

SALUD MENTAL Y CULTURA

Entrevista con Jack Goody

El gran antropólogo británico nació en Londres en 1919. En 1938 se matricula en Cambridge para estudiar sociología literaria, al tiempo que participa en las luchas progresistas. Pero todo se interrumpe con la Segunda Guerra Mundial durante más de seis años. Tras combatir, es detenido en África, en 1942, siendo confinado en Italia y Alemania (larga experiencia que describe en *Beyond the Walls*, 1944-1990). Al regresar en 1946, acaba sus estudios de inglés en Cambridge; a continuación se matricula en antropología, licenciándose en Oxford con Evans-Pritchard. Pero regresa a Cambridge con Meyer Fortes, su segundo maestro, gran antropólogo de origen surafricano y judío. Goody realizará, como éste, trabajos de campo en África occidental, concretamente en la zona de las sabanas del norte de Ghana: los Dagari (LoDagaa, en inglés), entre 1949-1951 –un pueblo de organización tribal al que volverá sucesivamente hasta 1978-1979– y los Gonja, entre 1956-1957, 1964-1966, un antiguo reino que también fue conquistado por los ingleses a principios del siglo XX. Su tesis –luego muy revisada en *Death, Property and the Ancestors*– intentó ser un análisis de la religión de los Dagari, aunque se centró en los funerales y los antepasados estudiándolos en el conjunto de la organización social.

Goody sucedió en la cátedra a Meyer Fortes (1906-1983), y hoy es profesor honorario en Cambridge y *Fellow* del St John's College. Su vida como investigador prosigue muy activa. Crítico de la tradición propia y la ajena, Goody busca nuevos campos de trabajo, pues su mirada muy ceñida a lo concreto no le impide practicar un constante comparatismo, que no era la línea de Evans-Pritchard y de Fortes. De hecho, afirma que «los diferentes campos que podemos llamar antropología, sociología e historia son diversos aspectos de una misma investigación más amplia sobre la interacción humana que en contextos más especializados se divide en economía, política, demografía, estudios religiosos». Siempre mantiene esa ambición universalista, mezclando originalmente la antropología con la sociología histórica. Su obra, en buena parte traducida, lo confirma.

La compilación, *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, 1968, define una vía central de su tarea, no exenta de ramificaciones. Pues asimismo estudia el parentesco y las técnicas: *Comparative Studies in Kinship*, 1969; *Technology, Tradition, and the State in Africa*, 1971. Y su transcripción extraordinaria de un mito, *Une récitation du Bagré* (1972 y 1980), no le ha impedido la ampliación de su horizonte con *Production and Reproduction. A Comparative Study of the*

Domestic Domain, 1976; con *La domesticación del pensamiento salvaje*, 1977, un debate con Lévi-Strauss; o con *Cocina, «cuisine» y clase* (1982), un estudio comparativo sobre el arte culinario; o con la *Evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, 1983, que influye en los estudios sobre el parentesco de Georges Duby (quien prologó su edición francesa). Otras dos entregas más sobre escritura, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, 1986, y *The Interface between the Written and the Oral*, 1987, son ya clásicos.

A ello se suman *The Oriental, the Ancient, and the Primitive*, 1990; y su antropología de las flores a lo largo del mundo, *The Culture of Flowers*, 1993. Muy recientes son *El hombre, la escritura y la muerte*, libro de conversaciones; así como su notable historia de la antropología de su país: *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa* (1995). Aún insistió en nuestro «olvido» de oriente –*The East in the West*–, y en la ambivalencia ante las imágenes en diferentes culturas: *Representations and Contradictions* (1997).

No se conoce mucho aquí la obra de Meyer Fortes, un especialista en África tan importante para usted y para la antropología británica.

Los hombres que trabajaron con Malinowski en los años treinta realizaron análisis muy detallados, especialmente de las sociedades africanas, pero no escribieron trabajos de divulgación. Además, en los libros de Fortes la teoría nunca aparecía aislada, aunque sus discusiones teóricas fuesen muy ricas. Él anteriormente fue un psicólogo que trabajó en un hospital con Emanuel Miller, el fundador del *British Journal of Delinquency*. Pero se convirtió a la antropología al conocer a Malinowski, quien por cierto estaba rodeado de extranjeros (ellos mismos lo eran). Luego Fortes, formado con Malinowski y apoyado por Evans Pritchard, hizo un libro detalladísimo sobre la cultura de los Tallensi, una pequeña tribu de la Costa de Oro: a mi modo de ver, es el mejor libro que se ha escrito sobre la familia africana... Eso sí, Fortes, era bastante conocido en Francia, al haber muchos franceses trabajando en África occidental, a partir de Dakar. Recuerdo sus seminarios, que eran de una viveza extraordinaria, aunque más reducidos que los de Oxford (donde participaron el chipriota Peristianí, el hindú Srinivas, el también sociólogo Louis Dumont), y allí conocí a Edmund Leach con el que discutía a menudo y con quien trabajé junto al propio Fortes...

Usted ha trabajado en Ghana, la antigua Costa de Oro, independizada en 1957.

Sí, yo fui a Ghana básicamente porque Fortes, con quien estuve primero en Oxford, había estado allí, aunque podía haber ido a Nigeria o a otro sitio. Él, que fue un gran lingüista y un gran investigador de campo, había comenzado por analizar la situación política y la vida familiar. No estudiamos la misma tribu, aunque

estaban próximas y eran semejantes, algo así como los españoles y los portugueses, por ejemplo en sus lenguas... En aquel momento tenía la intención de volver a Europa para estudiar, en Italia o en Inglaterra, pues por entonces yo no quería ser solamente «africanista», término que además me disgusta.

En cierto modo para mí todo era nuevo al llegar. Luego volví a menudo a África. La calidad del trabajo precedente de Fortes me impedía dedicarme al estudio de la familia, así que primero abordé la religión, las exequias y también los mitos. Había sin duda otras cosas además de la política, y me puse a estudiar, pues, los funerales y la cultura de los antepasados. Por supuesto, aprendí la lengua Dagari, y la traducí suficientemente aunque no tenía un dominio perfecto de ella. Era difícil aprenderla sin un manual, y me ayudó un amigo en Londres que la conocía. Cuando fui a Ghana la primera vez tuve que hablar la lengua de ese pueblo casi todo el tiempo. Luego fui a otra tribu, los Gonja, y resultó más difícil aprender pues en ese momento ya había más gente allí que hablaba inglés. Me las vi mal para hablar en su lengua, y había que hablar con la gente, era imprescindible, pero estuve allí entonces con mi primera mujer y terminaba hablando con ella.

Usted ha realizado una experiencia importante con los Dagari: la grabación de una extensísima declamación, el Bagré, central en ciertos rituales suyos. Los versos y el ritmo del relato que ha transcrito, son impresionantes. La presencia de las cosas, de lo material, es muy poderosa...

Sí en los Dagari y ciertos vecinos (los Wilé) hay una asociación, a la que pertenecen las tres cuartas partes de la población, que se conoce con ese mismo nombre –Bagré–, y en cuyas ceremonias de iniciación sobresale ese recitado. En mis visitas iniciales había encontrado un relato del Bagré muy largo, algo que Fortes nunca conoció. A partir de esa rara fortuna inicié mi estudio en 1951, mi «traducción» particular del mito, pues habría además que intentar reproducir el ritmo de esas frases, cortas, muy regulares, separadas por pausas largas, en las que golpean con un bastón, marcando el ritmo.

Es un mito que se ocupa mucho de las cosas del mundo, cómo se construye una casa, cómo fabricar la cerveza, cómo hacer un arco o unas flechas envenenadas. Aparecen otras muchas cosas de los Dagari, pero siempre son actividades cotidianas, conocidas por todos, por los ya iniciados y los neófitos. Desde luego que también se ocupa del aspecto religioso, del cielo y los espíritus, pues en su concepción todo viene del cielo, pero la mayor parte del mito es de un contenido muy materialista, por decirlo así.

No parece resultarle satisfactorio buscar una estructura subyacente al relato. ¿Pero no habría cierta unidad en la variabilidad?

Hay grandes variaciones en el mito. Antes los antropólogos lo creían más fi-

jo, pero las técnicas de grabación han permitido constatar bastantes más modificaciones de lo que se pensaba. Los mitos resultan ser muy creativos y cambiantes; son mucho menos inmutables de lo que opinaba, por ejemplo, Lévi-Strauss con los Nambikwara... En mis grabaciones a lo largo de treinta años encuentro cambios notables —y muy buenos—, lo que demuestra que es una experiencia creativa. Las versiones van alterándose a lo largo del tiempo. Incluso los elementos nucleares de la narración se modifican. No es un relato sagrado, codificado de modo tal que estaría «solicitando» un análisis estructural. Precisamente un estudio formal deja de lado elementos al parecer extraños al relato, pero importantes en el acto mismo de la comunicación.

Desde mi punto de vista no hay una unidad sino una amplia variabilidad de temas. Es muy difícil prever lo que el narrador siguiente va a decir, por lo que si hay unidad es siempre posterior al hecho de la dicción. En la primera versión que recogí había una primacía de los dioses; luego estaba muy presente el poder de los espíritus de la sabana y después era el hombre mismo el que aparecía más bien como dueño de su destino. Hay cambios que no son lineales, como vemos, ya que existe una versión más teocéntrica que otras. No estoy sugiriendo que la variación sea ilimitada, pero la posibilidad de explorar nuevas formas está abierta; existe una creación continua, una verdadera recreación, aunque ésta también en parte sea una creación social... No hay un equivalente, en los lenguajes africanos, para la palabra occidental *religión*. No hay una sola verdad, no hay una Biblia que aporte una versión canónica: no existe un modelo.

¿Y cierta unidad temática?

Quizá. Pero desconfío mucho de ello. Creo que cuando relato algo en una situación ritual no reproduzco ni una versión original ni la de los oyentes ni incluso la mía personal. Hay una especie de cadena sintagmática entre las distintas versiones, sin que exista una que sea la original o verdadera. Habiendo recogido diversas versiones, compruebo que todas son muy diferentes aunque se parezcan. Incluso grabé una versión sorprendente, en cierta ocasión, que presentaba una historia de las estrellas que no he encontrado en ningún otro sitio. Los elementos comunes de cada dicción no son muy abundantes y ello favorece esta movilidad así como que los análisis que pretendamos hacer sean distintos según que aborremos el texto privilegiando lo explícito, lo implícito o lo inconsciente... Cuando los investigadores encuentran una versión tienden a pensar que es fija y que es, por lo tanto, la verdadera, como si dieran por supuesto que los africanos son menos creativos que nosotros o que fueran sociedades más conformistas. Y no es cierto.

¿Responde a una «verdad» más literaria que religiosa?

Nosotros disponemos de un libro sagrado donde se explica cómo *creó* Dios

el mundo. Son las escrituras las que introducen el dogmatismo, pues el clero hace de custodio e intérprete de ellas. En sentido estricto, sólo pueden ser religiones de conversión las enseñables por unos escritos que son a la vez universales y conservadores... No creo que eso pueda suceder en las sociedades orales, donde los textos nunca son invariables. En las pequeñas tribus africanas, la vida material, la vida de las gentes, es muy similar por todas partes. Pero la vida religiosa cambia mucho de un lado a otro. Los ritos pueden ser muy diferentes en poblaciones vecinas de diez o veinte mil habitantes. En estas sociedades el hecho religioso ofrece una invención constante de dioses propios. Cuando no se está satisfecho con unos dioses, de los considerados inferiores, se cambian por otros... Estos cambios se pudieron comprobar cuando empezamos a trabajar con una grabadora. Fortes, que estuvo en los años treinta, no tuvo esa posibilidad de verificar las variaciones sucedidas en una misma tribu a lo largo de varios años.

Yo he visto modificarse todo el panteón. La primera cosa que viví y que me chocó en África fue esa constante invención de una tribu a otra. Me sorprendió muchísimo que los panteones no fuesen fijos. Los cultos están variando todo el tiempo, en una mezcla de brujería y de combate contra la brujería que constituye una guerra que no acaba de resolverse nunca... Es cierto que en toda África hay un Dios creador que permanece constante, y sobre el que existe el problema de justificación del mal que ha creado; pero luego este Dios creador se fue, partió lejos, lo que permite considerarle perfecto sin que se le pueda pedir que recree el mundo. Son los otros dioses, que por el contrario cambian continuamente, los que deben dar explicación a las cosas del presente.

Esa movilidad de los dioses ya la destacaba, en El mundo de Odiseo, Moses Finley a quien usted conoció en el exilio de éste en Cambridge.

Sí, pero los dioses de Homero o de Hesíodo descansan finalmente en textos fijados, con los que debieron entenderse luego los griegos de generaciones posteriores, y tal posibilidad no existe entre los Dagari. No hay un fondo estable que se pueda consultar en una sociedad oral... Cuando fui la primera vez a África, ya había trabajado aquí en Cambridge con un amigo, hoy en América, Ian Watt, que estudiaba el desarrollo de la imprenta y la narración del siglo XVIII (*The Rise of the Novel. Studies on Defoe, Richardson and Fielding*). Ambos fuimos prisioneros de guerra, de los japoneses él y yo de los alemanes e italianos, y por primera vez en nuestra vida vivimos sin libros. Extrajimos de aquella experiencia extraordinaria una conclusión similar sobre la conservación de la información: que toda teoría sólo se sostiene sobre el modelo de un texto fijo, escrito. De ahí nuestra curiosidad por el valor de la cultura escrita. Por ejemplo, los ritos de tránsito vinculados al nacimiento, matrimonio o muerte –públicos en las sociedades orales– se han transformado en buena medida en asuntos privados tras la alfabetización.

¿Qué papel atribuye al mito?

Lo que me interesa sobre todo son los problemas cognoscitivos del mito, más allá de los simbólicos. Aparecen en el mito cuestiones sobre el origen del mundo, la sexualidad o la relación con los dioses, que no pueden ser entendidos como meros símbolos. Los mitos no son narraciones absurdas, por supuesto, ni las gentes que les protagonizan son simples. La estructura *superficial* de lo que cuentan es importante para ellos, como lo es también para nosotros la estructura superficial, explícita, de la Biblia, pues sirve para nuestra comprensión del mundo. Y este significado patente del mito es fundamental para mí.

¿Qué implicaciones metodológicas supone su perspectiva?

En general, suelo desarrollar una línea argumental dejando de lado otros factores cuya importancia no niego. En mi libro sobre la cocina africana presto poca atención a los aspectos simbólicos y cosmológicos del alimento, o a los rituales alimenticios, y prefiero tratar aspectos concretos de la comida aun a riesgo de simplificaciones, pero sin pretender dar una relevancia absoluta a los medios de producción. En mi estudio sobre la evolución de la familia en Europa, al resaltar las estrategias hereditarias en beneficio de la Iglesia (que logró en Francia un tercio de la tierra productiva ya en el siglo VII, momento en que se inicia la gran concentración eclesiástica en Inglaterra), no digo que ésta actuase en una sola línea. Los intereses cambian, son ambiguos sin duda y a veces se contradicen en el tiempo, pero cuando surgen nuevas normas, opuestas radicalmente a las antiguas, ello supone que las decisiones tienen a largo plazo algo que ver con los intereses... De ahí mi apelación constante a una dimensión histórica y a un análisis comparativo, y de ahí que me encuentre a gusto trabajando con estudiosos de otros campos, por ejemplo con los historiadores de *Past and Present*, de *Annales* o del Grupo de Cambridge...

Para usted es inapropiado hablar de «cambios mentales», como para Geoffrey Lloyd; y rechaza hablar de revoluciones repentinas en la «mentalidad».

Conozco bien la vida en algunos poblados africanos, y de una misma generación podían salir campesinos y profesores de universidad... No me gusta lo que puede sugerir la palabra «mentalidad». Rechazo, en general, ese privilegio de Occidente que sigue activo en cierta historiografía. Hace dos años publiqué *The East in the West* (que va a aparecer pronto en España); y traté de mostrar ya en ese libro que ciertas cosas que piensan los historiadores o los sociólogos occidentales acerca de «nuestros» amor, familia o racionalidad son explicaciones realmente ingenuas sobre nuestra cultura o sobre nuestra modernización, una modernización llamada «occidental», por añadidura. Pero el Este se halla en el Oeste, las culturas orales tienen su propia racionalidad, y todas las sociedades poseen sus propios sis-

temas lógicos, aunque la escritura facilite otros medios de racionalización muy importantes... No voy a negar que desde 1780 Inglaterra avanza más que los otros países; pero lo que interesa son las causas de los desarrollos, redefinir las diferencias. Como antropólogo de campo, por ejemplo, analizo los efectos de la escolarización y su contraste con una escritura antes restringida a los intercambios comerciales.

En un ensayo, «Love, lust and literacy», que publicaré ahora en un libro, defiendo que el amor no es sólo una invención de los europeos, de los ingleses (como dicen ciertos historiadores sobre la «aparición» de amor romántico, matrimonial y filial), o de los franceses (como dice Rougemont o como sugiere incluso DUBY, un gran historiador). La idea de que el amor romántico está vinculado a la época de la emergencia de la novela sólo sería aplicable a la narrativa *escrita*, más aún, no sólo está presente aquí, en nuestro Oeste, ni sólo está en la novela...

Parece como si África instruyera a Europa, como si con su comprensión se evidenciasen nuestros demonios familiares. ¿Estudiaba también en su ensayo el amor en África?

Sí; para mí lo que falta en la literatura oral africana son precisamente las expresiones orales del amor, lo cual no quiere decir que éste no exista, evidentemente. Existe algo muy próximo a ellas, pero no hay elaboración de la expresión de amor. En el Bagré se habla del amor entre padres e hijos, pero el amor apenas está presente en los cuentos ni en las canciones que también he grabado... Por supuesto que son racistas las oposiciones entre deseo y amor utilizadas como índice de diferencia cultural, y critico a los historiadores o sociólogos que se refieren a estas sociedades como si en ellas no existiera el amor... Lo que no existe es la misma expresión ni la misma elaboración. Cuando se reelabora una expresión en un texto ésta se reintroduce en el discurso, entra de nuevo en nuestra mente.

En los relatos de África no se encuentra la expresión de grandes pasiones amorosas precisamente por la falta de reelaboración en la cultura oral. En el amor occidental existe una idealización poética, pero que también abunda en China. Está organizada en un juego, más que de la presencia, de la *ausencia* (como en los trovadores), situación propia de quien se halla separado del otro. Sucede que en las culturas orales no se da así, puesto que no existe una posibilidad de comunicación a distancia tal y como existe en las sociedades con escritura. No se puede «enviar» un mensaje, sólo cabe la comunicación directa. Y, a mi juicio, la elaboración de la expresión del amor está ligada a la existencia de la escritura, especialmente la poética, que se construye sobre la posibilidad de distancia, de una lejanía. Un poeta escocés, Robert Burns, que ha dado muy bellas canciones de amor, escribía: «My love is like a red, red rose»; mientras que en las sociedades orales no se dice casi nunca «eres como una rosa roja, roja». Esto sólo puede escribirse: se escriben

cosas que no se dicen. Y lo escrito influye luego: yo para hablar del amor busco las palabras de los poetas, reelaboro las expresiones *escritas* por los otros.

Pero se puede amar a un ausente.

En una sociedad oral o en las situaciones orales la comunicación es siempre cara a cara, no hay intermediarios ni distancias entre quien habla y quien recibe el discurso. Ciertamente existe la ausencia a causa de una muerte o de alguien que se marcha del poblado, pero no existe comunicación ni mensajes en ese momento. Ni siquiera mensajes pragmáticos, como expresar el deseo de que vuelva pronto. No hay, por tanto, una elaboración de la idea de la ausencia ni de las emociones que la expresen.

¿Y de la tristeza, del duelo? Para usted los ritos funerarios tienen un poder revelador.

Sí, el duelo sí, el duelo es muy importante en África, sin duda. No hay una elaboración oral de la ausencia —como no escriben poemas—, pero sí existen expresiones de duelo aunque estén dadas en el contexto de los funerales, dentro de ellos, acaso porque el cuerpo está aún presente, está ahí delante. Quizá haya una elaboración en ese momento de la relación entre los vivos y los muertos, una añoranza expresa de éstos... Es algo que me ha interesado siempre; y de hecho los escritos de Freud sobre el duelo, la tristeza y la culpabilidad me atrajeron bastante.

En esos funerales la expresión del duelo se da, sobre todo, en danzas que se realizan durante los rituales correspondientes. Es un medio para decirle algo a Dios, para decirles algo a los vivos; es el punto de encuentro entre éstos y los muertos. Y especialmente es una suerte de rito de paso, al que yo siempre asistía, que constituye la ceremonia más reveladora de África, mucho más que el matrimonio o el nacimiento. Por supuesto, son mucho más importantes de lo que son aquí; y duran escalonadamente casi un año.

En su Evolución de la familia en Europa, indica cómo desde las Etimologías de Isidoro va introduciéndose cada vez más en las genealogías un ipse, un ego. El propio Ian Watt estudió la idea del «ego contra mundum» en la Europa moderna: Fausto, Don Quijote, Don Juan serían yoes enfrentados con el mundo. ¿Cabe hablar de un individualismo «nuestro»?

Siempre me he escandalizado que los sociólogos lo destaquen, y en especial que los americanos consideren el individualismo como una invención de los EE.UU. Por contraste, lo que me sorprendía en África era el «individualismo» de las personas. Lo han apreciado muchos antropólogos que han trabajado allí: al tratar a los Azande, los Nuer o cualquier otro pueblo se topaban de antemano con individuos. No se trata de suscitar el problema de la invención del individualismo,

pero debo recordarles que Louis Dumont localizaba en el cristianismo el origen del individualismo y que mi colega Macfarlane defiende un individualismo esencial inglés que les diferenciaría de otros pueblos europeos... Por mi parte creo que en todas las partes del mundo existe el individualismo y la individualidad. Las variedades están en función de los sistemas de comunicación de las distintas culturas. Por ejemplo en relación con la importancia de la escritura o de la imprenta.

Las novelas que estudió Watt no son narraciones como el Bagré, ese relato siempre rehecho. No hay firma individual en el relato del Bagré. Sin ser una mera producción colectiva, no es como una novela nuestra. No hay firma alguna debajo de mi transcripción del Bagré. Por el contrario, existe un individualismo que descansa en la firma y que no está allí presente como en nuestras novelas. Sin embargo, cuando hablo con mis amigos africanos no tengo la impresión de poseer una individualidad que ellos no tengan, no me veo como un «Goody contra el mundo» ni percibo una diferencia en la comunicación con amigos de aquí o de allí. La comunicación es perfectamente posible entre nosotros, y si ellos no tuvieran una concepción del individuo y yo sí la tuviera sería algo imposible... Sería ridículo pensar o sentir algo semejante. Las diferencias provienen de los contextos. No existe más que eso.

Pero sí existen diferencias en la privacidad.

Es cierto que en la sociedad oral, donde todo se desarrolla cara a cara, resulta más difícil mantener cierta privacidad. No puedes coger un libro y retirarte a leer solo a un cuarto. Te tomarían por un loco o quizá por un brujo; pero, una vez más, no se trata de una cuestión de calidad o de personalidad sino de cultura. Ellos tienen una idea de la privacidad, quizá no tan fuerte como nosotros pero la tienen. Por ejemplo, llaman a la puerta antes de entrar o mantienen las relaciones sexuales siempre en privado. Creo, sin embargo, que no es una cuestión profunda, pues cuando esos africanos, que allí viven «sin privacidad», vienen aquí la adquieren enseguida. Y a mí me pasa lo mismo, la «pierdo» cuando voy a África. Me parece que en cierto plano sucede por igual en todas las sociedades.

Tendemos a pensar que la gente no tiene vida privada porque pasa la mayor parte del tiempo fuera de casa. Es una idea falsa, porque lo mismo se podría decir de algunos países mediterráneos, en poblaciones italianas (o también españolas)... Además, en ese sentido se dan hechos contradictorios como el que yo pueda concentrarme más en un café, y escribir, que en mi despacho; me siento allí más en mi interior, rodeado de gente y rechazando el ruido... Asociamos falsamente la privacidad al silencio y la soledad. A la postre se trata de un cambio de cultura y de vida, pues yo no veo que aquí en las bibliotecas los africanos se comporten de un modo distinto que los franceses o los ingleses. En definitiva, que de existir esa diferencia no se trata de algo muy profundo puesto que se cambia muy fácilmente.

¿La escritura puede ser una invención personal?

Hubo una tribu en el África occidental que inventó un sistema de escritura a comienzos del siglo XIX en Liberia. Era una invención estimulada por los árabes, de un lado, y por los europeos de otro. Consistía en un sistema alfabético diferente al romano y al árabe, era silábico, por lo que requiere doscientos o trescientos signos. Fue, por cierto, una invención individual, no colectiva. El inventor, para mostrarla, reunió a todas las personas en una asamblea en forma de un círculo. Él daba un mensaje a alguien que lo transmitía a su hija situada enfrente que era capaz de leerlo y repetirlo. Primero todos pensaron en la brujería –y lo llamaron «hojas que hablan»– pero luego lo aceptaron y algunos hoy utilizan este sistema de escritura para comunicarse con personas que se han ido de la tribu. Lo interesante es que los niños van a una escuela para aprender el inglés y a otra para el árabe, pero mantienen el sistema de transcribir su propia lengua que aprenden fácilmente en privado y que utilizan sólo para transmitir mensajes personales, para ese mundo más íntimo.

¿Qué supone la ausencia de la experiencia escrita para la abstracción?

Una experiencia que falta sin duda tiene sus efectos... Ahora bien, los africanos que yo estudié por supuesto que tienen ideas abstractas, como la de humanidad por ejemplo. Cuando se combate y se derrama sangre sobre la tierra hay que hacer un sacrificio, incluso si uno se defiende justamente de un ataque. Tiene que hacer idéntico sacrificio el agresor o la víctima. Hay una concepción sobre el respeto que se debe al ser humano, también en la guerra, que se traduce en limpiarse la sangre de las manos... La idea no es muy distinta en el caso de los animales, aunque a éstos se los considere diferentes de los hombres. Son seres vivos, aunque no como las plantas que crecen. Y si se mata a un ciervo para comer habrá que hacer un sacrificio, habrá que recompensar a la naturaleza por la víctima que se le cobra, diferenciando el trato con los animales domésticos de los que viven en libertad.

Este es un comportamiento universal. Siempre hay un trato especial con la comida que proviene de la caza, donde se siente que ha corrido la sangre similar a la nuestra. Existe en las sociedades que calificamos de más «primitivas», un sentido que se podría llamar en cierto sentido ecológico, una fusión con la tierra... Hubo un hombre que me aconsejó que si iba a otro poblado y me encontraba con gentes que vinieran hacia mí armados y amenazantes, convenía coger un puñado de tierra y metérmelo en la boca: así uno se convierte en un miembro del poblado, y han de pensárselo mejor antes de atacarle... Es insostenible una contraposición entre lo lógico y lo prelógico, entre lo abstracto y lo concreto, sólo existen diferencias de grado y una capacidad común para movernos en esa escala. Por ello no ha de haber una división entre antropología y sociología, pues no existe divi-

sión entre las sociedades europeas y las no europeas; la antropología social debe verse como una rama de la sociología comparada.

Usted dijo que la escritura supone aislar un fragmento del discurso humano y someterlo a un análisis altamente abstracto, individual e intenso.

Es cierto que las prescripciones escritas son a menudo más abstractas que las orales. Son mucho más explícitas, alcanzan a todos los hombres, pueden hacer de palanca en la realidad, pues facilitan clasificarla y jerarquizarla, o hacer listas que permiten recodificar los nombres, descontextualizarlos. También es fundamental para el desarrollo de la contabilidad y el control mercantil, aunque no sólo se desarrolla la escritura con estos fines... Además, a la posible reducción de gastos se le suma una posible reducción de los conflictos, dado que aparece un concepto más formal de prueba en un litigio; de hecho, la prueba escrita *contradice* de otro modo que la oral... La lengua escrita está más descontextualizada que la oral. Un diálogo con alguien siempre posee un contexto específico, adquiere un peso moral o ético, mientras que escribiendo puedo referirme mejor al país o al mundo, dirigirme a una audiencia mucho más amplia...

Podría decirse que los escritos pueden alterar las relaciones de poder.

Creo que la relación con las autoridades es distinta en una sociedad de palabras que en una de libros. Los libros poseen un poder especial, por encima de lo dicho, y de ahí el gran peso de los censores, de la censura de lo escrito, incluyendo la quema de libros por los nazis. En el pasado, quizá menos ahora, la escritura estuvo muy ligada al poder aunque fuera usada por gentes sin poder (como es el caso del *Manifiesto comunista*)... Las revoluciones que han triunfado han sido inspiradas por discursos escritos, como la de Haití, cuando en 1803 echaron a los franceses, tras haber leído los libros de los *philosophes*; y lo mismo sucedió en Bahía en 1834, donde los escritores brasileños que dirigieron la revuelta contra los portugueses lograron a continuación una forma parlamentaria.

En La lógica de la escritura, utiliza la contraposición entre la boca y la mano, entre la eficacia simbólica de la palabra (así el poder de la maldición), y la firma, el escribir de su puño y letra. La confesión firmada contrastaría con el posible juramento real, privilegio del antiguo poder. ¿Es más que una imagen? ¿Qué le sugiere el uso de la mano al escribir?

Es sólo una contraposición general para resaltar el poder de la escritura... Por otra parte, sin duda la utilización de la mano para escribir supone un uso muy específico. Es evidente que en el siglo XVIII, cuando prosperan los programas educativos, las gentes que trabajaban manualmente tenían muchas más dificultades para aprender a escribir... El movimiento manual de la escritura no es un movi-

miento natural. Hay que aprenderlo desde joven, para no temblar, por ejemplo. Ocurre algo parecido con la pintura, y es el mismo gesto incluso en China, donde emplean el mismo instrumento para escribir que para dibujar. Hay una especificidad del control manual en la escritura inexistente en las sociedades orales, en las que emplean las manos para muchas cosas sin duda, pero no para dominar un lápiz o una pluma...

¿Cómo se daba la «locura» en esas culturas africanas, cómo se la nombraba?

Es difícil ser preciso... Se asociaba parcialmente a ciertas acciones de los espíritus de la sabana, que podían poseerte y volverte «loco». No recuerdo un nombre característico, pero sí una especie de posesión. No era una posesión permanente, aunque había personas que estaban posesas mucho más tiempo que otras. Se trataba, pues, de posesiones transitorias, algo así como trances. Para evitar esa posesión de los espíritus de la sabana se hacían altares, pues había que darles de comer y de beber para engañarlos. Yo tenía un vecino en el pueblo que estaba poseído a veces (no era un loco en nuestro sentido), y no bebía la cerveza de mijo porque era algo que «prohibían» expresamente los espíritus de los matorrales a este tipo de gente. Siempre había algún tabú para evitar las peores consecuencias de la posesión.

La mujer de Meyer Fortes, que era una psiquiatra de origen americano, estudió a los trabajadores de las minas, donde aparecían depresiones fuertes y complicadas; pues los mineros habían salido al *exterior*, fuera de la tribu, y algunos se volvían algo locos, por lo que se veían obligados a regresar a su poblado. La enfermedad se llamaba la *locura de las minas*, en inglés, y estoy seguro de que ellos usaban una palabra para nombrar ese trastorno del aislamiento... Por cierto que decían, a veces, que leer (o escribir) mucho volvía loco, porque se está muy aislado.

Los locos suelen pedir un papel para expresarse en solitario. Y se dice que la escritura, precisamente por su capacidad unificadora, puede verse como un elemento estabilizador.

Cuando estuve preso en la guerra, en una relativa soledad por tanto, la Cruz Roja me dio papel y lápiz, y escribí una especie de contabilidad de la vida. Fue un gesto como el que cuenta Defoe al principio de su libro más conocido: Robinsón Crusoe, habiendo salvado lápiz y papel, escribió todas las cosas que eran buenas y malas en dos columnas; hizo un catálogo que luego fue modificando, incrementando el número de las cosas buenas y útiles... Lo he visto muy a menudo: a su llegada a América, mucha gente, en los primeros días, hacía una especie de contabilidad de sus vidas sobre el papel (ejercicio de síntesis muy difícil de lograr sin escribirlo). La escritura les daba, como a Robinsón, una fortaleza especial... Supongo que les pasa lo mismo a los locos. Y es lo que me sucedió a mí inten-

tando hacer un balance vital durante mi encierro. Al escribir mi pensamiento me daba la impresión de estar organizando así mejor la vida, viendo en un trozo de papel, dispuesto de otro modo, lo que tenía en la cabeza. Un listado puede llegar a tener esa fuerza.

En un estudio muy original, La cultura de las flores, hace usted una reflexión inmensa sobre la aparición y la prohibición de las flores, en Europa y en África, en China, la India y el Japón, en la Antigüedad o en el presente. Cada rechazo floral es un aspecto de la iconoclastia que surge en varias sociedades como ha desarrollado en Representations and Contradictions.

Me ha impresionado mucho siempre el problema de esa *ausencia*, por qué la moda de las flores no fue ni es universal. Los africanos nunca han utilizado las flores o muy poco, mientras que estaban muy extendidas en China y en el Medio Oriente después de la Edad del Bronce. Pero incluso en los países donde se han difundido mucho ha habido momentos en que se ha rechazado su uso con violencia. Los primeros cristianos lo prohibieron radicalmente porque lo consideraban una costumbre romana. Y también algunos protestantes, los puritanos, en América, en Escocia y a menudo en Inglaterra. Los seguidores de Cromwell las repudiaron por oposición a los realistas. Asimismo en China, donde se han inventado los crisantemos, las peonías y muchas más flores, se vieron suprimidos los grandes mercados callejeros durante la revolución cultural de Mao, puesto que no «llenaban los cuencos de arroz». La supresión de la cultura floral, con el cristianismo, tuvo como efecto, además, el declinar de los tratados de botánica durante muchos siglos.

Es muy significativo ese rechazo, como el de los dibujos de flores, y es el punto de partida también para mis estudios, más generales, sobre los iconoclastas en *Representations*. Al rechazo de pinturas en el primer cristianismo, en el judaísmo y en el islam (también en la China de Mao), se une la destrucción expresa de las esculturas de bulto redondo. No olvidemos además que la decoración romana de coronas y guirnaldas, en la vida religiosa o en la privada, se extendía a las estatuas objeto de culto. La violencia del rechazo a la estatuaria fue enorme. Aún en el siglo XVII había una catedral en Ely, a una veintena de kilómetros de aquí, al norte de Cambridge, donde los protestantes cortaron la cabeza de todos los ángeles y las estatuas; incluso rompieron las vidrieras por una razón teológica: porque con sus dibujos impedían la entrada de la luz de Dios en el interior de la iglesia.

El subtítulo de Representations and Contradictions, es «ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad». ¿Por qué ambivalencia?

La ambivalencia es la actitud doble ante la figuración, atracción y rechazo, y éste, que es el que destaco, puede verse como un síntoma del platonismo: hay que

jugar con la idea y no con la representación de la realidad; debe haber una distancia entre el objeto y la representación. La imagen sería una especie de mentira, el retrato de alguien y no él mismo... Sorprende que en la historia de Europa grandes logros culturales, griegos y romanos, como la escultura de bulto redondo y el teatro, desaparecieran hasta el Renacimiento. Había muy pocas estatuas salvo en las Iglesias o en los monumentos funerarios. Esto sucedía no tanto por ellas sino por la propia representación tridimensional. Un relicario podía tener una imagen porque estaba acompañada de lo importante: un hueso *real*.

Otro tanto ocurre con la mimesis teatral, tan atacada. En St Albans, donde viví y pude ver descubrimientos arqueológicos, había un teatro a comienzos del siglo IV, en la antigua ciudad romana (Verulamium), que fue destruido deliberadamente por la Iglesia, de modo que los espectáculos dramáticos se transformaron en los rituales cristianos. Análogamente sucedió más tarde con los puritanos, que prohibieron incluso la representación en Londres de Shakespeare, por lo que debió trasladar su teatro al otro lado del Támesis. Y lo mismo pasó en Escocia, en Edimburgo, hace doscientos años... Había siempre una ambivalencia en torno a la representación, tanto acerca de la figurativa y, sobre todo, estatuaria, como de la dramática. Y hubo problemas asimismo con esa otra representación que es la novela, en una actitud combativa que se aprecia incluso en Rousseau.

La ambivalencia ante la ficción, ¿sería similar a la que hay ante la sexualidad?

En la ficción es tan evidente que una parte de la gran literatura refleja esa doble mirada. Si se piensa en Flaubert, su Emma Bovary representa una vida distraída por los libros, dislocada por las novelas; del mismo modo que, mucho antes, Don Quijote está enloquecido por los libros. De ahí mi título, *Representations and Contradictions*, puesto que abordo esa confusión entre la realidad y las representaciones, esa confrontación entre dos mundos... Pero la sexualidad es diferente, aunque hay aspectos como la ocultación del rostro impuesto en las sociedades islámicas que remiten al rechazo de las apariencias... El punto en común, la imposibilidad de representación, no se da por igual, ya que en muchos países circula bien el cine de Hollywood pero en absoluto hay teatro.

Hoy en general la ambivalencia icónica impuesta por nuestras iglesias casi se ha desvanecido a causa de los periódicos, el cine, la televisión y su mundo de imágenes. Pero aún en nuestro siglo podemos entender con esta perspectiva global la irrupción de Marc Chagall en la tradición anicónica judía con su arte figurativo. E incluso se puede captar en el arte abstracto cierto rechazo del cuerpo, un arte más *puro* que el representativo... Tampoco se encuentra en África la imagen figurativa de un Dios principal... En la ambivalencia ante las máscaras o las estatuas, vemos bien un conflicto ante la imitación. Quienes hablan de no imitar defienden, en el

fondo, no recrear lo creado, por considerarlo una especie de blasfemia. La ambivalencia acerca de la naturaleza misma de la representación estibaría en la posibilidad de creación.

Consejo de Redacción (F. C. y M. J.)

El relato de la experiencia de Goody la guerra, *Beyond the Walls*, acaba de ser impreso en Italia: *Oltre i muri*, Roma, Il mondo, 1997. La reelaboración de su tesis –*An Ethnography of the Northern Territories of the Gold Coast East of the White Volta, 1954*– le condujo a redactar su libro sobre la muerte y la propiedad: *Death, Property and the Ancestors*, Stanford, Stanford Univ., 1962. Luego coordinó una obra colectiva de peso: *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa, 1996 (or. Cambridge, 1968). A su libro sobre el parentesco, *Comparative Studies in Kinship*, Stanford, Stanford Univ., 1969, le siguen *Technology, Tradition, and the State in Africa*, Londres, Cambridge Univ., 1971; *Une récitation du Bagré*, París, A. Colin, 1980 (trilingüe; redacción previa en Oxford, 1972); *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge, Cambridge Univ., 1976 (y 1994).

No podemos consignar aquí sus muchos artículos, pero citemos sus dos notables contribuciones, con «Lobi-Dagari Peoples», a la *Encyclopedia of World Cultures* (Boston, Hall, 1984, t. 9), «Literacy» a la *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (Nueva York, Holt, 1996, t. 2). A todo ello hay que añadir los títulos: *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1985 (or. Cambridge, 1977); *Cocina, «cuisine» y clase. Estudio de sociología comparada*, Barcelona, Gedisa, 1995 (or. Cambridge, 1982); *Evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, Herder, 1986 (or. Cambridge, 1983); *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Alianza, 1990 (or. Cambridge, 1986); *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge Univ., 1987 (y 1993); *The Oriental, the Ancient, and the Primitive*, Cambridge, Cambridge Univ., 1990; *The Culture of Flowers*, Cambridge, Cambridge Univ., 1993.

Además de una larga entrevista, *El hombre, la escritura y la muerte*, Barcelona, Península, 1998 (or. París, 1996), ha publicado recientemente: *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa 1918-1970*, Cambridge, Cambridge Univ., 1995; *The East in the West*, Cambridge, Cambridge Univ., 1996, crítica al privilegio de occidente sobre oriente, y *Representations and Contradictions. Ambivalence towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*, Oxford, Blackwell, 1997.

* Entrevista realizada el 5 de junio de 1998, con la ayuda técnica de Lilly, S. A.