y no tiene forzosamente una respuesta simple a la pregunta tal como ha sido formulada. O también se puede presentar como «Los franceses, en un 60 por ciento , piensan que...», que es casi un modo de ignorar al 40 por ciento restante.

Cuando se dice que el espacio público, a través de los medios de comunicación, invade hoy el espacio privado, se hace referencia a un espacio público muy concreto, un espacio público prefabricado que aparentemente alguien somete a nuestro juicio, proponiéndonos en ocasiones varios modelos, varias versiones; un espacio que se nos ofrece del mismo modo que se somete una obra teatral a los espectadores, al público. No somos los autores del guión; sólo se nos invita a decir esporádicamente lo que pensamos de ella, o a elegir entre una interpretación u otra, un escenógrafo u otro. O se nos avisa de la elección que hemos hecho antes de que nos hayamos pronunciado. La oposición entre lugar y no lugar nos ayuda a comprender que la frontera de lo público y de lo privado se ha desplazado o incluso ha desaparecido, pero sobre todo nos ayuda a comprender que el espacio público se ha convertido en gran medida en un espacio de consumo. Se expresan opiniones sobre cuestiones políticas del mismo modo que se reacciona ante la aparición de un nuevo producto. En este sentido, la opinión es pasiva, como pasivo es el individualismo contemporáneo, el individualismo del consumidor, en contraste con el individualismo del empresario en la ideología del primer capitalismo. El espacio de lo privado puede acoger este tipo de consumo, convirtiéndose así en una especie de no lugar individual, y no es casual que se hable hoy de la posibilidad futura de votar desde casa por ordenador y correo electrónico. Así se pondría fin a un doble movimiento: la proyección del espacio público sobre el es-

pacio de lo privado y la transformación del espacio de lo público en no lugares susceptibles de acoger el desplazamiento errático de las soledades singulares; doble movimiento que podría acabar en una deslocalización generalizada. Ya no habría lugares identitarios, ni públicos ni privados. Ya no habría ningún lugar que debatir.

Sedentarismo y circulación

Evidentemente, sólo aludimos aquí a una posibilidad, una virtualidad o, mejor dicho, una tendencia de nuestras sociedades. Hay también una prensa de opinión, partidos y militantes, sindicatos, asociaciones, agrupaciones diversas que influyen activamente sobre el estado de opinión; también hay manifestaciones, huelgas, desfiles que transforman la ciudad en escenario de reivindicación y protesta. Mediante un presentimiento bastante curioso, los manifestantes deciden a veces golpear a la sociedad en su punto más débil y vital: son las «operaciones caracol», los bloqueos de carreteras que pretenden ralentizar o interrumpir el tráfico. Detener el tráfico para hacerse escuchar es la irrupción del espacio público en la materialidad del no lugar. Esta irrupción es una violencia, aunque se produzca pacíficamente, porque pone de relieve una contradicción o ambigüedad del sistema que ordena nuestras sociedades. Circulamos más que nunca desde que cada cual está adscrito a un lugar de residencia, desde que se nos invita a quedarnos en casa a teletrabajar, telecomunicarnos, distraernos y quizás muy pronto, ahora que la pornografía se apodera de la cibernética, a telefornicar.

Esta contradicción aparente tiene una explicación. El mundo del consumo debe poner productos en circulación, incluidos televisores, ordenadores y teléfonos móviles que deberían dispensarnos de todo desplazamiento. Por otro lado, aunque todo puede ser consumido y para ello el mundo se presenta como un espectáculo, es preciso desplazarse para ir a verlo. Este desplazamiento en sí es un consumo. El sistema muestra y experimenta su límite, inventando medios para visitar sin moverse. En las agencias de viajes mejor equipadas es posible hacer el viaje virtual en ordenador antes de emprender el viaje real. La contradicción se reduce parcialmente cuando se desarrolla en el viajero-consumidor el gusto de crear sus propias imágenes, sus propias reproducciones; en tal caso, sólo verá el espectáculo de la naturaleza o de la arquitectura a través del visor de su cámara, pero a su regreso podrá recuperar la imagen, una imagen de la que se apropiará y será el autor, una imagen que encontrará un espacio en el lugar de su vida privada. El turismo es la circulación entre dos series de imágenes. Por último, los departamentos de producción, pero también y, sobre todo, los de dirección y venta siempre tienen necesidad de mano de obra llamada a desplazarse con mayor o menor regularidad desde el lugar de la vida hasta el lugar del trabajo. Pero esta necesidad en sí suscita dos iniciativas significativas.

Por una parte, los medios de transporte cada vez están mejor equipados. Unos (automóviles privados) se convierten en una especie de habitáculo personal o pequeña habitación; los otros (autocares, trenes rápidos, aviones) pasan a ser una suerte de no lugar ambulante. Estar en el coche es como seguir en casa, pues permite

albergar ciertos objetos fetiche, escuchar la música preferida o las noticias, hablar por teléfono, y muy pronto, sin duda, recibir mensajes de todo tipo. El coche reproduce la ambivalencia de un espacio de lo privado eventualmente abierto al espacio público. En el avión, donde el pasajero puede llevar consigo sus propios instrumentos de trabajo, sobre todo el ordenador que le sirve de memoria, todo está pensado para que se sienta tan cerca del aeropuerto de partida como del de destino: televisión, publicidad, noticias, tiendas libres de impuestos, y todo tipo de servicios que aseguran durante el vuelo la continuidad del no lugar.

Por otra parte, los movimientos migratorios permiten proveer de mano de obra los puestos de trabajo que desdeñan los más acomodados (básicamente, los occidentales). La tendencia general (aunque habría que matizar las cosas y tomar en consideración las coyunturas locales específicas) consiste en reservar los trabajos tradicionales a los inmigrantes, y destinar las nuevas formas de trabajo, las más relacionadas con la organización de la distribución, mayoritariamente a la élite occidental, a su vez muy jerarquizada. Esta división se plasma claramente a escala planetaria en las políticas de deslocalización: en síntesis, para unos el trabajo, para otros los ingresos.

Así, pues, la circulación (de bienes, servicios, imágenes, pero también personas) no es una excepción, sino el núcleo o motor del sistema de consumo sedentario. Su espacio es la tierra en su conjunto, el planeta, aunque sus puntos de desenlace final sean locales, o eventualmente microlocales, dado que, como es sabido, hoy es posible encontrar en los pueblos más remotos de Europa o Estados Unidos los mismos productos que en Roma, París o Washington, y es posible ver en los cines de todo el planeta, incluidas las salas de provincias, las mismas películas distribuidas por las mismas grandes redes y, en casa, todos los programas de las cadenas de televisión y las informaciones difundidas por compañías como la CNN con destino a todos los países. A mi parecer, precisamente en ese punto se resuelve, o mejor dicho, se explica la contradicción entre el sedentarismo y la circulación. La explicación se halla en una expresión (cambio de escala), que denota una realidad de la que no se puede hacer abstracción si alguien manifiesta un cuestionamiento del espacio público, sobre todo con respecto a la oposición lugar/no lugar.

El espacio local, regional o nacional ya no es la referencia pertinente para comprender los desafíos políticos, económicos y sociales de la actualidad. Sin duda, los individuos continúan atentos, independientemente de lo que declaren, a las peripecias políticas de sus países respectivos (es un culebrón que siguen desde hace tiempo y conocen bien), pero saben que lo esencial se desarrolla en otro lugar o, más exactamente, saben que lo que sucede en su entorno más próximo sólo cobra sentido en un conjunto más amplio. Para los hombres de negocios, políticos y científicos, ciertos puntos del planeta cuentan más que otros y definen la red de las relaciones pertinentes. El espacio público, para ellos, engloba esta pluralidad de referencias.

Este cambio es perceptible en el espacio. Si pensamos en la geometría clásica del espacio social, nos percataremos rápidamente de que suele ser escamoteada, o

casi negada en la actualidad. El umbral, la frontera entre el espacio privado y el espacio público, se ha reforzado, testigo del repliegue hacia la vida privada. Este repliegue adquiere una apariencia defensiva, con puertas blindadas o códigos digitales; puede llegar incluso a la construcción de fortalezas protegidas por puentes levadizos electrónicos, barrios privados, o incluso ciudades privadas donde uno se puede comunicar con toda la tierra, pero no con los barrios o ciudades vecinos. En América Latina, por ejemplo, es fácil leer en el espacio el enfrentamiento de los ricos que se enriquecen y los pobres que se empobrecen. La geometría se convierte en símbolo.

El cruce, el lugar de encuentro, espacio privilegiado de las mitologías, objeto de las simbolizaciones más activas y más sofisticadas, ha desaparecido de las grandes redes de autopistas donde los intercambiadores impiden todo encuentro desagradable. El mercado, que Hermes protegía al igual que los cruces, ha dado paso al supermercado, cubierto, a veces subterráneo, donde nada se intercambia ni se negocia, pues ya no es un lugar de encuentro. Por el supermercado se circula (de nuevo aquí, la palabra importante es «circulación»), se circula de una fila a otra y sólo se dialoga con las etiquetas. Es evidente la oposición con los mercados que subsisten todavía en las ciudades antiguas, en todos los distritos parisinos, por ejemplo, lugares donde las representaciones de los partidos políticos, cuando se acercan las elecciones, distribuyen sus pasquines e intentan entablar conversación con las personas que hacen la compra.

En el sistema global, las plazas son financieras y los mercados bursátiles. Estas plazas y mercados son efectivamente lugares de encuentro, oferta y demanda. Pero lo son a escala planetaria y sólo existen, a los ojos del común de los mortales, gracias a las informaciones que reciben. No obstante, no se puede ignorar que los individuos interesados por la evolución de la bolsa y el mercado, alentados por los poderes públicos, son cada vez más numerosos. La geografía y la geometría del mercado mundial recomponen y amplían el espacio público, en este sentido, pero es un espacio donde sólo debaten y sólo se enfrentan unos cuantos iniciados, pues los pequeños accionistas, como suelen denominarse, son consumidores aún más pasivos que los del supermercado.

De la violencia a la utopía

Curiosamente, la palabra «violencia» nos parece muy actual, pese a todas las reflexiones que pueden desarrollarse sobre la uniformización del mundo, que se reflejan en el ordenamiento monótono y frío de los no lugares (arquitectura de vidrio, circulación de los coches por las autopistas, luces e iluminaciones nocturnas, vuelos y aterrizajes controlados de los aviones jumbo, órbita de los satélites alrededor del globo). En contraste, se observa violencia de todo tipo: violencia urbana (numerosos asesinatos entre la población pobre de las grandes ciudades); violencia en algunos países pobres (Argelia, Afganistán, Colombia) cuyos conflictos parecen difíciles de comprender desde fuera; violencia de apariencia religiosa en los países de tradición musulmana; violencia integrista, nacionalista, racista; violencia del sistema mundial

que parece aceptar, pese a las buenas palabras, la creciente separación entre pobres y ricos; violencia judicial en China, que ostenta el récord mundial de ejecuciones por pena de muerte, o en algunos estados estadounidenses, donde la silla eléctrica y la inyección letal parecen los principales garantes de la paz social; violencia de guerras dispersas por la superficie del globo y vigiladas con el rabillo del ojo por la gran potencia mundial (que sólo ejerce como último recurso su derecho de ingerencia). Puede decirse que el sistema mundial tolera cierta «reserva de violencia» porque obtiene de ella ciertos beneficios, al igual que la economía tolera cierta «reserva de desempleo» susceptible de calmar los arrebatos reivindicativos.

La violencia siempre aparece cuando las relaciones ya no son concebibles ni negociables, y aún menos instituibles o instituidas, o dicho de otro modo, cuando fracasa la simbolización. La violencia del planeta, de la que tenemos noticia cuando repercute en la vida práctica de los países donde no se ejerce directamente (subida del precio del petróleo, emigración, mercado de la droga), afecta a todo el mundo. Pero el espacio público donde sería posible debatir esta violencia no existe, continúa fragmentado, desequilibrado. Por una parte, no tiene ni la misma urgencia, ni la misma significación en la escala de la microrregión, los países o el planeta. Por otra parte, las instituciones internacionales donde a veces se aborda el problema (esencialmente la ONU) o las mediaciones internacionales que intentan aportar soluciones no guardan relación con ninguna forma de opinión pública de escala planetaria. Se observa que las cuestiones planteadas de un modo técnico en las grandes instancias como

la ONU o, en otra escala, en la Comisión o el Parlamento europeo (representación de los diversos países, derecho de veto, mayoría cualificada) expresan el estado desequilibrado de un mundo donde los problemas del planeta Tierra, que deberían incumbir a los ciudadanos que lo habitan, sólo pueden ser tratados por los representantes de los Estados-nación, siempre que éstos no estén desposeídos de sus prerrogativas por determinadas empresas multinacionales; pensemos, por ejemplo, en el tabaco, el petróleo, la contaminación o incluso la cultura.

Lo más interesante de Seattle, Porto Alegre, Génova, Florencia, etcétera, es que se desarrolló un debate de la opinión pública internacional o multinacional frente al FMI. Sin duda, los diversos movimientos que convergieron en estas ciudades tenían motivaciones, ideologías e intereses diferentes; pero esta convergencia era altamente significativa, porque establecía relaciones de sentido transnacionales, esbozaba una forma de ciudadanía planetaria. A los ojos de los telespectadores del mundo, se perfilaba el vago comienzo de un debate canalizado por las imágenes de golpes y empujones. La lección que se puede extraer es evidente: la globalización sólo puede discutirse a escala mundial; no puede delegarse en manos de los expertos o de una lejana representación política. Se abre así la posibilidad de una nueva utopía, una utopía planetaria. En ese planeta utópico, pero que es el nuestro, cada cual pertenecería a su región, a su país y al planeta. Se trata de una utopía, pues en el estado actual del mundo no tienen el mismo peso todos los países ni todos los individuos, y la separación no cesa de crecer; es una utopía, porque los medios de difusión institucionales que podrían permitir

la expresión de una opinión pública mundial, transnacional, distan mucho de estar operativos; pero es una utopía necesaria, y sus primeros bosquejos dejan traslucir que tal vez sea posible algún día. Cuando llegue ese día, las señas de identidad, relación e historia existirán a escala planetaria. Serán a la vez un espacio público y un lugar.

Lo lleno y lo vacío

La oposición de lo lleno y lo vacío añade un matiz a la del lugar y el no lugar. Sin duda, a primera vista, se puede concebir el lugar como esencialmente lleno. Está lleno de sentido social, y la redundancia de lo social y lo espacial podría definir el lugar ideal como aquél en el que todo cobra sentido. La libertad individual no tiene sentido en los medios cerrados, y la sobrecarga de sentido (el hecho de que se interprete hasta el menor movimiento) tiene como consecuencia la ausencia de libertad, el vacío. Pero la oposición de lo vacío y lo lleno puede servir para caracterizar los no lugares, en el sentido empírico del término, de un modo más inmediatamente perceptible. En primer lugar, todos tienen un aire «conocido», imputable al hecho de que a menudo se asemejan entre sí, pero también a que ya los hemos visto en la televisión, las revistas, los folletos, etcétera. No cesan de recordarnos la evidencia del presente, evidencia que nace, entre otras cosas, del carácter excesivamente lleno de las imágenes. Hay multitud de personas, por otro lado, en los espacios de la circulación y el consumo: atascos, colas en las cajas de los supermercados, en sí rebosantes de

mercancías, que dan una idea muy concreta de este lleno excesivo. Y de igual modo, la muchedumbre que trabaja en las zonas de negocios de las grandes ciudades. El sector terciario está todavía en plena expansión tanto en Estados Unidos como en Europa, y en los próximos años veremos la multiplicación de las torres atestadas de día y desiertas por la noche. Porque el vacío de la noche, en las grandes superficies comerciales, en los aeropuertos, en las grandes losas que enmascaran los aparcamientos o la maraña de autopistas urbanas, contrasta con el exceso de plenitud de día. Sin embargo, el vacío también está presente en horas diurnas, un poco más lejos, al lado. Los descampados, los terrenos indefinidos, las obras más o menos activas dibujan en el corazón de la gran ciudad zonas de espera, zonas que van a ser llenadas y, en la espera, tienen todavía el encanto de no ser más que potencia.

En algunas ciudades sudamericanas, el enfrentamiento cara a cara de ricos y pobres se expresa de modo espectacular. Por una parte, se manifiesta como insularidad de los edificios y barrios que se encierran en sí mismos, protegidos por vigilantes armados y sistemas de seguridad muy complejos; por otra parte, a veces se expresa como infiltración de los barrios pobres en el centro de las zonas urbanas de mayor actividad económica y residencias de lujo. Un océano de pobreza emprende su ataque al pie de la ciudadela. Los recovecos de la sobremodernidad albergan también a los más desposeídos. En el tablero de las autopistas urbanas, en las aceras del centro de la ciudad, se llenan los vacíos.

Las ruinas, que en todos los continentes son un destino turístico privilegiado, se preparan para el espectácu-

lo. El arqueólogo debe elegir bien el tramo temporal que quiere destacar. Necesita vaciar el lleno excesivo de las capas de tiempo que se superponen, crear lo que otros, posteriormente, acabarán convirtiendo en espectáculo con la afluencia de turistas de todos los países, mendigos y vendedores de *souvenirs* locales o internacionales.

En suma, la sobrecarga de presente es lo que define la relación entre lo lleno y lo vacío. La actualización y el espectáculo proyectan el pasado en la evidencia del presente, un presente en movimiento, sin duda, pero tan recargado, tan estridente, que impide toda visión del futuro, a pesar de que nos propone, mediante la ficción, imágenes que se asemejan cada vez más a la realidad.

El lleno excesivo de los espacios de comunicación, circulación y consumo es un exceso de funciones. Un gran aeropuerto es también un supermercado; en él es posible seguir las noticias del día por televisión. Es también cada vez más un lugar de intercomunicación, pues alberga una estación no sólo de trenes que permiten el enlace con las ciudades más cercanas, como Roissy, sino también de trenes rápidos con destinos remotos. La publicidad es visible por doquier, sobre todo la que anuncia cadenas hoteleras asociadas a las compañías aéreas, o tarjetas de crédito cuyo uso generoso permite almacenar *millas* para futuros desplazamientos. Esta plurifuncionalidad puede observarse también en las estaciones de servicio de autopista, los vestíbulos de hotel o los hipermercados. Los no lugares empíricos se reflejan entre sí, se ponen en escena unos a otros. La publicidad de las marcas, las grandes empresas, los periódicos o revistas semanales –que son en sí soportes de publicidad– hace de tales espacios una perpetua referencia a una red que abarca todo el planeta. Lo global se representa incesantemente en el entrecruzamiento de los hilos que constituyen la trama. Pero esta trama, por tupida que parezca, sigue siendo aislada. La gran mayoría de los habitantes no tiene acceso ni a las líneas aéreas, ni a Internet, ni al sobreconsumo. El lleno excesivo de la red, por espectacular que sea, no puede enmascarar los vacíos en torno a los que se construye, vacíos que, en cierto modo, lo ponen de relieve.

Exterior e interior

En este punto, la oposición exterior/interior, tal como fue formulada por Paul Virilio en *La bomba informática*, puede sernos útil. Virilio nos recuerda que desde comienzos de la década de 1980 «el Pentágono considera que *la geoestrategia da la vuelta al mundo como un guante*».[7]

¿Qué quiere decir? Lo global, desde el punto de vista de los responsables americanos, «*es el interior* de un mundo acabado, cuya finitud plantea en sí numerosos problemas logísticos» (*ibíd.*). Al mismo tiempo lo local, lo localizado, pasa a identificarse con lo exterior, respecto de ese mundo interior y acabado: «lo local es lo exterior, la periferia, por no decir el gran extrarradio del mundo» (pág. 20). Una declaración del presidente Clinton parece ratificar esta «mutación globalitaria». Virgilio la recuerda: «Por primera vez –declaraba el presiden-

7. Paul Virilio, *La bombe informatique*, Galilée, París, 1998, pág. 19. [Trad. cast.: *La bomba informática*, Cátedra, Madrid, 1999.]

te Clinton–, ya no hay diferencia entre la política interior y la política exterior» (*ibíd.*).

La identificación de lo global con lo interior y lo local con lo exterior es muy esclarecedora, pues permite describir un sistema articulado en torno a una red planetaria (la «metaciudad virtual» de la que habla también Virilio), cuya expresión político-militar es lógica. El orden mundial depende de una suerte de política interior del planeta, que toma como instrumento privilegiado el derecho de ingerencia. Todo lo que constituye una amenaza para el sistema se define como local y puede ser tratado en dicho nivel.

Como señala el propio Virilio, esta redefinición de las relaciones entre lo exterior y lo interior coincide con la visión y la estrategia del Pentágono. Por tanto, no es excesivo ver en ella una expresión o una matriz de lo que antiguamente se denominaba la «ideología dominante».

Enlazando algunos de los elementos de análisis propuestos anteriormente, podríamos adelantar que la plasmación del sistema económico-tecnológico como interioridad planetaria opuesta a la exterioridad de los acontecimientos locales constituye, precisamente, la ideología de la nueva historia planetaria.

Sistema e historia

La ideología de la nueva historia planetaria es el rechazo de la historia, la proclamación de su fin. Si este Sistema como combinación del mercado liberal y de la democracia representativa define la forma real e ideal de lo

que Toni Negri y Michael Hardt denominan el *Imperio*,[8] el rechazo de toda nueva propuesta histórica, de toda historia más o menos finalizada es consustancial al mismo. Un poco como si el control del espacio entrañase el del tiempo. Además, así es como parecen entenderlo todos los emigrantes oficiales o clandestinos que, como si ya no creyesen en las soluciones locales, luchan por dirigirse al país donde el Sistema está presente de modo más notorio: si hay que ser pobre, mejor serlo en el interior que en el exterior del Sistema. Cuando hablamos de cambio de escala, pensamos ante todo en el Sistema, como es evidente. Pensamos en él cuando aludimos a las grandes metrópolis mundiales, las grandes multinacionales, pero pensamos también en él en términos estéticos cuando nos referimos a las grandes obras y los grandes nombres de la arquitectura contemporánea. La arquitectura, en ese nivel, se convierte en su propio fin. Las obras son singularidades en un doble sentido: van firmadas, tienen un único autor, aunque hayan colaborado muchos individuos en su concepción y edificación; pero son singulares también porque no mantienen con su entorno inmediato una relación de expresión o de complementariedad, no expresan metonímicamente nada de la ciudad o de la región donde se ubican. No visitamos el museo Guggenheim español pensando en Bilbao o en el País Vasco. La arquitectura de autor actual, como la ciudad genérica de la que habla Koolhas, sólo tiene sentido a escala planetaria. Inscribe nombres en el mapa de la red, otorgando a las ciudades así designadas la garantía de que forman parte de ella.

8. *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002.

El par Sistema/Historia, en definitiva, integra las series de oposiciones relativas que me parecen buenos descriptores de los mundos contemporáneos. Se podría decir que el Sistema como conjunto económico y tecnológico estructurado posee su propia ideología, cuyas palabras clave son el presente, la evidencia y la globalidad; el respeto de las diferencias es otra de las palabras clave, en la medida en que tales diferencias no tienen repercusión negativa en los modos de consumo del sistema. Lo que está fuera del sistema (lo local, el accidente) se considera como perteneciente a sus márgenes; como tal es objeto de vigilancia y eventualmente se le recuerda la necesidad del orden interior. De ahí el extraño cruce que permite decir indiferentemente que todos los problemas internacionales son más o menos asuntos interiores (pensando en la frase de Clinton) o que todos los problemas interiores son internacionales (pensando en la avidez con la que dirigentes como Sharon y Putin se valen del tema del terrorismo internacional para calificar situaciones que, en su país, están arraigadas en una historia larga y muy peculiar).

Pero la existencia del Sistema en sí es un hecho histórico e ideológico. Expresa relaciones de fuerza, de poder, de economía. En tanto que sistema, es por sí solo su propia ideología, puesto que sólo se puede describir en sus propios términos (globalidad, evidencia, presente); en este sentido, es ideológicamente muy eficaz. El trabajo, el ocio, la información, la vida cotidiana de los individuos que dependen del Sistema se refieren necesariamente a estos términos, incluso cuando quieren cuestionarlo o criticar algunos de sus aspectos. No obstante, su talón de Aquiles, que se delata en su refutación de la historia, es el

rechazo de pensar la humanidad fuera del Sistema, de proyectarla en un exterior tan vasto como vago y, en última instancia, impensable. La política estadounidense expresa esa debilidad y esa contradicción. Dividida entre el respeto formal de las diferencias culturales (que tiende a identificar con diferencias religiosas), la obsesión de un terrorismo cuyas causas más profundas prefiere ignorar, y la constatación inaudita de su creciente impopularidad, no se preocupa por definir las ambiciosas perspectivas mundiales que tendría derecho a reivindicar si tomase conciencia de sus responsabilidades y deberes históricos.

El nuevo espacio-tiempo de nuestra historia planetaria está en vías de constitución. Como siempre, es una concepción que expresa relaciones de fuerza y poder. Pero tiene también sus contradicciones particulares. La oposición entre los espacios codificados (no lugares) y los espacios simbólicos (lugares) pone de manifiesto, en parte, dicha contradicción: nuestra historia sólo cobra sentido a escala planetaria, pero a tal escala no hay verdaderamente espacio público, lugares donde se pueda expresar una opinión pública planetaria. Las redes de la imagen y la representación política a distancia no pueden ser un sustituto de ese espacio necesario. En este sentido, es saludable y digno de encomio que, ante los esfuerzos de entendimiento protagonizados por los gobiernos de los países más ricos, los partidarios de otra globalización logren hacerse escuchar. Independientemente de la diversidad o las contradicciones de sus encuentros, éstos constituyen el comienzo de lo que mañana puede llegar a ser una opinión pública mundial. Es significativo que su recorrido inscriba en el mapa del globo nom-

bres de ciudad que localizan la historia mientras ésta se desarrolla. Ya no estamos en la época de las batallas del Antiguo Régimen o la era napoleónica; los nombres de Porto Alegre, Seattle, Génova o Florencia bosquejan la geografía de nuestra nueva historia. Y en el momento en que escribo estas líneas (febrero de 2003), se observa que los movimientos de protesta contra la guerra de Irak esbozan también algo que se asemeja a la manifestación de una opinión pública mundial.

III

Para una antropología de los fines

El auge del silencio

Una de las paradojas de la globalización es que desaparezcan las utopías en el momento en que la humanidad esté técnicamente en condiciones de definirse como cuerpo social unificado. La utopía ha tomado diversas formas a lo largo de la historia, centrándose en el tema de la guerra («la paz perpetua»), la desigualdad (la sociedad sin clases) o la lengua (el esperanto). Presenciamos hoy, en sentido inverso, y pese al poderío de los factores tecnológicos de la globalización, una extensión sin precedentes de la violencia, repliegues identitarios múltiples y un aumento de la distancia entre los más ricos y los más pobres. El optimismo posmoderno se fundamenta en la consideración del segundo aspecto, con exclusión de los demás, y se limita al elogio del mestizaje y de la diversidad cultural reivindicada. Tal vez sería conve-

niente centrar la atención en los conceptos de diversidad cultural y mestizaje, para precisar sus condiciones históricas de aparición (¿En qué condición histórica se ve uno impulsado a «reivindicar» una cultura? ¿Cuáles son las relaciones entre el mestizaje y los grandes movimientos de población que caracterizan nuestra época?) y definir a la vez sus límites históricos y conceptuales. Se comprende bien que el espectáculo de la pluralidad étnica y social de las megalópolis actuales pueda inspirar a sus observadores actuales más generosos una forma de regocijo cultural y optimismo a largo plazo. Pero esta actitud intelectual presupone que ya se ha alcanzado la solución a los problemas económicos y sociales que, como sabemos por experiencia, constituyen un obstáculo importante para la polifonía armónica de nuestro nuevo mundo. En este sentido, tal actitud participa también, en mayor o menor medida, en el tema del fin de la historia.

Por mi parte, tengo la sensación de haber intentado construir una antropología atenta a los discursos más diversos, a los enunciados más sorprendentes y a los locutores más modestos (África está en el origen de este intento que también he proseguido en otras zonas), y hoy tomo conciencia del silencio que ha invadido nuestra historia, la extensión –en apariencia irreversible– de las zonas de silencio. Esta constatación puede resultar sorprendente. Los estrépitos de la actualidad, sus desórdenes y furores, el incesante parloteo de los medios de comunicación podrían suscitar, por el contrario, la impresión de un hostigamiento sonoro, de un ruido permanente. Además, el silencio cuya existencia creo poder constatar no tiene nada de reconfortante, tranquilizador

o continuo. Sólo se percibe entre dos estallidos de voz, bajo las risas mecánicas de las entrevistas televisivas, bajo los comentarios automáticos, recurrentes y corteses de la CNN, tras el clamor publicitario de las semanas comerciales o el estrépito de los efectos especiales. Es un silencio enmascarado, disimulado, que los ruidos de nuestro tiempo intentan sustraer a nuestra atención porque, al ser percibido como repentino, como un vacío infinito entre dos montañas, sólo puede engendrar vértigo y pavor. Somos un poco como esos personajes de dibujos animados que, llevados por su arrebato, no se dan cuenta de que desaparece el suelo bajo sus pies y continúan corriendo en el vacío, por el efecto de su propio impulso, hasta que bajan la cabeza, descubren el vacío y caen en picado, situación cómica y sin consecuencia, siempre que el lápiz del diseñador asegure a sus personajes una total impunidad y una inocencia incesante.

Los filósofos son quienes han llamado nuestra atención sobre el auge del silencio. Vincent Descombes nos recuerda en *Philosophie par gros temps*[9] que la modernidad de la Ilustración coincidió con el fin de los mitos de origen y de las cosmologías que se basaban en ellos. Jean-François Lyotard, en *La condición postmoderna*,[10] abordó las consecuencias del «fin de los grandes relatos», es decir, de los mitos del futuro, de las propuestas para el porvenir que se presentaban en cierto modo como relatos preformativos, que ayudaban a la realización del futuro evocado. En este sentido, hoy nos encontramos

9. Éditions de Minuit, 1989.
10. Planeta, Barcelona, 1984; Altaya, Barcelona, 1999.

quizá en una situación doblemente decepcionante, donde el presente se halla desposeído tanto de antecedentes como de perspectivas futuras.

Esta constatación de carencia, de doble carencia, requiere ciertas matizaciones. Conviene señalar, ante todo, que es esencialmente occidental, pues los mitos de origen y los mitos escatológicos no han desaparecido en todas las zonas del planeta. Si bien Occidente domina todavía el mundo, está lejos de haber reducido al silencio las voces de protesta que se oponen a su triunfalismo y resaltan sus defectos. El tema del fin de los grandes relatos, es, a lo sumo, etnocéntrico o sociocéntrico, y proviene de un juicio de valor implícito sobre la importancia de los diversos discursos manifestados en el mundo. De Jomeini a Bin Laden, el discurso integrista musulmán, por ejemplo, es a la vez fundamentalista y utopista, y toma una parte de su fuerza de las contradicciones o incertidumbres de las ideologías que se le contraponen.

La primera respuesta al integrismo pasa por un intento de disociar lo que concierne a la «verdadera» religión respecto del «desviacionismo». Participa de una especie de fundamentalismo inverso que decide lo que es «verdadero» en materia de religión. La «verdadera» religión es respetable por naturaleza, como toda diferencia «cultural» basada en una concepción relativista y pluralista del mundo; el desviacionismo, por el contrario, deriva en comportamientos extremistas y terroristas susceptibles de ser reprimidos. Este análisis, que se podría calificar, a grandes rasgos, de posmoderno, sigue –como he recordado más arriba– un recorrido inverso al que se aplicó hace unos años a la Revolución Francesa. Estados

Unidos es el representante prototípico de tal actitud, pues consiente todos los fundamentalismos. Para Estados Unidos, los fundamentalismos son intrínsecamente respetables y las culturas son esencialmente religiosas; puede observarse una complicidad intelectual de este tipo entre la postura culturalista estadounidense y la postura fundamentalista de un país como Arabia Saudí sobre la base de cierta confusión conceptual en torno a conceptos como Dios, cultura o creencia.

La complicidad es más problemática cuando se cuestionan otros conceptos como los «derechos humanos» o la «democracia», conceptos que, sin embargo, pueden ser llevados hasta el extremo, es decir, hasta el punto en que se transforman en su contrario. Sin duda, en Estados Unidos existe una opinión pública en la que se expresan algunos demócratas sinceros y algunas feministas, y se percibe que en ciertos temas el acuerdo intelectual tiene sus límites. Se trata de todos aquellos que ponen en tela de juicio los fenómenos de represión interna característicos de algunos estados del país, fenómenos que no todo el mundo está dispuesto a aceptar en nombre de la diferencia de las culturas. Pero el gobierno estadounidense transige, siempre que no interfieran, a su parecer, los principios del fundamentalismo con las prácticas integristas. El integrismo es, ante todo, la proyección en el futuro del mensaje fundamentalista y una transición al acto político. Estados Unidos rehúsa reconocer el hecho mismo de esta proyección (de ahí la disociación entre verdadera religión y desviacionismo). Pero todo pensamiento de futuro que cuestione de una manera u otra el equilibrio del Sistema y pretenda someterlo a la prueba

de la historia es intolerable desde la perspectiva estadounidense. El mensaje milenarista estaba presente en Jomeini (que pretendía convertir al islam al mundo entero) y lo está también en Bin Laden, más allá de sus llamadas a la violencia terrorista. Ahora bien, mientras que los monoteísmos y las religiones de la salvación son por definición universalistas y proselitistas, para una política exterior que deba definir con tiento las etapas adecuadas de actuación, es imperioso que sepa practicar una escucha y una vigilancia selectivas. Estados Unidos no tiene el monopolio de esta característica; no hay más que ver la discreción con que informó la prensa europea, hace unos meses, de la lapidación de una mujer iraní acusada de adulterio y el ruido, por lo demás bien justificado, que contribuyó a salvar a una mujer nigeriana de ese mismo desenlace algún tiempo después, para presentir que algunos gobiernos europeos se preocupan ante todo de cuidar sus relaciones económicas con Irán. Por lo demás, ¿quién habla hoy de las mujeres afganas? Algún desaprensivo, de cuando en cuando, pero en conjunto es el silencio lo que resulta ensordecedor, después del estrépito humanitario y humanista que acompañó la guerra de Afganistán. ¿Quién se atreve a hablar de las mujeres saudíes?

Si por casualidad se estableciese una complicidad real entre Arabia Saudí y el terrorismo islamista, es muy probable que la gimnasia intelectual optase por establecer el nuevo trazado de la frontera entre «verdadera religión» y desviacionismo, integrismo o terrorismo. De pronto se desplazarían las fronteras del «islamismo moderado» (este monstruo conceptual), así como las alianzas de circunstancias. El sistema, sin renunciar a su ideología pluricultural, redefiniría su geografía y una nueva línea de demarcación que lo separase de las zonas problemáticas localizadas. Sin embargo, debemos observar que el tema del «choque de las civilizaciones», que todavía no ocupa el primer plano de la panoplia conceptual del Pentágono (está en la reserva, por así decirlo), podría anunciarse a partir del momento en que, en el caso del islam, la frontera entre islamismo e integrismo se volviese porosa e inexistente. Nos encontraríamos entonces, no en una guerra contra la religión, sino en una guerra de religiones, pues el único buen integrismo sería el integrismo evangelista, que –dicho sea de paso– hoy está cambiando de enemigo. Todavía no hace mucho, en América Latina definía la escisión entre comunismo y catolicismo, entre Castro y Juan Pablo II; hoy, remodelado en su universidad de California, se define como una máquina de guerra contra el islam. Paralelamente, se extiende a África y Europa del Este. Sería sarcástico que la ideología del fin de la historia llegase a justificar una nueva guerra de religión. ¿Pero quién habla del evangelismo en la actualidad? En realidad, una parte muy pequeña del mundo.

En suma, la actitud de Estados Unidos ante los representantes del fundamentalismo islámico recuerda a la de la iglesia católica ante los indios que pretendía convertir en América Latina. ¿Acaso dicha conversión no era una apariencia y su piedad una máscara? ¿No eran los ocultos instigadores de un engaño del que, con el tiempo, salieron victoriosos los antiguos dioses? Esta duda ha atormentado a la Iglesia durante mucho tiempo, y seguiría martirizándola hoy si no tuviera otros motivos de

inquietud. Tal vez es una duda del mismo tipo la que comienza a invadir algunas conciencias estadounidenses, preocupadas y fascinadas por la idea de que el imperialismo islamista, el imperialismo del islam, pueda ser su verdadero enemigo. Pero el Gobierno de Estados Unidos, si el curso de la historia sigue la misma tendencia, llegará a sostener esta hipótesis para continuar negando la evidencia de un mundo desigual donde los oprimidos se verán siempre tentados a hallar en la religión, si no queda ninguna otra vía, el medio universalista susceptible de procurarles una audiencia, una eficacia y un instrumento para hacer uso del Sistema recurriendo a la historia. El evangelismo y varios sucedáneos del protestantismo norteamericano, hoy más o menos financiados y controlados por Estados Unidos, podrían aportar mañana los argumentos del nuevo gran relato revolucionario. Si la práctica protestante se difunde a tal velocidad en todos los continentes, es porque sabe dirigirse, como el islamismo en Turquía o en Argelia, a los más desfavorecidos. Pero su mensaje sin matices (que se plasma como una serie de prescripciones y prohibiciones) es reversible. Hugo Chávez se proclama hoy contra el capitalismo y puede reservar, por tanto, algunas sorpresas a quienes han fomentado su expansión.

La tentación profética, ante el dominio tecnológico y el triunfalismo político, puede renacer a escala planetaria. Los movimientos terroristas actuales manifiestan dicha tentación en algunos aspectos, si bien se distinguen de los profetismos africanos por su amplitud, sus medios y su recurso decisivo a la violencia. Bin Laden, o mejor dicho, la imagen que intenta transmitir o que se

intenta ofrecer de él, tiene rasgos proféticos. Sin duda, recurre a la violencia (aunque ésta siempre se presente en su discurso como una respuesta), pero al mismo tiempo es un buen ejemplo de la ambivalencia y la ambigüedad proféticas. Hasta hace no mucho tiempo colaboraba con la CIA en la lucha contra los comunistas; aprendió a valerse de las armas del adversario, a volverlas en su contra. El terrorismo a escala planetaria emula trágicamente la globalización, intenta remedar su geografía y sus contornos, así como reproducir sus estrategias de comunicación. En este sentido, el terrorismo es mimético. La visión global de un «imperio árabe» planetario y una islamización del planeta añade su último retoque al cuadro profético.

Justo cuando ninguna filosofía política puede aspirar al universalismo, los nuevos profetas hallan y hallarán durante mucho tiempo en los monoteísmos el medio idóneo para sus ambiciones planetarias.

La estrategia de disociación entre la verdadera religión y sus desviaciones no es la única arma del Sistema capitalista. La segunda estrategia, infinitamente menos problemática, es su ideología propia: la ideología de la evidencia, del presente y del consumo. No es difícil percibir que el deseo de comunicación e información es en sí un poderoso antídoto para el totalitarismo ideológico. Los responsables del FIS en Argelia no se equivocaban al denominar «paradiabólicas» a las antenas parabólicas que erizaban las ciudades argelinas. Pero el espectáculo de la superabundancia capitalista es un arma de doble filo, pues fascina y provoca a la vez. Recuerdo que hace unos años un incidente tecnológico impidió la emisión del

episodio semanal de *Dallas* –ese culebrón donde siempre triunfaba el infame JR, empresario petrolífero tejano de sonrisa sanguinaria y conquistadora– en la televisión de Costa de Marfil, y casi se produjo un motín en Treichville, barrio popular de Abiyán. El espectáculo del poderío y de los poderosos es más fascinante que repulsivo. En concreto, genera sentimientos y reacciones marcados por la ambigüedad, un poco como en los rituales de inversión-perversión, cuando la imagen se sustituye por la relación. Las series norteamericanas (al menos las que exageran su descripción de los entornos ricos y dominantes, como *Dallas* o *The Young and the Restless*) producen los efectos de amplificación y caricatura que serían también los del rito si los espectadores imitaran a los personajes, algo que no se privan de hacer los más jóvenes en su existencia cotidiana, repitiendo lo que Jean Rouch observó hace tiempo en Abiyán a propósito y a partir de las películas de cine más populares.

La tercera estrategia del Sistema es el silencio puro y duro. Hemos mencionado ya algunos ejemplos significativos. El silencio, en todos los casos, se manifiesta en los contenidos, sobre todo en el del mensaje religioso, en nombre de una supuesta tolerancia intelectual cuyos límites sólo aparecen cuando las decisiones teóricas amenazan con tener consecuencias prácticas perjudiciales para el Sistema. Se han ridiculizado mucho las pretensiones de la Revolución Francesa de crear un culto y unos ritos, y se ha ironizado sobre las tentaciones de la URSS de crear ritos laicos, que no fracasaron del todo. Y no es difícil ver cómo tales tentativas pueden desembocar en formas de intolerancia y represión. Se llega a un consenso tácito en

las democracias modernas sobre la necesidad de respetar la libertad religiosa de cada cual. Esta necesidad es evidente para todos los que valoran la libertad de conciencia, expresión y organización. La causa se entiende, o mejor dicho se entendería, si la adhesión religiosa dependiese sólo del libre albedrío individual y de la práctica de cada uno. Pero no es el caso, y se observan claramente, en un país como Francia, las dificultades intelectuales y prácticas que surgen de la sustitución progresiva y silenciosa de la idea de laicidad por la de tolerancia como valor. Yo percibo al menos tres.

Cuando algunas personalidades políticas tomaron conciencia del papel socialmente subversivo que podían tener las sectas, se vieron en un aprieto al intentar definir la línea divisoria entre secta y religión. En este sentido, es interesante señalar que el Gobierno francés se granjeó algunas reprimendas –o en lenguaje diplomático, observaciones, signos de preocupación– del Gobierno estadounidense por las trabas que impuso al funcionamiento de la Iglesia de la cienciología.

Se ha convertido en una tendencia habitual considerar que el calendario religioso cristiano, y más exactamente católico, debía modelar el calendario civil y escolar francés. Y no hay ningún motivo para que los judíos y musulmanes no puedan exigir la declaración de sus propias fiestas como días no laborables en la República. Es molesto que el personal político francés sólo redescubra las virtudes de la laicidad cuando el islam está en tela de juicio, a propósito de temas como las prácticas de enseñanza, la educación física, la vestimenta, la creación de escuelas o el calendario. Quizás por la influencia del

modelo estadounidense, desde hace unos años hemos adquirido el hábito, aún más grave, de confundir cultura y religión, y de asignar a cada individuo una religión. Sin duda, se reconoce el carácter potestativo de la práctica religiosa, e incluso se constata oficialmente que el individuo practique mucho, poco o nada en absoluto. Pero la distinción practicante/no practicante encierra una trampa semántica. El lenguaje es en parte responsable, pues induce a hablar de no creyentes, o incluso de ateos, como si el punto de partida lógico o histórico fuera Dios, la creencia y la práctica, todo aquello de lo que intentaron convencernos durante siglos, y no en balde, numerosas generaciones de sacerdotes y misioneros, pese a las evidencias contrarias de la historia y la etnología. Hoy nos encontramos embarcados en el empadronamiento de los musulmanes practicantes y no practicantes; nuestro Gobierno quiere tener un «interlocutor», una instancia representativa de los musulmanes de Francia. En el contexto actual, esta medida, que parece someterse al dictado de la actualidad (como si lo más importante fuera distinguir entre los «verdaderos» musulmanes y las ovejas negras), pasa por alto alegremente a todos los franceses o inmigrantes de origen árabe, bereber o cualquier otro que no se plantean ninguna pertenencia religiosa.

La religión, en el mundo actual, es objeto de una extraña complicidad entre los enemigos más encarnizados, complicidad que les permite no hablar de otra cosa. El Gobierno estadounidense puede expresar su respeto al islam y bombardear Irak. Sadam Husein pudo apelar a la guerra santa y masacrar a los kurdos. La geoestrategia planetaria luce oropeles que ya no son nuevos.

Así, pues, se habla de la religión, pero no de religión. El debate político no es un debate filosófico. Y el súmmum de la confusión parece alcanzarse en Francia cuando se plantea la cuestión de si es preciso enseñar las religiones. Se percibe la ambigüedad: enseñar una religión es una muestra de proselitismo; la presión de las familias y el entorno priva de libertad, en un primer momento, a los niños que van a catequesis. Pero los niños crecen; el colegio debería ofrecerles la posibilidad de desarrollarse en un medio religiosamente neutro. Y los mismos alumnos que se educan en la escuela confesional un día saldrán para hacer sus estudios superiores o ejercer un oficio. El espíritu de contradicción y el ambiente de la época pueden garantizarle al final una cierta libertad de conciencia. He aquí una diferencia importante entre secta e iglesia; la primera se considera al margen de la sociedad, la segunda no. Pero cuando se habla de enseñar las religiones hoy, es evidente que se alude a una enseñanza histórica, una enseñanza que enuncia los contenidos y relata la historia. Como la historia de la ciencia, debería revisar la historia de las ideas, las hipótesis y las teorías, la historia «internalista», así como la de las coyunturas, los contextos y los entornos, esto es, la historia «externalista». Y éste es precisamente el escollo principal. Pues aunque la necesidad de estudiar las religiones en este sentido es evidente o absolutamente necesaria (parece incuestionable, si se estudia también la vida política, las relaciones internacionales, el arte, la literatura), no todos lo entienden así. Recuerdo que en una ocasión, hace tiempo, durante una presentación que hice sobre un proyecto de enciclopedia de las religiones, me interrumpió un sacerdote

católico para preguntarme de sopetón (otros habrían sido más sutiles): «¿Cómo puede meter todas las religiones en el mismo saco?».

Por lo tanto, no es seguro que los representantes autorizados de las religiones monoteístas vean con buenos ojos la hipótesis de una enseñanza laica de dichas materias. He leído en la prensa que tal enseñanza «naturalmente» debería ser optativa. Desterrad lo natural, que vuelve siempre al galope. Este «naturalmente» encierra importantes ambigüedades. Por supuesto, las religiones deben ser enseñadas (contenidos, contextos e historias) a todos y de forma obligatoria; forman parte de nuestra historia. Y deben ser enseñadas por personas distintas de sus representantes autorizados, como es obvio. La educación nacional no tiene entre sus responsabilidades la catequesis. Por tanto, no se descarta que el debate sobre la enseñanza de las religiones derive pronto en el silencio por tiempo indefinido.

No hemos salido totalmente de los «grandes relatos», ni de los del pasado y los orígenes, ni de los del futuro (son a veces los mismos). El silencio que los sustituye o rodea expresa más confusión que convicción. Una antropología del silencio encontraría, por tanto, en el dominio «ideológico» religioso un terreno de elección. Pero podría también, de manera complementaria, interesarse por el dominio político, y más exactamente por la vida de nuestras democracias políticas. La abstención, esta otra forma de silencio, es estructural en Estados Unidos, pero avanza en Europa, sobre todo en Francia.

Cabe preguntarse a qué obedece esta nueva forma de silencio. Es algo que intentan esclarecer varias encuestas

que preguntan a los abstencionistas por qué se abstuvieron o a los que votaron a opciones extremas qué querían decir. Las respuestas recogidas son de tres tipos, que no resultan en absoluto sorprendentes. Un primer tipo de respuestas destaca la mentira de los políticos: «Hacen promesas y luego no las cumplen». Un segundo tipo de respuestas alude a la desatención: «No nos escuchan». Un tercer tipo menciona el silencio: «Nadie piensa en nosotros; es como si no existiésemos». Algo de verdad hay en los tres tipos de respuesta, y en un doble nivel: denuncian un defecto perceptible en los políticos, y expresan una reacción comprensible. Sin embargo, me parece que la razón profunda del silencio en política se encuentra en otro lugar y, más exactamente, que el silencio reprochado a los gobernantes y el silencio de los gobernados tienen en parte la misma causa.

Son silencios inducidos por la evidencia espectacular del presente (por la fascinación de unos, el desaliento de otros y la fascinación de quienes quieren identificarse con los primeros y temen ser identificados con los segundos), silencios inducidos por la ideología del consumo y la preocupación por la gestión. La necesidad de futuro, de aflojar la tenaza de la evidencia complacida, puede satisfacerse con una simple finalidad negativa (el voto contrario a Le Pen, en Francia); puede desencadenar un gesto de humor (ninguno de los que votan a Laguiller cree seriamente que tenga posibilidades) o de desafío; «Ya veremos...», parecen pensar algunos de los que votan a Le Pen: «¿Infierno o cielo, qué más da?/ Al fondo de lo Desconocido para encontrar lo nuevo» (Baudelaire). Los que se resisten al humor o al desafío, por considerarlos inútiles o peligrosos, callan.

¿Ciudadano, por qué? ¿Por qué trabajar? ¿Hombre, por qué? Hay épocas en que se aportaban respuestas a estas preguntas. Eran respuestas ilusorias (en el sentido que da Freud a la palabra *ilusión*: eran también fruto del deseo): Dios, la Patria, el Rey, el Jefe. Paradójicamente, al debilitamiento de estas respuestas en Occidente siguió muy pronto el de los discursos, que, sin embargo, tomaban su fuerza de la posibilidad de ser contradichos, por ejemplo en nombre del internacionalismo o del materialismo. Dios y sus adversarios sucumben juntos, y quizás también el Estado nación. Emmanuel Todd ha vinculado en varias ocasiones, todavía en tiempos recientes,[11] esta decadencia global con la «desintegración de las creencias colectivas», afirmando que la práctica religiosa es cero, que el PC ya no existe y que el «viejo socialismo» tampoco: «El PC y la Iglesia eran contrasociedades que daban sentido a la existencia y secularizaban a los individuos. Su retroceso ha provocado efectos diferenciados en los sectores más altos y más bajos de la estructura social. En los más altos, esta evolución ha sido como un auge simpático del individualismo, asociado a libertades nuevas que se pueden disfrutar si se dispone de una cartera bien provista; en los sectores más bajos, donde las carteras no están tan nutridas, tal evolución ha suscitado un desconcierto del que se ha beneficiado Le Pen». El planteamiento de Emmanuel Todd parece a primera vista poco contestable, pero sin duda sería preciso preguntarse antes sobre la naturaleza del «desconcierto» que lleva a algunos a votar a Le Pen o a abstenerse, en

11. *Le Monde*, 28 y 29 de abril de 2002.

Francia, o a actitudes a priori comparables en otras zonas de Europa.

En esta materia se requieren, sin duda alguna, análisis locales y microcontextuales. Pero es preciso reconocer también que algunas reacciones y algunos modos de actuar son generales y recurrentes. El reproche más común dirigido contra los «viejos aparatos» es el de que «no tienen nada que decir», un poco como si la reserva de posibles recetas estuviera agotada y se observase, paralelamente, que no valían gran cosa y se hubiera comprobado con el uso lo que eran en realidad: puro vacío. Un análisis más minucioso conduce, en cambio, a matizar la anterior constatación. No creo que en Francia, ni en ninguna otra parte de Europa, una mayoría de individuos esté dispuesta a tirar al bebé al agua del baño ni a considerar nulas o desdeñables las «conquistas sociales» (el lenguaje sindical a veces resulta cómico por su utilización un tanto mecánica, pero denota contenidos reales). Además, sin duda, ocurre lo mismo en Estados Unidos, y la oposición Republicano/Demócrata obedece a desafíos que en Europa tendemos a subestimar. No creo tampoco que el desconcierto mencionado por Emmanuel Todd sea únicamente imputable a la desaparición de las creencias colectivas o al debilitamiento de las instituciones que eran su garante y símbolo. Las «libertades nuevas» son más populares de lo que él cree, y por el contrario, las formaciones totalitarias del tipo del Frente Nacional son las que intentan remozarse y «cambiar de *look*», como suele decirse, fingiendo adoptar algunos elementos de modernidad. Lo que ha desaparecido del lenguaje político, lo que ya no es objeto de ninguna pro-

puesta ni ningún comentario, es la cuestión de los fines, las finalidades, y esta desaparición, esta ausencia, me parece, está en la raíz del «desconcierto actual», en la medida en que, cuando se nos invita a vivir el presente, experimentamos su carácter «abatido», opresivo, cerrado. Como la mosca o el pájaro que se golpea contra el vidrio de la ventana cerrada, caemos en la trampa de la apariencia y de la transparencia; nos agotamos en la enervación del sobrelugar.

El fin de los fines

El fin de los fines lo han atestiguado al menos una vez los antropólogos. Vuelvo a África. Los profetas de las campañas de Costa de Marfil, al igual que los del Congo o África del Sur, se hacían eco del lenguaje finalista de la colonización, aunque éste fuese utilizado por los administradores, militares o misioneros. Se tomaban al pie de la letra las promesas insignificantes dispersas en los discursos de los colonizadores. Para Harris, el primer profeta, al cabo de siete años los negros serían como los blancos. Sus sucesores, como Atcho o Odjo, veían en el desarrollo de Abiyán el signo precursor del cumplimiento de la promesa. Kokangba proclamaba ser el Cristo que venía a sacar a los negros de su marasmo. Los profetas se conforman con lo que tienen a su disposición, pero su apuesta es la misma: hay que creer la promesa blanca. Su adhesión no es ciega (y los representantes de la administración colonial dedicarán tiempo a preguntarse qué significa realmente), pero creen

en la necesidad de una transformación. Esta necesidad es la misma a la que se adhirieron, por su parte, los grandes políticos africanos de la primera generación, y entre los «grandes relatos» cuyo fin deploramos o constatamos en la actualidad, es preciso incluir los de los jefes de Estado africanos que, influidos por el marxismo, el existencialismo y, más en general, la filosofía occidental, intentaron teorizar su práctica y su historia indagando una modalidad de relaciones entre lo universal y lo particular. La negritud de Senghor, el conciencismo de Nkrumah y el socialismo africano de Sékou Touré, al margen de los episodios y vicisitudes de sus respectivas carreras políticas, fueron los últimos grandes relatos que reflejaban la huella de los siglos XIX y XX europeos. Volvemos así a los etnólogos, que fueron testigo, como hemos señalado más arriba, del doloroso nacimiento de un nuevo mundo. Pero si nos ocupamos por un instante del tema de la muerte, que durante mucho tiempo ocupó el horizonte de la etnología, convendría decir que la muerte que presenciaron no era la de las etnias, tradiciones y culturas (que sólo han vivido renovándose), sino la de nuestras ilusiones. Nadie relee hoy los textos políticos de Senghor, Nkrumah o Touré, pero conviene recordar que, al hablar del futuro de África, hablaban también de nosotros, de una tradición intelectual que habían aprendido a tomar en serio, y que su fracaso es también nuestro.

Durante la década de 1970 desapareció el discurso del desarrollo. Todos los que vivieron aquella época, período en que se lucraban algunas sociedades de estudios, recuerdan los debates donde se oponían diversas posturas. Independientemente de la posición política de cada

cual, todos se situaban en la perspectiva del desarrollo; unos lo concebían en términos técnicos y numéricos, y descubrían en las previsiones estadísticas el instante del despegue, el «take off», el vuelo hacia el cielo liberal; otros ensayaban enfoques más macrosociológicos, más sociales y revolucionarios; y otros, por último, soñaban con las especificidades de un socialismo «a la africana». El futuro se concebía ya como problemático, pero existía. Aquel breve período de confuso entusiasmo fracasó. Los clamores vanidosos de la colonización y las discusiones febriles del período inmediatamente poscolonial fueron progresivamente sustituidos por la ronquera del poscolonialismo, y después por la pura y dura extinción de la voz de la globalización. Se impuso en todo el planeta el sistema de dos velocidades. O se está en el Sistema o se está fuera de él, *in* o *out*. Aparecieron o se habilitaron nuevas palabras: lo humanitario, la caridad, la compasión. Nuevos héroes: la Madre Teresa, lady Di. Nuevos actores: las ONG. Los etnólogos, que habían escrito poco sobre los fines de la colonización, sin duda porque no creían en ella, sin duda también porque estaban obsesionados con el tema de la defensa de las culturas, fueron más explícitos respecto de los fines bosquejados por los visionarios locales (una parte de ellos comprendía que tales fines concernían tanto a los colonizadores como a los colonizados). Pero no se posicionaron sobre el malentendido de las décadas de 1970 y 1980, tal vez porque era difícil de formular en términos políticamente correctos. A raíz de los desapegos actuales, se puede medir la amplitud del mensaje colonial. Pero conviene extraer la conclusión: la descolonización fue más un abandono que una liberación.

Esta constatación, que –como se comprenderá– no se asemeja en absoluto a una defensa o un elogio de la colonización, es, por el contrario, de interés más general. Apuntaba más arriba que la época de los profetas en África llegaba a su fin, sustituida por las diversas modalidades de protestantismo norteamericano, claramente anunciadas y precedidas por algunas vanguardias. Esta sustitución está en la raíz de nuestras reflexiones, pues es uno de los signos más fuertes de la globalización y afecta a una institución (el profetismo) que es central en la historia de la colonización. De este modo, si reconocemos que la historia planetaria comienza hoy, es posible comprender que la colonización fue la última etapa de la prehistoria.

La desaparición del lenguaje de los fines es un fenómeno de gran amplitud con respecto al cual la desaparición de las finalidades anunciadas por la colonización representa una suerte de anticipo. Sería interesante analizar de qué modo las potencias europeas que eligieron el colonialismo, imponiendo a los países colonizados una preglobalización parcial (que se refleja, entre otras cosas, en el desarrollo de las culturas de exportación), paralelamente emprendieron un proceso de colaboraciones económicas y políticas cada vez más apremiantes, hasta el momento en que se separaron de sus aprendices coloniales, que llegaron a ser más costosos y pesados que útiles en la competencia mundial. No paso por alto ni la voluntad de resistencia de los pueblos colonizados ni la dimensión pasional del sueño imperial, pero es evidente que una parte, por ejemplo, de la derecha francesa (el «cartierismo», nombre que proviene de su principal representante) consideró muy pronto que la coloniza-

ción era demasiado costosa desde el punto de vista económico. Tal «realismo» se preocupaba poco por lo que, en su jerga ya obsoleta, la Francia colonialista denominaba su «misión civilizadora».

Sin embargo, lo que presenciamos en la actualidad es una dislocación y una descomposición general del lenguaje de los fines en la vida económica, social y política del mundo, sobre todo en las grandes democracias occidentales. ¿Cuáles son los diversos aspectos del auge del silencio en esta historia planetaria en ciernes?

En primer lugar, la prioridad de los fines a corto plazo (como la rentabilidad o la competitividad), es decir, fines cuya finalidad última no se detalla.

En segundo lugar, un empleo mecánico de las palabras: palabras antiguas que parecen desgastarse con el uso, como «tolerancia», «libertad» o incluso «derechos humanos», palabras nuevas que se infiltran subrepticiamente en el vocabulario de las grandes instituciones internacionales y desde ahí pasan al lenguaje corriente, como *lo humanitario* (sustantivo que poco tiene que ver con el sentido inicial del adjetivo de que deriva) o la *gobernanza* (cuyo sentido nada tiene que ver con su antepasado medieval). La insulsez de las primeras autoriza todos los discursos y legitima todas las posiciones; la falsa inocencia de las segundas evoca un mundo donde la caridad hace las veces de justicia y donde los Estados se gestionan como si fueran empresas.

La ideología del presente, la evidencia y el consumo se basa en la inocencia aparente de las palabras para sugerir que, alcanzados ya todos los fines, el problema de una finalidad más global ya no está de actualidad. Con

todo, esta sugerencia pierde validez desde el momento en que las pequeñas finalidades, las finalidades a corto plazo (es preciso despedir *para* seguir siendo competitivo) remiten a una totalidad, a una globalidad no discutida. El futuro económico se descifra, entre otras cosas, a partir del índice de confianza de los hogares, a su vez medido a partir del consumo o las intenciones de consumo. En otras palabras, en este mundo de índices y medidas, el único deber es el deber del consumo. Es preciso consumir para continuar consumiendo. Los consumidores son, en cierto modo, índices en sí mismos.

¿Hay alguna otra finalidad en el sistema económico, aparte de su propia reproducción? Aparentemente no. Ni siquiera es seguro que el desarrollo actual de la economía necesite la apertura de nuevos mercados, lo cual, en una lógica de desarrollo capitalista, podría conllevar un futuro menos riguroso para las zonas pobres del planeta, como el continente africano. En efecto, la renovación de los productos asegura por sí sola una gran parte del desarrollo del mercado, pues los ordenadores, los teléfonos móviles y los productos tecnológicos en general envejecen y se renuevan a toda velocidad. No vivimos en el mundo de la abundancia, sino del desguace, los excedentes destruidos y los modelos caducos.

El sistema económico sólo es un aspecto más del Sistema en su conjunto, pero deja traslucir su funcionamiento ideológico. El liberalismo, siempre proclamado como prioritario, no es la única clave de la economía en su funcionamiento real. La demanda puede controlarse o modificarse de diversas maneras, y los precios de las materias primas no evolucionan en un medio vacío y

aséptico. Con sus subvenciones los países ricos sostienen producciones que, si el librecambio fuera la única ley auténtica, no serían competitivos. El algodón de Malí, que sería el mejor y el menos caro del mundo si las reglas del juego fuesen verdaderamente liberales, sufre las consecuencias del apoyo financiero que presta el Gobierno estadounidense a sus propios productores. Se habla esporádicamente de las hambrunas que amenazan a alguna parte de África, pero este continente podría ser exportador de productos alimentarios diversos y de ganado si Europa no protegiese a sus propios productores. Las capacidades de África son inmensas y si no se han puesto de relieve hasta el momento ha sido por una intención deliberada. Quienes se presentan como amos del juego y garantes de las buenas reglas deciden también sus excepciones.

Desde el momento en que se esfuerza en justificar un discurso que se asemeja poco más o menos a un programa, el Sistema se contradice. El tema de la «cultura de empresa», que –dicho sea de paso– ahora se ha vuelto algo más discreto, tras haber encandilado durante la década de 1980, definía un ambicioso proyecto de sociedad: la empresa debía ser la mediadora de las relaciones entre individuos y sociedad, a partir del momento en que la adhesión a sus valores definía al mismo tiempo una adscripción social. La empresa, en suma, debía desempeñar el mismo papel que, siguiendo a Emmanuel Todd, en otros tiempos se arrogó la Iglesia o el PC. El discurso sobre la cultura de empresa es coherente, pero se disloca cuando se percibe claramente que los tres actores de la empresa (los directivos, los empleados y los accionistas) no tienen los mismos intereses. Los despidos se deciden por la presión de los accionistas. Desde el momento en que se aplica un «plan social» (el eufemismo aquí es digno de admiración), sube el valor de las acciones. La lógica financiera parece hoy el fin último de la producción.

El conocimiento, que parece difícil no identificar con la finalidad de la ciencia, ¿es también la finalidad de la humanidad? Esta pregunta encuentra hoy dos tipos de respuesta: las oscurantistas y las utilitaristas. Las respuestas de tipo oscurantista («la ciencia sólo genera desgracias», o «la ciencia no lo explica todo», o incluso «la ciencia no impide las injusticias del mundo») se vinculan, a veces de modo sutil, a las respuestas de tipo utilitarista. Éstas últimas someten el progreso científico a diversos fines (militares, económicos, políticos, sociales) que remiten a una finalidad más general no expresada; a veces se presentan como fantasmas (la eterna juventud, la inmortalidad) que conviene no confundir con la ambición prometeica de los científicos (pensar el tránsito de la materia a la vida, la estructura del universo, etcétera). Si la ciencia y el conocimiento fuesen el fin de la humanidad, para ésta la injusticia y la desigualdad serían un elemento de retraso y complicación, un obstáculo inútil. La utopía de la ciencia o de la educación sólo puede ser una utopía social. Pero los silencios que rodean hoy la ciencia, a pesar del estrépito con que los medios celebran algunas de sus aplicaciones, corresponden a un estado real: la investigación científica se concentra en ciertos puntos del mundo y de su Sistema; los programas de investigación no dependen sólo del dinamismo de sus responsables, sino de las entidades financiadoras. Los excluidos del Sistema serán también los excluidos de la ciencia.

Si bien es cierto que el capitalismo ha desarrollado un formidable instrumento de producción y el mercado está inundado de instrumentos nuevos (sobre todo en materia de tecnología de la comunicación), cada vez se alude menos a la finalidad social mundial de esta creación de riqueza. En la era de la globalización, somos incapaces de responder a preguntas que nos apresuramos a calificar de ingenuas: ¿Para qué sirve el conocimiento? ¿Para qué sirve el desarrollo económico? ¿Para qué sirve el poder? Este silencio cede paso a respuestas desaforadas. Felices de haber sustituido un concepto (el progreso) por un índice (la tasa de crecimiento), los representantes del Sistema se irritan o se inquietan por todas las manifestaciones y protestas que, pese a todo, se empeñan en romper el silencio. Este silencio es también el del gran relato liberal ante la evidencia de su fracaso. El FMI llega a adoptar una actitud que es la misma que se reprochaba a los países comunistas cuando recurrían al sacrificio de una generación. Por su parte, los socialdemócratas, que se empeñan en humanizar la ley del mercado, ya no se plantean como prioridad absoluta la transformación de la sociedad y la finalidad social. La sociedad se transforma pese a ellos. El desgaste del servicio público es uno de sus aspectos, dirigido hoy por Bruselas en el ámbito europeo, a pesar de que nunca se nos ha pedido que votemos tal transformación. La justificación de ésta no es tanto la competitividad (algunas empresas públicas funcionan bien) cuanto el libre juego de la competencia, que se pasa por alto en otras circunstancias. Las incertidumbres de los proyectos europeos (¿Será Europa una simple zona de libre cambio? ¿Una

federación política? ¿El lugar de una experiencia social y política original? ¿Europa para qué?) no hacen sino reproducir incertidumbres más generales: el silencio sobre Europa, pese a los ruidos parasitarios, reproduce un silencio más profundo y más general.

El porqué de la antropología

Este auge del silencio, el fin de las preguntas que entraña el de las respuestas y a la inversa, es la réplica exacta de lo que pudieron observar los etnólogos en la década de 1970, cuando las baladronadas del colonialismo dieron paso al silencio confuso, posteriormente seguido de las llamadas a la compasión. Son los mismos problemas semánticos, las mismas ronqueras. Engendran las mismas afirmaciones contradictorias y simultáneas («Todo va bien, todo va mal»), las mismas metáforas radicales o dietéticas (la buena salud de las empresas requiere más «músculo» y menos «grasa»; las situaciones deben ser «saneadas») y, por último, el mismo silencio. Lo que se sucede ante nuestros ojos se asemeja a lo que vimos hace no mucho tiempo, la recomposición de los equilibrios mundiales que comenzó por transformar en asistidos a los antiguos colonizados. Por tanto, es indiferente dedicar a este asunto toda nuestra atención. ¿Cuáles pueden ser, en este contexto, los campos de observación?

En primer lugar los campos tradicionales, porque están en proceso de cambio, y hace ya treinta o cuarenta años comenzaban a cambiar. Podemos incluso esclarecer los últimos cambios en curso a partir de los ya desa-

rrollados en el pasado. Pero también todos aquellos ámbitos en los que se expresa, a pequeña escala, algo de la nueva situación: zonas urbanas diversas, empresas, campos de refugiados, grupos de inmigrantes, medios asociativos, ONG, etcétera, «campos» que es imposible comprender sin situarlos en sus diversos contextos de referencia. Los nuevos lenguajes, por último, porque son a la vez poderosos reveladores y una fuente inagotable de malentendidos. Tomemos el ejemplo de los lenguajes de la seguridad. Para empezar, parece claro que la seguridad (como su antónimo, la inseguridad) es un concepto polisémico que se aplica a fenómenos de amplitudes muy diversas. David Lepoutre, en *Cour de banlieue*,[12] mostró que la mayoría de los niños o jóvenes que se organizan en «bandas» en el seno de la ciudad de los Quatre Mille en La Courneuve se preocupaban ante todo de su lugar en la vida activa desde el momento en que cumplían los diecisiete o dieciocho años. La minoría que cede a las tentaciones de la delincuencia no ha logrado dar el paso hacia la vida adulta que, vista desde las ciudades, es mucho menos que evidente. Se puede imaginar que la «seguridad» (el sentimiento de vivir en función de ciertas referencias), cuando las perspectivas de la vida adulta son inciertas, pasa por el mantenimiento de un heroísmo de pacotilla en la infancia, la banda, el territorio señalizado.

La seguridad de unos no coincide con la de los demás. No es difícil comprender, sin ceder al angelismo, que ningún ladrón se declararía partidario de la inseguridad si fuera interrogado. Sin duda, con mayor o menor grado de buena o mala fe, los vecinos, la policía, los profesores, la administración municipal podrían ser también cuestionados por los mismos a quienes acusan o de quienes sospechan, pero ningún acusado, ningún sospechoso reivindicaría nunca un estatus de representante de la inseguridad. En los pueblos tradicionales no hay nunca hechiceros, sino antihechiceros. Los ladrones actuales, por otra parte, son quizá tan conservadores como los pícaros de antaño. Pienso en las películas policíacas francesas de la década de 1960, donde los pícaros siempre se representan como personas que sólo sueñan con una jubilación de pequeño burgués. No basta con afirmar que la represión sólo tiene sentido si se acompaña de prevención; no basta con ocupar a los jóvenes. Ellos quieren vivir en un mundo que les permita crecer. La utopía planetaria que he osado mencionar más arriba es una utopía de la educación, del pleno empleo y de la seguridad para todos; es una utopía necesaria y la única válida, junto con la ciencia, si se admite que la vida individual de los humanos no tiene otra finalidad que la afirmación del yo en relación con los otros.

También en este punto es útil meditar sobre las lecciones de África u otras zonas, como por ejemplo América Latina. Vuelvo por un instante a los profetas de Costa de Marfil. Quienes lograban adquirir cierta audiencia atraían a los individuos afligidos por los rigores de la vida rural o por su fracaso en la ciudad. El pueblo del profeta era una suerte de «burbuja de seguridad». Numerosos pueblos antes situados a cierta distancia de Abiyán, sobre todo la región de los Ebrié, han sido engullidos por la ciudad y se han convertido en barrios ur-

12. Odile Jacob, París, 1997.

banos periféricos. En este gran conjunto urbano, se organizan bandas de jóvenes marginales, más o menos delincuentes, que en los períodos de agitación política pueden ponerse al servicio de tal o cual patrón, o de una determinada causa. Muchos los consideran un factor de inseguridad, pero ellos también buscan una forma de seguridad que sólo podría nacer, a largo plazo, de una iniciativa política y, a corto plazo, del «mercado religioso» post-profético dominado por los movimientos protestantes.

En las sesiones de posesión vinculadas al culto de María Lionza en Venezuela, se expresan los *malandros*, jóvenes de los suburbios abatidos por la policía porque vivían de la droga y el robo. Sus «espíritus» vuelven para poseer los cuerpos de los vivos y para impedir que cedan a las tentaciones de estas formas de transgresión. Pero lo más significativo es el fervor popular que suscita su culto, como si, más allá de su mensaje explícito, denunciasen una situación de violencia generalizada, en la que los mismos que les prestan un cuerpo y una voz y todos los que los escuchan corriesen el riesgo de ser, como ellos mismos, las principales víctimas. El largo lamento que se emite en estas reuniones improvisadas o inscritas en un calendario regular es, por su ambivalencia, más humano y más convincente que todos los mensajes políticos bien intencionados (y a veces electoralmente rentables), según los cuales los pobres o las personas de «abajo» son las primeras víctimas de la inseguridad. En un continente como América Latina, semejante perogrullada resulta casi impronunciable. Todos saben que la inseguridad urbana no es mayoritariamente la inseguridad de los opulentos.

El mensaje de los poseídos de María Lionza o de la Santería es más sutil: dice la verdad del sentido común cotidiano y de la moral ordinaria (no consumas drogas, resiste a la tentación de la violencia) y la pone en boca de uno de los que murieron por no escuchar dicho mensaje, pero también habla de la solidaridad de los pobres, dice que los *malandros* abatidos son víctimas más que culpables, víctimas de una situación cuyos verdaderos responsables siguen impunes; reconcilia, por un instante, a todos los agredidos o agresores ocasionales que están sometidos a una violencia mayor.

En Belém (Brasil), las mujeres de los barrios pobres se reúnen cada semana en una especie de «fiestas sorpresa» durante las cuales algunas son poseídas, cabalgadas, por una de las «caboclas», una de las «entidades» del culto de la *umbanda* que, desde su iniciación, les sirven de compañeras imaginarias. Esta pequeña fiesta regular, este compañerismo al que la complicidad de los otros y un simbolismo fuertemente estructurado contribuyen a dar una forma de realidad son, indudablemente, refugios de seguridad que les ayudan a vivir y soportar sus enormes dificultades materiales y morales.

Desde otro punto de vista, el de los habitantes de la zona, la inseguridad, el foco de la inseguridad, se encuentra precisamente ahí, en las ciudades de la periferia parisina, los suburbios de Abiyán, los barrios populares de Caracas, los barrios pobres de Belém u otros del mismo tipo. Pero si uno se traslada a esos lugares verá que la seguridad, la paz, la tranquilidad son allí también una obsesión dominante y que, velada o indirectamente, o al contrario, en la violencia de la invectiva, se expresa la

opinión de que quienes hablan más fuerte, desde el otro lado de la sociedad, son sus primeros sepultureros. Este malentendido tiene más de una causa: ni la retórica de las buenas palabras ni la del mantenimiento del orden bastan para disiparlo. Y tal malentendido no es una ni ilusión ni un espejismo; corresponde a una situación de hecho, a enfrentamientos reales, a individualidades existentes. Es producto de una larga historia y sólo con otra historia será posible atacar sus causas y socavar sus fundamentos.

La antropología de mañana será una antropología de la economía y de las ciencias. Una antropología de la economía, porque es en ese dominio donde se manifiestan más fácilmente las mentiras, los silencios y en definitiva el absurdo y las contradicciones del Sistema, los falsos saberes de los expertos y la falta de imaginación de los políticos, pero deja traslucir, a fin de cuentas, la deriva de una humanidad aparentemente privada de sus fines. Una antropología de las ciencias porque en este dominio es donde, a la inversa, más allá de sus consecuencias técnicas, más allá de las presiones coyunturales que influyen en los políticos, más allá de las relaciones de fuerza que aíslan y concentran la actividad científica en ciertos lugares del planeta, se intuye un desafío sin precedentes: los descubrimientos en curso afectan de lleno a toda la especie humana, a su desarrollo y su porvenir, y además son demasiado susceptibles de trastocar la idea que se forman los hombres de sí mismos y del universo como para ser impunemente confiscados por una élite.

Mauss, en su *Essai sur le don*, donde dedica una parte importante a las reflexiones sobre los problemas de la

Francia de su tiempo, aludía al ejemplo del potlatch amerindio para invitar a los franceses más ricos a la generosidad, a aceptar una redistribución de la riqueza. Bataille deploraba que el potlatch se sometiese al influjo del prestigio y el poder. Veía en él la perversión del gesto gratuito que, cuestionando el orden de las cosas, alcanza a veces, en el sacrificio o la fiesta, la continuidad de la intimidad. Bataille es un pensador nocturno. La intimidad, para él, es la aprehensión de la animalidad en el hombre. Cuando sostiene que «no puede haber pensamiento del individuo», no piensa en la necesaria relación con el otro, sino en la imposibilidad de una conciencia de la conciencia. La conciencia clara sólo encuentra intimidad en la noche y el silencio.

Habrá quien prefiera a la soledad altiva de Bataille, tal como se expresa en su *Teoría de la religión*, el voluntarismo de Freud, pensador diurno por excelencia, que aspira a decir lo inefable y a iluminar la noche. El Freud de *El porvenir de una ilusión* sabe bien que la ciencia, a la inversa de la ilusión religiosa, no tiene como objetivo el consuelo de los hombres. Conoce también la fuerza de la ilusión, fruto del deseo, y los límites del intelecto«sin fuerza en relación a los instintos de los hombres». Pero cree en el conocimiento: nuestro sistema psíquico, constata Freud, se ha desarrollado tratando de explorar el mundo exterior y, por tanto, adaptándose a él; es un elemento y un producto de este mundo, lo que legitima su pretensión de estudiarlo.

La necesaria relación con los demás, la imposible conciencia del yo y la legítima aspiración a conocer el mun-

do constituyen los tres vértices del triángulo entre los cuales se ha desarrollado la historia del hombre y seguirá desarrollándose en el futuro a un ritmo cada vez más acelerado. La sociedad, el individuo y el conocimiento son tres finalidades que definen la condición humana. Pero son finalidades cuyo carácter asintótico nos resulta más perceptible a medida que creemos aproximarnos a ellas. Todas nuestras prácticas, todas nuestras ciencias, todos nuestras conciencias son históricas. Y lejos de disipar la historia, sus enfrentamientos y violencias, la globalización actual multiplica sus efectos. Como nos ofrece una imagen falaz de lo universal, lo global parece haber matado los fines fingiendo alcanzarlos. Sin embargo, nunca hemos estado tan cerca de percibirlos como lo que son: invitaciones a la fraternidad, al pensamiento y al saber.

Siempre estaré agradecido a los habitantes de las lagunas de Costa de Marfil por haberme aportado, mediante sus debates, los elementos de una reflexión que, en lo esencial, no ha variado ni con el curso del tiempo ni con las mutaciones del espacio.