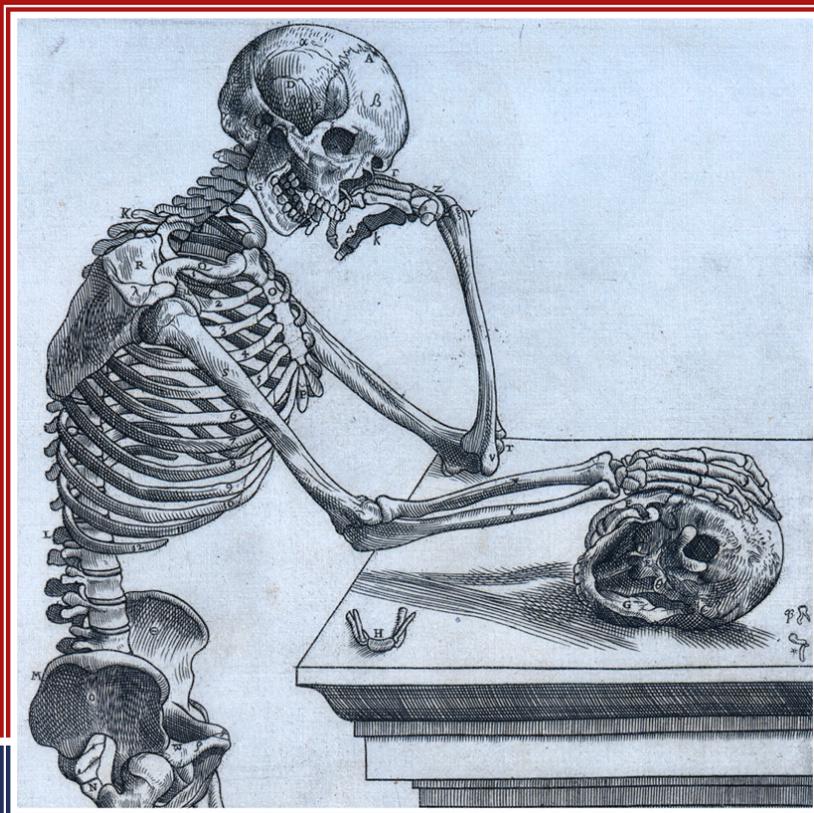


ELOGIO DE LA ANTROPOLOGÍA

CLAUDE LÉVI-STRAUSS



ELOGIO DE LA ANTROPOLOGÍA

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

EDICIONES UNO EN DOS



Este libro no se hizo para languidecer en una estantería o en una carpeta de ordenador. Por ello te animamos a que lo compartas o hagas tu propia versión, y te lo lleves de viaje allá donde desees.

Segunda Edición, Madrid, 2023. Traducción directa del francés a cargo de Carlos Rafael Giordano.

info@unoendos.net

<https://unoendos.net>

Ahora que está en tus manos, este libro es instrumento de trabajo para construir tu educación. Cuídalo, para que sirva también a quienes te sigan.

ÍNDICE

ADVERTENCIA	7
ELOGIO DE LA ANTROPOLOGÍA	8

ADVERTENCIA

Publicamos aquí el texto completo de la lección inaugural dictada por Claude Lévi-Strauss en el Collège de France el 5 de enero de 1960 al hacerse cargo de la cátedra de antropología social. Hasta hace un tiempo constituía una rareza bibliográfica ya que fue publicada originalmente en el *Annuaire* del Collège, en un tiraje muy limitado y sin circulación comercial. En 1965 la reprodujo en su versión original la revista italiana de filosofía *Aut Aut*, en un número especial dedicado al antropólogo francés (nº 88, julio de 1965, pp. 7-41), de donde la hemos traducido.

Estas páginas, como lo señala Paolo Caruso al presentarlas en *Aut Aut*, «constituyen una excelente introducción, densa de temas y clara en la forma expositiva, al pensamiento de Lévi-Strauss y al método estructural en antropología. Diría más. Por su profundidad y riqueza, deben ser consideradas quizás entre las más importantes del pensamiento contemporáneo; y entre las más bellas, animadas como están por una participación emotiva auténtica, que solo el «estilo» literario del autor logra contener sin sofocar».

En *Elogio de la antropología*, título con el que publicamos la lección inaugural adoptando el criterio de Caruso, se podrá encontrar las razones de fondo que explican el renacimiento actual de la antropología. Las relaciones entre estructuralismo e historicismo; la crítica de la explicación en el campo de las ciencias físicas como distinta de la explicación en el campo de las ciencias humanas; el estudio de los signos y de los símbolos realizado sin abandonar la realidad; la naturaleza, el significado y la función de los modelos; la relación entre subjetivo y objetivo; el problema de la *invariancia*, que en antropología aparece como problema «de la universalidad de la naturaleza humana»; el drama de la oposición entre sociedad primitiva e *irrupción* de la historia; la función de este drama en el que para Lévi-Strauss se revela la posibilidad de la *permanencia*, el germen de una visión no alienada de la sociedad y que obliga a la antropología «a ampliar progresivamente su objeto de estudio, hasta incluir la totalidad de las ciencias humanas»; he aquí el conjunto de problemas analizados en estas breves, pero deslumbrantes páginas del autor de *El pensamiento salvaje*.

ELOGIO DE LA ANTROPOLOGÍA

Señor Rector.
Estimados colegas.
Señoras, señores:

Hace poco más de un año, en 1958, el Collège de France quiso crear en su seno una cátedra de antropología social. Esta ciencia está demasiado atenta a las formas de pensamiento que llamamos supersticiosas, cuando las encontramos entre nosotros, como para que no se nos permita rendir un homenaje liminar a la superstición. Lo propio de los mitos, que ocupan un lugar muy importante en nuestra investigación, ¿no es acaso evocar un pasado abolido y aplicarlo como una trama sobre las dimensiones del presente, para descifrar allí un sentido donde coincidan las dos fases —la histórica y la estructural— que oponga al hombre su propia realidad? Séame permitido también, en esta ocasión donde todos los caracteres del mito se encuentran, para mí reunidos, proceder a su examen, buscando discernir en algunos acontecimientos pasados, el sentido —y la lección— del honor que se me concede. La fecha misma de vuestra deliberación atestigua, estimados colegas —por el caprichoso retorna de la cifra 8, ya ilustrada por la aritmética de Pitágoras, el cuadro periódico de los cuerpos químicos y la ley de simetría de las medusas—, que la creación de una cátedra de antropología social, propuesta en 1958, renueva una tradición a la cual quien les habla, aunque lo deseara, no habría podido escapar.

Cincuenta años antes de vuestra decisión inicial, Sir James Frazer pronunció en la Universidad de Liverpool la lección inaugural de la primera cátedra en el mundo que fue llamada de antropología social. Cincuenta años atrás de esa fecha —acaba de cumplirse un siglo— nacían en 1858 dos hombres, Franz Boas y Emile Durkheim, de quienes diré que fueron si no los fundadores, al menos los maestros que edificaron, uno en América y otro en Francia, la antropología tal como la conocemos en la actualidad.

Es necesario que estos tres aniversarios, que estos tres nombres, sean evocados aquí. Los de Frazer y Boas me ofrecen la ocasión de testimoniar, aunque sea brevemente, todo lo que la antropología social debe al pensamiento anglo-americano y de lo que les debo personalmente, ya que mis primeros trabajos fueron concebidos y elaborados en estrecha vinculación con dicho pensamiento. Pero no debe sorprender que Durkheim ocupe un lugar preferencial en esta lección: él encarna lo esencial de lo que fue la contribución de Francia a la antropología social, aunque su centenario, celebrado con brillo en numerosos países extranjeros, haya pasado entre nosotros casi inadvertido, y no haya sido aún señalado por ninguna ceremonia oficial. ¿Cómo explicar

esta injusticia hacia él, que es también una injusticia hacia nosotros mismos, sino como una consecuencia menor de este encarnizamiento que nos empuja a olvidar nuestra propia historia, a tenerla «*en horreur*» —según las palabras de Charles de Rémusat— sentimiento que expone hoy a la antropología social a perder a Durkheim, como ya perdió a Gobineau y a Demeunier?

Sin embargo, estimados colegas, algunos de entre ustedes, a quienes me unen recuerdos lejanos, no me desmentirán si recuerdo que alrededor de 1935, cuando nuestros amigos brasileños querían explicarnos las razones que los habían conducido a elegir misiones francesas para formar sus primeras universidades, citaban siempre dos nombres: primeramente el de Pasteur y después el de Durkheim.

Pero al dedicar a Durkheim estas reflexiones lo hacemos también por otro motivo. Nadie más que Marcel Mauss hubiese sido sensible a un homenaje que se dirige a él al mismo tiempo que al maestro del cual fue alumno y más tarde continuador. De 1931 a 1932, Marcel Mauss ocupó en el Collège de France una cátedra consagrada al estudio de la sociedad, y tan breve fue el pasaje por esta casa del malogrado Maurice Halbwachs, que se puede, sin faltar a la verdad, considerar que creando una cátedra de antropología social es la de Marcel Mauss la que habéis querido restaurar. Al menos quien les habla debe demasiado al pensamiento de Mauss para no sentirse complacido con esta idea.

La cátedra de Mauss fue llamada «Sociología» porque Mauss, quien tanto trabajó con Paul Rivet para hacer de la etnología una ciencia con pleno derecho, no lo había logrado aún en la década del 30. Pero para atestiguar el lazo existente entre nuestras disciplinas bastará recordar que en Mauss la etnología conquistó un lugar cada vez más importante. Desde 1924, proclamó que «el lugar de la sociología» estaba «en la antropología» y, salvo error, también fue Mauss quien en 1938 introdujo por primera vez las palabras «antropología social» en la terminología francesa. Hoy no las habría desautorizado.



Aun en las más audaces de sus investigaciones, Mauss no creyó nunca apartarse de la línea durkheimiana. En la actualidad nosotros percibimos mejor que él cómo, sin traicionar una fidelidad frecuentemente afirmada, supo simplificar y adecuar la doctrina de su antecesor. Esto no deja de asombrarnos por sus proporciones imponentes, su poderosa armazón lógica y por las perspectivas que abre sobre horizontes donde tanto queda aún por explorar. La misión de Mauss fue la de concluir y acomodar el prodigioso edificio surgido de la tierra al paso del demiurgo. Fue preciso exorcizar algunos fantasmas metafísicos que arrastraban todavía sus cadenas, ponerlos definitivamente al abrigo de los vientos helados de la dialéctica, del trueno del silogismo, de los relámpagos de las antinomias. Pero Mauss inmunizó a la escuela durkheimiana contra otros peligros.

Durkheim fue probablemente el primero en introducir en las ciencias del hombre esa exigencia de especificidad que debía permitir una renovación con la que la mayor parte de ellas —en especial la lingüística—, se benefició desde principios del siglo xx. A toda forma de pensamiento o de actividad hu-

manas no se le puede hacer preguntas acerca de su naturaleza u origen antes de haber identificado y analizado los fenómenos, y de haber descubierto en qué medida las relaciones que los unen bastan para explicarlos. Es imposible discutir sobre un objeto, reconstruir la historia que le dio nacimiento, sin saber primeramente *lo que él es*; dicho de otra manera, sin haber agotado el inventario de sus determinaciones internas. Sin embargo, cuando hoy se releen *Las reglas del método sociológico*, no se puede dejar de pensar que Durkheim aplicó esos principios con cierta parcialidad: se le exigió constituir lo social como categoría independiente, pero sin tener en cuenta que esta nueva categoría comportaba, a su vez, toda suerte de especialidades, correspondientes a los diversos aspectos bajo los cuales la aprehendemos. Antes de afirmar que la lógica, el lenguaje, el derecho, el arte, la religión, son proyecciones de lo social, ¿no convenía esperar que las ciencias particulares hubiesen profundizado para cada uno de esos códigos, su modo de organización y su función diferencial, permitiendo así comprender la naturaleza de las relaciones que mantienen unas con otras?

A riesgo de ser acusado de paradójico, nos parece que en la teoría del «hecho social total» (tan a menudo celebrada después y tan mal comprendida), la noción de totalidad es menos importante que la manera muy particular en que Mauss la concibe: laminada, podríamos decir, y formada por multitud de planos distintos y entrelazados. En lugar de aparecer como un postulado, la totalidad de lo social se manifiesta en la experiencia: instancia privilegiada que se puede aprehender a nivel de la observación, en ocasiones bien determinadas, cuando «se pone en movimiento... la totalidad de la sociedad y de sus instituciones». Pero esta totalidad no suprime el carácter específico de los fenómenos, que siguen siendo «a la vez jurídicos, económicos, religiosos y también estéticos, morfológicos» dice Mauss en *Essai sur le don*, si bien esa totalidad consiste finalmente en la red de interrelaciones funcionales entre todos esos planos.

Esta actitud empírica de Mauss explica que haya superado tan pronto la aversión que Durkheim había comenzado a sentir respecto de las encuestas etnográficas. «Lo que cuenta —decía Mauss— es el melanesio de tal o cual isla...» Contra el teórico, el observador debe tener siempre la última palabra, y contra el observador, el indígena es lo que cuenta. Finalmente, detrás de las interpretaciones racionalizadas del indígena —que se vuelve a menudo observador y hasta teórico de su propia sociedad— se buscarán «las categorías inconscientes» que, escribía Mauss en una de sus primeras obras, son determinantes «en magia como en religión o en lingüística». Ahora bien, este análisis en profundidad iba a permitir a Mauss, sin contradecir a Durkheim (ya que debía ser sobre un nuevo plano), restablecer con las otras ciencias del hombre puentes a veces imprudentemente cortados: con la historia, ya que el etnógrafo se instala en lo particular, y también con la biología y la psicología, desde que se reconocía que los fenómenos sociales son «primero sociales, pero también al mismo tiempo y a la vez fisiológicos y psicológicos». Será necesario llevar bastante lejos el análisis para alcanzar un nivel donde, como lo dice Mauss, «cuerpo, alma, sociedad, todo se mezcla».

Esta sociología considera muy en vivo a los hombres, tal como los describen, los viajeros y los etnógrafos que compartieron su existencia de manera fugaz o permanente. Los muestra comprometidos en su propio devenir histórico y alojados en un espacio geográfico concreto. Tiene, dijo Mauss, «por principio y por fin... percibir a todo el grupo entero y su comportamiento total».

Si el descarriamiento fue uno de los peligros que acechaban a la sociología durkheimiana, Mauss la protegió con igual éxito contra otro peligro: el automatismo. Muy a menudo, después de Durkheim —y hasta en algunos que se creían exentos de su influencia doctrinal— la sociología apareció como el producto de una «*razzia*» apresuradamente hecha a expensas de la historia, de la psicología, de la lingüística, de la economía, del derecho, y de la etnografía. A los frutos de este «pillaje» la sociología se conformó con agregarle sus recetas: ante cualquier problema que se presentara se tenía la seguridad de dar una solución «sociológica» prefabricada.

Si no participamos ya de este criterio se lo debemos en gran parte a Mauss, nombre al que hay que asociar el de Malinowski. Al mismo tiempo —y sin duda ayudado el uno por el otro— mostraron, Mauss como teórico, Malinowski como experimentador, lo que podía ser el control de la prueba en las ciencias etnológicas. Fueron los primeros en comprender claramente que no bastaba con descomponer y disecar. Los hechos sociales no se reducen a fragmentos dispersos, son vividos por hombres y esta conciencia subjetiva, al igual que sus caracteres objetivos, es una forma de su realidad.

Mientras que Malinowski instituía la participación intransigente del etnógrafo en la vida y en el pensamiento indígenas, Mauss afirmaba que lo «esencial es el movimiento del todo, el aspecto viviente, el instante fugitivo en el que los hombres al igual que la sociedad toman conciencia sentimental de ellos mismos y de su situación frente a los otros». Esta síntesis empírica y subjetiva ofrece la única garantía de que el análisis previo, llevado hasta las categorías inconscientes, no ha dejado escapar nada. Y, sin duda, la prueba seguirá siendo ilusoria: no sabremos jamás si el otro, con quien no podemos ni siquiera confundirnos, opera a partir de los elementos de su existencia social una síntesis exactamente superponible a la que nosotros elaboramos. Pero no es necesario ir tan lejos, hace falta solamente —y para eso basta la convicción interna— que la síntesis, aun aproximativa, surja de la experiencia humana. Debemos asegurarnos eso, ya que estudiamos hombres; y puesto que nosotros mismos somos hombres, tenemos la posibilidad de hacerlo. La forma en que Mauss formula y resuelve el problema, en *Essai sur le don*, conduce a ver en la intersección de dos subjetividades el orden de verdad más aproximado al que las ciencias del hombre pueden acceder cuando afrontan la integridad de su objeto. No nos engañemos: todo eso que parece tan nuevo estaba implícitamente presente en Durkheim. A menudo se le reprochó haber formulado en la segunda parte de *Las formas elementales* una teoría de la religión tan vasta y tan general que parecería tornar superfluo el minucioso análisis de religiones australianas que la había precedido y —es dable pensar— preparado. La cuestión es saber si el hombre Durkheim habría podido llegar a esta teoría sin estar previamente forzado a anteponer, a las representaciones religiosas

recibidas de su propia sociedad, la de los hombres en los cuales la evidencia histórica y geográfica garantizaba que fueran íntegramente «otros», no cómplices o acólitos insospechables. Así avanza el etnólogo cuando está sobre el terreno, pues —por escrupuloso y objetivo que quiera ser— no es jamás ni a él ni al otro lo que encuentra al final de su investigación. Cuanto más puede pretender, mediante la aplicación de él sobre el otro, deslindar lo que Mauss denominaba hechos de funcionamiento general, mostrando que eran más universales y tenían más realidad.

Completando así la intención durkheimiana, Mauss liberó a la antropología de la falsa oposición, introducida por pensadores como Dilthey y Spengler, entre la explicación en las ciencias físicas y la explicación en las ciencias humanas. La indagación de las causas concluye en la asimilación de una experiencia, pero esta es a la vez externa e interna. La famosa, regla de «considerar a los hechos sociales como cosas» corresponde a la primera etapa de la investigación, a la segunda le corresponde probar. Discernimos ya la originalidad de la antropología social: consiste —en lugar de oponer la explicación causal a la comprensión— en descubrir un objeto que sea a la vez objetivamente muy lejano y subjetivamente muy concreto y cuya explicación causal pueda fundarse sobre esta comprensión, que no es, para nosotros, más que una forma suplementaria de prueba. Una noción como la de empatía nos inspira una gran desconfianza, por lo que implica de irracionalismo y de misticismo adosados. Formulando una exigencia de prueba adicional imaginamos al antropólogo más bien según el modelo del ingeniero, que concibe y construye una máquina, por medio de una serie de operaciones racionales: hace falta sin embargo que funcione, la certidumbre lógica no basta. La posibilidad de ensayar sobre sí la experiencia íntima del otro no es más que uno de los medios disponibles para obtener esta última satisfacción empírica, de la que las ciencias físicas y las ciencias humanas sienten paralelamente la necesidad: menos una prueba, quizás, que una garantía.



¿Qué es pues la antropología social? En mi opinión, nadie estuvo más cerca de definirla —aunque haya sido por omisión— que Ferdinand de Saussure, cuando presentando a la lingüística como parte de una ciencia todavía por nacer, le reserva el nombre de *semiología*, y le atribuye como objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social. Saussure, por otra parte, ¿no se anticipó a lo aquí afirmado al comparar el lenguaje con la «escritura, con el alfabeto de los sordomudos, con los ritos simbólicos, con las formas de cortesía, con las señales militares, etc.?» Nadie discutirá que la antropología cuenta en su propio campo al menos con algunos de estos sistemas de signos, a los cuales se agregan muchos otros: lenguaje mítico, signos orales y gesticulares de los que se compone el ritual, reglas de matrimonio, sistema de parentesco, leyes consuetudinarias, ciertas modalidades de cambio económico. Concebimos pues la antropología como ocupándose de buena fe de ese dominio de la semiología que la lingüística no reivindica ya para sí; esperando que, al menos

para ciertos sectores de ese dominio, las ciencias especiales se constituyan en el seno de la antropología.

Es necesario, sin embargo, precisar esta definición de dos maneras.

Primeramente nos apresuramos a reconocer que ciertos hechos que acababan de ser citados, pertenecen a las ciencias particulares: economía, derecho, ciencias políticas.

No obstante, esas disciplinas encaran sobre todo los hechos que están más próximos a nosotros, que nos ofrecen pues un interés especial. Digamos que la antropología social los aprehende, sea en sus manifestaciones más lejanas, sea desde el ángulo de su expresión más general. Desde este último punto de vista, la antropología social no puede hacer nada útil sin colaborar estrechamente con las ciencias sociales particulares; pero estas por su lado, no podrían pretender acceder a la generalidad sino gracias al aporte del antropólogo, el único capaz de allegarles descripciones e inventarios lo más completos posibles.

La segunda dificultad es más seria, ya que puede preguntarse si todos los fenómenos por los que se interesa la antropología social ofrecen el carácter de signos. Esta dificultad se hace más clara para los problemas que estudiamos más frecuentemente. Cuando consideramos un sistema de creencias —digamos el totemismo—, una forma de organización social —clanes unilineales o matrimonio bilateral—, la pregunta que nos hacemos es: «¿qué significa todo eso?». Para responder, nos esforzamos por *traducir* a nuestro lenguaje reglas primitivamente dadas en un lenguaje distinto.

Pero, ¿ocurre lo mismo en otros aspectos de la realidad social, tales como el instrumental, las técnicas, los modos de producción y de consumo? Parecería que nos ocupásemos aquí de objetos, no de signos. Según la célebre definición de Pierce, el signo es «lo que reemplaza algo para alguien». ¿Qué reemplaza entonces a un hacha de piedra, y para quién?

La objeción vale hasta cierto punto, y explica la aversión que sienten algunos en admitir, en el campo de la antropología social, fenómenos referidos a otras ciencias como la geografía y la tecnología. El término de antropología cultural sirve, pues, para distinguir esta parte de nuestros estudios y subrayar su originalidad. Sin embargo, se sabe bien —y fue uno de los títulos de gloria de Mauss el haberlo establecido de acuerdo con Malinowski— que, sobre todo en las sociedades de las que nos ocupamos, y también en las otras, esos dominios están como impregnados de significación. En este aspecto, ya nos conciernen.

Finalmente, la intención exhaustiva que inspira nuestras investigaciones transforma ampliamente su objeto. Técnicas consideradas aisladamente pueden aparecer como un dato bruto, herencia histórica, o resultado de un compromiso entre las necesidades del hombre y las exigencias del medio. Pero cuando se las sitúa en ese inventario general de las sociedades que la antropología se esfuerza por constituir, aparecen bajo una nueva luz, ya que las imaginamos como el equivalente a otras tantas elecciones que cada sociedad parece hacer (lenguaje cómodo, que es necesario despojar de su antropomorfismo) entre aquellas de las que emergerá el cuadro. En ese sentido,

se concibe que un cierto tipo de hacha de piedra pueda ser un signo: en un contexto determinado hace las veces, para el observador capaz de comprender su uso, de la herramienta diferente que otra sociedad emplearía para los mismos fines.

Entonces, hasta las técnicas más simples de cualquier sociedad primitiva revisten el carácter de un sistema analizable en los términos de un sistema más general. La manera en que ciertos elementos de ese sistema fueron conservados y otros excluidos, permite concebir el sistema local, como un conjunto de elecciones significativas, compatibles o incompatibles con las otras elecciones, y que cada sociedad, o cada período de su desarrollo, se vio obligado a realizar.



Estableciendo la naturaleza simbólica de su objeto, la antropología social no pretende pues desentenderse de las *realia*. ¿Cómo hará ya que el arte, donde todo es signo, utiliza intérpretes materiales? No se puede estudiar a los dioses ignorando sus imágenes, los ritos sin analizar los objetos y las sustancias que fabrica o maneja el oficiante, las reglas sociales independientemente de las cosas que les corresponden. La antropología social no se atrinchera en una parte del dominio de la etnología, no separa cultura material y cultura espiritual. En la perspectiva que le es propia —y que nos será preciso situar— les concede el mismo interés. Los hombres se comunican por medio de símbolos y de signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se ubica como intermediaria entre dos sujetos.

Por esta diferencia respecto a los objetos y a las técnicas, como también por la certidumbre de obrar sobre significaciones, nuestra concepción de la antropología social nos aleja sensiblemente de Radcliffe-Brown, quien hasta su muerte, ocurrida en 1955, hizo mucho por dar autonomía a nuestras investigaciones.

Según el punto de vista siempre maravillosamente límpido del maestro inglés, la antropología social sería una ciencia inductiva que —como las otras ciencias de este tipo— observa hechos, formula hipótesis y las somete al control de la experiencia, para descubrir las leyes generales de la naturaleza y de la sociedad. Se separa pues de la etnología, que se esfuerza por reconstruir el pasado de las sociedades primitivas, pero con medios y con métodos tan precarios que no puede aportar ninguna enseñanza a la antropología social. En la época en que fue formulada, hacia 1920, esta concepción —inspirada en la distinción durkheimiana entre *circumfusa* y *praeterita*— marcó una reacción provechosa a los abusos de la escuela difusionista. Pero después, «la historia conjetural» —como decía Radcliffe-Brown un poco peyorativamente— perfeccionó y afinó sus métodos gracias especialmente a los registros estratigráficos, a la introducción de la estadística en arqueología, al análisis del polen, al empleo del carbono 14 y, sobre todo, gracias a la colaboración cada vez más estrecha que se instaura entre los sociólogos y los etnólogos por una parte, los arqueólogos y los prehistoriadores por otra. Podemos preguntarnos si la

desconfianza de Radcliffe-Brown hacia las reconstrucciones históricas no corresponde a una etapa del desarrollo científico que será bien pronto superada.

Por el contrario, muchos entre nosotros mantienen acerca del porvenir de la antropología social puntos de vista más modestos que los alentados por las grandes ambiciones de Radcliffe-Brown. Ellos conciben a la antropología social no según el modelo de las ciencias inductivas, tal como se las concebía en el siglo XIX, sino más bien a la manera de una sistemática, cuyo objeto es identificar y hacer inventarios de tipos, analizar sus partes constitutivas y establecer correlaciones entre ellos. Sin ese trabajo preliminar —del que no podemos silenciar que fue apenas abordado— el método comparativo preconizado por Radcliffe-Brown corre el riesgo de tambalear: o bien los datos que se proponen comparar son tan cercanos, por la geografía o por la historia, que no se está nunca seguro de haberse ocupado de fenómenos distintos; o son demasiado heterogéneos y la confrontación resulta ilegítima, porque se reúnen cosas que no se pueden comparar.

Hasta estos últimos años se admitía que las instituciones aristocráticas de la Polinesia eran hechos de reciente introducción, que databan apenas de algunos siglos, y debidos a pequeños grupos de conquistadores venidos de otras partes. Pero he aquí que la medida de la radioactividad residual de vestigios orgánicos provenientes de la Melanesia y de la Polinesia, revela que las distancias entre las fechas de ocupación de las dos regiones es menor de lo que se suponía. Al mismo tiempo, las concepciones sobre la naturaleza y la unidad del sistema feudal deben modificarse ya que, al menos en esta parte del mundo, después de las investigaciones de Guiart no se excluye que el sistema feudal sea anterior a la llegada de los conquistadores y que ciertas formas de feudalismo puedan nacer en las humildes sociedades de horticultores.

El descubrimiento en África del arte de Ifé, tan refinado como el del Renacimiento europeo, pero quizás anterior en tres o cuatro siglos, y precedido en África misma, mucho tiempo antes, por el arte de la llamada civilización Nok, influye sobre la idea que podemos hacernos del arte reciente del África Negra y de las culturas correspondientes, en las que estamos ahora tentados de ver réplicas empobrecidas y rústicas de formas de arte y de civilización avanzadas.

El acortamiento de la prehistoria del Viejo Mundo y el alargamiento de la del Nuevo Mundo —que el carbono 14 permite examinar— llevarán quizá a considerar que las civilizaciones que se desarrollaron a los dos costados del Pacífico estuvieron más emparentadas aun de lo que parece y —consideradas cada una en particular— a interpretarlas de otra manera.

Es preciso inclinarse sobre los hechos de este género antes de abordar toda clasificación o comparación. Si nos apresuramos a postular la homogeneidad del campo social, y alimentamos la ilusión de que es inmediatamente comparable en todos sus aspectos y en todos sus niveles, dejaremos escapar lo esencial. Se desconocerá que las coordenadas requeridas para definir dos fenómenos aparentemente muy semejantes, no siempre son las mismas ni en la misma cantidad; y crearemos formular leyes de la naturaleza social cuando

en realidad nos limitamos a describir propiedades superficiales, o a enunciar tautologías.

Desdeñar la dimensión histórica, con el pretexto de que los medios son insuficientes para evaluarla salvo de modo aproximativo, conduce a satisfacerse con una sociología enrarecida, donde los fenómenos están como despegados de su soporte. Reglas e instituciones, estados y procesos, parecen flotar en un vacío, en el que se trata de tender una sutil red de relaciones funcionales. Uno se enfrasca enteramente en esa tarea y se olvida de los hombres, en cuyo pensamiento se establecen esas relaciones; se descuida su cultura concreta, no se sabe más de dónde vienen y lo que son.

No basta que los fenómenos puedan ser llamados sociales para que la antropología se apresure a reivindicarlos como suyos. Espinas, que es otro de esos maestros a quienes nos damos el lujo de olvidar, tenía ciertamente razón desde el punto de vista de la antropología social cuando discutía que las formaciones desprovistas de raíces biológicas tuviesen el mismo coeficiente de realidad que las otras: «La administración de una gran compañía de ferrocarril, escribía en 1901, no es una realidad social... ni tampoco un ejército».

La fórmula es excesiva, pues las administraciones son objeto de profundos estudios en sociología, en psicología social y en otras ciencias particulares, pero nos ayuda a precisar la diferencia que separa a la antropología de las disciplinas precedentes: los hechos sociales que nosotros estudiamos se manifiestan en sociedades, cada una de las cuales es *un ser total, concreto y unido*. No perdemos nunca de vista que las sociedades existentes son el resultado de grandes transformaciones acaecidas en la especie humana, en ciertos momentos de la prehistoria y en ciertos puntos de la tierra, y que una cadena ininterrumpida de acontecimientos reales une esos hechos a los que nosotros podemos observar.

Esta continuidad cronológica y espacial entre el orden de la naturaleza y el orden de la cultura, sobre la que Espinas insistió en un lenguaje que no es el nuestro (y que, por esta razón, hemos a veces comprendido mal), fundamenta también el historicismo de Boas. Ella explica por qué la antropología, aun la social, se proclama solidaria de la antropología física, de la que acecha los descubrimientos con una especie de avidez. Aunque los fenómenos sociales deban ser provisoriamente aislados del resto, y tratados como si surgieran de un nivel específico, sabemos bien que de hecho, y también de derecho, la emergencia de la cultura quedará, para el hombre como un misterio, mientras no consiga determinar a nivel biológico las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro. De esas modificaciones la cultura ha sido simultáneamente el resultado natural y el modo social de aprehensión, creando el medio intersubjetivo indispensable para que se confirmen las transformaciones anatómicas y fisiológicas, pero que no pueden ser definidas ni estudiadas refiriéndose solamente al individuo.



Esta profesión de fe histórica podrá sorprender, pues se nos ha reprochado algunas veces estar cerrados a la historia, y de darle un lugar secundario en

nuestros trabajos. Nosotros no la practicamos, pero le reconocemos sus derechos. Creemos solamente que en este período de formación en que se encuentra la antropología social nada sería más peligroso que un confuso eclecticismo que buscara dar la ilusión de una ciencia estructurada, confundiendo las tareas y mezclando los programas.

Ahora bien, nos encontramos que en antropología la experimentación precede a la vez a la observación y a la hipótesis. Una de las originalidades de las pequeñas sociedades que estudiamos es que cada una constituye una experiencia completa en razón de su simplicidad relativa y del número restringido de las variables requeridas para explicar su funcionamiento. Pero por otra parte, esas sociedades son vivientes y no tenemos ni tiempo ni medios para actuar sobre ellas. Con relación a las ciencias naturales tenemos una ventaja y un inconveniente: encontramos nuestras experiencias ya preparadas, pero ellas son ingobernables. Es pues normal que nos esforcemos por sustituirles los modelos, es decir, los sistemas de símbolos que salvaguardan las propiedades características de la experiencia, pero que a diferencia de ella tenemos el poder de manipular.

La audacia de tal procedimiento es, sin embargo, compensada por la humildad, casi se podría decir el servilismo, de la observación tal como la practica el antropólogo. Dejando su país y su hogar durante períodos prolongados, exponiéndose al hambre, a la enfermedad, algunas veces al peligro; entregando sus costumbres, sus creencias y sus convicciones a una profanación de la que se hace cómplice cuando asume sin reservas mentales ni segundas intenciones las formas de vida de una sociedad extraña, el antropólogo practica una observación integral, aquella detrás de la cual no queda nada, sino la absorción definitiva —y esto es un riesgo— del observador por el objeto de su observación.

Esta alternancia de ritmo entre dos métodos —el deductivo y el empírico— y la intransigencia que ponemos al practicar uno u otro bajo una forma extrema y como purificada, dan a la antropología social su carácter distintivo entre las otras ramas del conocimiento: de todas las ciencias, la antropología es, sin duda, la única que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetivo. Es un hecho claramente objetivo que el mismo espíritu que se abandona a la experiencia y que se deja modelar por ella, se convierte en el teatro de operaciones mentales que no suprimen las precedentes y que transforman, sin embargo, la experiencia en modelo, haciendo posibles otras operaciones mentales. A fin de cuentas, la coherencia lógica de estas últimas se funda sobre la sinceridad y la honestidad de aquel que puede decir, como el pájaro explorador de la fábula: «Yo estaba allá, tal cosa me ocurrió — Usted creerá ser usted mismo», y que logra en efecto comunicar esta convicción.

Pero esta oscilación constante entre la teoría y la observación determina que los dos planos sean siempre distinguidos. Volviendo a la historia, me parece que esta oscilación se repite según se pretenda consagrar a la estática o a la dinámica, al orden de la estructura o al orden de los acontecimientos. A la historia de los historiadores no es necesario defenderla, pero de ninguna manera es atacarla decir (tal como lo admite Braudel) que al lado de un tiem-

po corto existe un tiempo largo; que ciertos hechos se originan en un tiempo estático e irreversible, otros, en un tiempo mecánico y reversible; y que la idea de una historia estructural no tiene nada que pueda chocar a los historiadores. La una y la otra van a la par, y no es contradictorio que una historia de símbolos y de signos engendre desarrollos imprevisibles, aunque ponga en funcionamiento combinaciones estructurales cuyo número es limitado. En un caleidoscopio la combinación de elementos idénticos da siempre nuevos resultados. Pero ocurre que la historia de los historiadores está presente — aun cuando fuese en la sucesión de papirotazos que provocan las reorganizaciones de estructura— y que las oportunidades son prácticamente nulas para que reaparezca dos veces la misma combinación.

No pensamos retomar en su forma primera la distinción introducida por el *Curso de lingüística general* entre el orden sincrónico y el orden diacrónico, es decir, el aspecto mismo de la doctrina saussuriana del que, con Trubetzkoy y Jakobson, el estructuralismo moderno se separó resueltamente. Recordemos que documentos recientes muestran cómo los redactores del *Curso...* algunas veces forzaron y esquematizaron el pensamiento del maestro.

Para los redactores del *Curso de lingüística general* existe una oposición absoluta entre dos categorías de hechos: por una parte, la de la gramática, lo sincrónico, lo consciente; por otra parte, la de la fonética, lo diacrónico, lo inconsciente. Solo el sistema consciente es coherente; el infrasistema inconsciente es dinámico y desequilibrado, hecho a la vez de legados del pasado y de tendencias de futuro, no realizadas aún.

Lo que Saussure no había aún descubierto era la presencia de elementos diferenciales detrás del fonema. En otro plano, su posición prefigura indirectamente la de Radcliffe-Brown, convencido de que la estructura es del orden de la observación empírica, en tanto que ella se sitúa más allá. Esta ignorancia de realidades escondidas lleva, a uno y a otro, a conclusiones opuestas. Saussure parece negar la existencia de una estructura allí donde no está inmediatamente dada; Radcliffe-Brown la afirma, pero viéndola donde no está, quita a la noción de estructura su fuerza y su alcance.

En antropología como en lingüística sabemos actualmente que lo sincrónico puede ser tan inconsciente como lo diacrónico. En ese sentido, la separación entre ambos se acorta.

Por otra parte, el *Curso...* plantea relaciones de equivalencia entre la fonética, lo diacrónico, lo individual, que forman el dominio del habla y entre la gramática, lo sincrónico, lo colectivo, que son del dominio de la lengua. Pero hemos aprendido con Marx que lo diacrónico puede estar también en lo colectivo, y con Freud que lo gramatical puede cumplirse en el seno mismo de lo individual.

Ni los redactores del *Curso...*, ni Radcliffe-Brown, se dieron suficiente cuenta de que la historia de los sistemas de signos engloba evoluciones lógicas, relacionándose a niveles de estructuración diferentes y que es necesario primero aislar. Si existe un sistema consciente, este no puede resultar más que una suerte de «promedio dialéctico» entre una multiplicidad de sistemas inconscientes, a cada uno de los cuales concierne un aspecto o un nivel de la

realidad social. Ahora bien, esos sistemas no coinciden ni en su estructura lógica, ni en sus adherencias históricas respectivas. Están como difractados sobre una dimensión temporal, cuyo espesor da consistencia a la sincronía, faltándole la que se disolvería en una esencia tenue e impalpable, un fantasma de realidad.

No se avanzaría mucho sugiriendo que en su expresión oral las enseñanzas de Saussure no debían estar muy alejadas de las profundas observaciones de Durkheim. Publicadas en 1900, parecen escritas hoy: «Sin duda los fenómenos que conciernen a la estructura tienen más estabilidad que los fenómenos funcionales; pero entre los dos órdenes de hechos no hay más que diferencias de grado. La estructura misma se encuentra en el devenir... Se forma y se descompone sin cesar. Es la vida llevada a un cierto grado de consolidación. Y distinguirla de la vida de la que deriva o de la vida que determina, equivale a disociar cosas inseparables».



En verdad, es la naturaleza de los hechos que estudiamos la que nos incita a distinguir en ellos lo que deriva de la estructura y lo que pertenece al hecho. Por importante que sea la perspectiva histórica, solo podemos alcanzarla al final: después de largas búsquedas que —la medida de la radioactividad y la palinología lo prueban— no son siempre de nuestra jurisdicción. Por el contrario, la diversidad de sociedades humanas y su número —todavía varios millones hacia fines del siglo XIX— hacen que aparezcan como instaladas en el presente. No debe sorprendernos entonces si respondiendo a esta solicitud del objeto adoptamos un método que es más bien de *transformaciones* que de *fluxiones*.

Existe, en efecto, una relación muy estrecha entre la noción de transformación y esta de estructura que tiene un lugar tan importante en nuestros trabajos. Radcliffe-Brown la introdujo en antropología social inspirándose en ideas de Montesquieu y de Spencer. Se sirvió de ella para designar la forma durable en que los individuos y los grupos están ligados en el interior del cuerpo social. Para él, por consiguiente, la estructura es del orden del hecho; está dada en la observación de cada sociedad particular. Este punto de vista procede, sin duda, de una determinada concepción de las ciencias naturales que no hubiese sido aceptada por un Cuvier.

Ninguna ciencia puede hoy considerar las estructuras que surgen de su dominio como reduciéndose a un arreglo cualquiera de no importa qué partes. Solo está estructurado el arreglo que responda a dos condiciones: que sea un sistema regido por una cohesión interna; y que esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revele en el estudio de transformaciones gracias a las cuales se encuentran propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes. Como lo escribió Goethe:

«Todas las formas son semejantes, y ninguna es igual a las otras, Si bien su coro guía hacía una ley oculta».

Esta convergencia de perspectivas científicas es muy reconfortante para las ciencias semiológicas de las que forma parte la antropología social, puesto que los símbolos y los signos no pueden desempeñar su papel si no pertenecen a sistemas regidos por leyes internas de implicación y exclusión. Recordemos que lo propio de un sistema de signos es ser transformable, dicho de otra manera, *traducible* al lenguaje de otro sistema con la ayuda de permutaciones. El hecho de que tal concepción haya podido nacer en la paleontología incita a la antropología social a nutrirse de un sueño secreto: pertenece a las ciencias humanas, como su nombre lo proclama; pero si se resigna a hacer su purgatorio cerca de las ciencias sociales es porque no desespera de despertar entre las ciencias naturales en la hora del juicio final.

Tratemos de mostrar con dos ejemplos cómo la antropología social trabaja para justificar su programa.

Se sabe qué función cumple la prohibición del incesto en las sociedades primitivas. Proyectando las hermanas y las hijas fuera del grupo consanguíneo y asignándoles esposos provenientes de otros grupos, esa prohibición produce entre esos grupos naturales lazos de alianza, los primeros que pueden ser calificados como sociales. La prohibición del incesto funda así la sociedad humana y es, en un sentido, la sociedad.

Para justificar esta interpretación no se procedió de manera inductiva. ¿Cómo pudo hacerse tratándose de fenómenos cuya correlación es universal, pero entre los cuales las diversas sociedades inventan toda suerte de conexiones heteróclitas? Además, no se trata aquí de hechos, sino de significaciones. La pregunta que nos hacíamos era la del *sentido* de la prohibición del incesto (lo que en el siglo XVIII se hubiese llamado su «espíritu»), y no de sus *resultados*, reales o imaginarios. Sería necesario entonces, para cada nomenclatura de parentesco y para las reglas de matrimonio correspondientes, establecer su carácter de sistema. Y eso no era posible sino al precio de un esfuerzo suplementario, consistente en elaborar el sistema de esos sistemas y poniéndolos en una relación de transformación. Entonces, lo que no era todavía más que un inmenso desorden se organizaba en forma de gramática: enunciado embarazoso de todas las maneras concebibles de instaurar y de mantener un sistema de reciprocidad.

Nosotros estamos en esto. Y ahora ¿cómo procederemos para responder a la pregunta siguiente, que es la de la universalidad de las reglas en el conjunto de sociedades humanas, incluyendo las sociedades contemporáneas? Aunque no definiésemos la prohibición del incesto a la manera de los indígenas australianos o americanos, existe también entre nosotros, pero ¿con la misma función? Pudiera ser que la aceptásemos por razones muy diferentes, tales como el descubrimiento tardío de las consecuencias nocivas de las uniones consanguíneas. Pudiera ser también, como lo pensaba Durkheim, que la institución no desempeñase más entre nosotros un papel positivo y que ella subsistiese solo como un vestigio de creencias desusadas, ancladas en el pensamiento colectivo. O ¿no es más bien que nuestra sociedad, caso particular en un género más vasto, depende, como todas las otras, para su coherencia y para su existencia misma, de una red en nuestro caso infinitamente inestable

y complicada de lazos entre las familias consanguíneas? En la afirmativa, ¿se debe admitir que la red es homogénea en todas sus partes o reconocer en ella tipos de estructuras diferentes según los medios y las regiones, y variables en función de tradiciones históricas locales?

Esos problemas son esenciales para la antropología ya que la respuesta ofrecida decidirá acerca de la naturaleza íntima del hecho social y de su grado de plasticidad. Pero es imposible resolverlos con la ayuda de métodos pedidos a la lógica de Stuart Mill. No podemos hacer variar las relaciones complejas que supone una sociedad contemporánea —en los planos técnico, económico, profesional, político, religioso y *biológico*—, interrumpirlas y restablecerlas a voluntad, con la esperanza de descubrir aquellas que son indispensables para la existencia de la sociedad como tal y aquellas de las que, en rigor, podría prescindir.

Entre los sistemas matrimoniales, en los que la función de reciprocidad es la mejor establecida, podríamos elegir los más complejos y los menos estables. Podríamos construir modelos en el laboratorio para determinar cómo funcionarían y si ellos implicarían un número creciente de individuos. Podríamos también deformar nuestros modelos con la esperanza de obtener modelos del mismo tipo, pero más complejos y más inestables todavía... Y compararíamos los ciclos de reciprocidad así obtenidos con los más simples que fuera posible observar sobre el terreno, en las sociedades contemporáneas; por ejemplo, en las regiones caracterizadas por grupos aislados de pequeña dimensión. Por medio de sucesivos pasajes del laboratorio al terreno, trataríamos de llenar progresivamente los vacíos entre dos series, una conocida, la otra desconocida, intercalando una serie de formas intermediarias. Finalmente, no habríamos hecho nada más que elaborar un lenguaje cuyos únicos méritos serían el de ser coherente como todo lenguaje y el de dar cuenta, mediante un pequeño número de reglas, de fenómenos considerados hasta ahora como muy diferentes. A falta de una inaccesible verdad de hecho, habríamos logrado una verdad de razón.



El segundo ejemplo se refiere a problemas del mismo tipo, abordados a otro nivel: se tratará siempre de la prohibición del incesto, pero no ya bajo su forma reglamentaria, sino como tema de reflexión mítica.

Los indios iroqueses y algonquinos cuentan la historia de una joven, expuesta a las acometidas amorosas de un visitante nocturno, que ella cree su hermano. Todo parece denunciar al culpable: la apariencia física, la vestimenta, la mejilla arañada, testimonio de la virtud de la heroína. Acusado seriamente por esta, el hermano revela que tiene un sosias, o más exactamente un doble, pues el lazo que une a ambos es tan fuerte, que todo accidente ocurrido a uno se transmite automáticamente al otro: la vestimenta desgarrada, la herida en el rostro... Para convencer a su incrédula hermana, el joven asesina a su doble en su presencia, pero al mismo tiempo pronuncia su propia sentencia de muerte, ya que sus destinos están ligados.

En efecto, la madre de la víctima, una poderosa hechicera, reina de los búhos, querrá vengar a su hijo. Existe un solo medio de engañarla: que la hermana se una al hermano, haciéndose pasar por el doble a quien ha matado. El incesto es tan inconcebible que la anciana no podrá sospechar la superchería; pero los búhos no serán engañados y denunciarán a los culpables, que, sin embargo, conseguirán escapar.

En este mito, el oyente occidental descubre sin esfuerzo un tema que la leyenda de Edipo ha definido: las precauciones tomadas para evitar el incesto, lo hacen, de hecho, ineluctable; en los dos casos el teatral golpe de efecto resulta de la identificación de personajes presentados al comienzo como distintos. ¿Se trata de una simple coincidencia —causas diferentes que expresan que aquí y allá los mismos motivos se encuentran arbitrariamente reunidos—, o la analogía obedece a razones más profundas? Al efectuar la comparación, ¿no nos habremos puesto en contacto con un fragmento de conjunto significativo?

Si hubiera que responder afirmativamente, el incesto del mito troques entre hermano y hermana, constituiría una permutación del incesto de Edipo entre madre e hijo. La coyuntura, volviendo inevitable el primero —doble personalidad del héroe masculino— sería una permutación de la doble identidad de Edipo, considerado muerto y, sin embargo, vivo, niño condenado y héroe triunfante. Para completar la demostración sería necesario descubrir, en los mitos americanos, una transformación del episodio de la Esfinge que constituye el único elemento de la leyenda de Edipo que todavía falta.

Ahora bien, en este caso particular (también nosotros lo hemos preferido a otros), la prueba sería verdaderamente crucial: como Boas lo ha destacado antes que nadie, las adivinanzas o los enigmas son, con los proverbios, un género casi completamente ausente entre los indios de la América del Norte. Si se hallaran enigmas en el ámbito semántico del mito americano no sería obra del azar sino la prueba de una necesidad.

En toda América del Norte, no se encuentran, más que dos casos de enigmas de origen indiscutiblemente indígena: entre los indios Pueblo del sudoeste de los Estados Unidos, existe una familia de bufones ceremoniales que plantean enigmas a los espectadores, y que los mitos describen como nacidos de una unión incestuosa; por otra parte, recordamos que la hechicera del mito relatado y que amenaza la vida del héroe, es una reina de los búhos; y precisamente entre los algonquinos se conocen mitos donde los búhos, o a veces su antepasado, proponen enigmas a los héroes, bajo pena de muerte. En consecuencia, en América también los enigmas presentan el doble carácter del mito de Edipo: de una parte, por vía del incesto, y de otra, por la del búho, en el que debemos reconocer una esfinge americana, bajo forma traspuesta.

Parece entonces existir la misma correlación entre el enigma y el incesto en pueblos separados por la historia, la geografía, el idioma y la cultura. Para poder establecer la comparación, elaboremos un modelo del enigma, expresando de la mejor manera sus propiedades constantes en las diversas mitologías y definámoslo desde este punto de vista como *una pregunta que no admite respuesta*. Sin encarar aquí todas las transformaciones posibles de este

enunciado, contentémonos, a título de experiencia, con invertir los términos, lo que nos da *una respuesta para la cual no hay pregunta*.

He aquí en apariencia una fórmula completamente sin sentido. Y, sin embargo, salta a la vista que existen mitos y fragmentos de mitos, cuya estructura simétrica e inversa de la otra, constituye el resorte dramático. Nos faltaría tiempo para referir los ejemplos americanos, por lo que me limitaré a evocar la muerte de Buda, que se hace inevitable porque un discípulo omite efectuar la pregunta esperada, y, ya en tiempos más próximos a los nuestros, los viejos mitos, retocados en el ciclo del Graal, donde la acción queda en suspenso por la timidez del héroe en presencia del navío mágico, pues no osa preguntar «para qué sirve».

¿Tienen estos mitos una existencia independiente, o es necesario, a su vez, considerarlos como una especie de un género más vasto, del cual los mitos de tipo edípico constituyen simplemente una especie distinta? Repitiendo el procedimiento anterior, se investigará si los elementos característicos de un grupo pueden ser llevados a permutaciones (que serán aquí inversiones) de los elementos característicos del otro grupo, y en qué medida. Y he aquí lo que ocurre: de un héroe que abusa del comercio sexual, al punto que llega al incesto, se pasa a un casto que se abstiene; un personaje sutil que conoce todas las respuestas, cede el lugar a un inocente que no sabe siquiera formular preguntas. En las variantes americanas de este segundo tipo, y en el ciclo del Graal, el problema por resolver es aquel del «gaste pays», es decir, del verano suprimido, pues todos los mitos americanos del primer tipo, es decir del de Edipo, se refieren a un invierno eterno, que el héroe suprime cuando resuelve los enigmas, determinando así la llegada del verano. Para simplificar, Perceval aparece entonces como un Edipo a la inversa, hipótesis que nosotros no habríamos osado enfrentar si hubiera sido necesario cotejar una fuente originaria griega con otra céltica, pero que se impone en un contexto norteamericano, donde ambos tipos están presentes en las mismas poblaciones.

No obstante, no hemos llegado al término de la demostración. Desde que se verifica que en el seno de un sistema semántico, la castidad mantiene con «la respuesta sin pregunta», una relación homóloga a la que mantiene el comercio incestuoso con «la pregunta sin respuesta», se debe admitir que ambos enunciados de forma sociológica se hallan en una relación de homología con los dos enunciados de forma gramatical. Entre la solución del enigma y el incesto existe una relación, no externa y de hecho, sino interna y de razón, y por este motivo civilizaciones tan diferentes como la Antigüedad clásica y la América indígena, pueden, independientemente, asociarlas. Lo mismo que el enigma resuelto, el incesto aproxima términos destinados a estar separados: el hijo se une a la madre, el hermano a la hermana, así como, contra todo lo esperado, la respuesta consigue unirse a la pregunta.

En la leyenda de Edipo, el matrimonio con Yocasta no sigue, pues, arbitrariamente a la victoria sobre la Esfinge. Además los mitos de tipo edípico (que definimos así con precisión) siempre asimilan el descubrimiento del incesto a la solución de un enigma vivo, personificado por el héroe; en planos y lenguajes diferentes, sus diversos episodios se repiten y nos suministran la misma

demostración que se encuentra, en los mitos del Graal, bajo una forma invertida: la audaz unión de palabras disfrazadas, o de consanguíneos disimulados a sí mismos, engendra la podredumbre y la fermentación, desencadenamiento de fuerzas naturales —recuérdese la peste tebana—, como la impotencia, tanto en materia sexual o en reanudar un diálogo propuesto, extingue la fecundidad animal o vegetal.

A las dos perspectivas que podrían seducir su imaginación, como la de un verano o un invierno igualmente eternos, pero que serían, uno desvergonzado hasta la corrupción y el otro puro hasta la esterilidad, el hombre debe preferir el equilibrio y la periodicidad del ritmo de las estaciones. En el orden natural, este responde a la misma función que cumplen, en el plano social, el intercambio de mujeres en el matrimonio, el cambio de palabras en la conversación, con la condición de que uno y otro se practiquen con la franca intención de comunicar, es decir, sin engaño ni perversidad, y sobre todo, sin segunda intención.



Nos hemos contentado aquí con esbozar a grandes trazos una demostración para ilustrar este *problema de la invariancia* que la antropología social trata de resolver, juntamente con otras ciencias, pero que en ella aparece como la forma moderna de una pregunta que siempre se ha formulado: la de la universalidad de la naturaleza humana.

¿No volvemos la espalda a esta naturaleza humana, cuando, para despejar nuestras invariantes, reemplazamos los datos de la experiencia por modelos sobre los cuales realizamos operaciones abstractas, como el matemático con sus ecuaciones? Algunas veces nos lo han reprochado. Pero, aparte de que la objeción tiene poco peso para el práctico —que sabe con qué minuciosa fidelidad a la realidad concreta paga esa libertad que se concede de sobrevolarla por unos breves instantes— quisiera recordar que procediendo de este modo, la antropología social tan solo retoma por su cuenta una parte olvidada del programa que Durkheim y Mauss le habían trazado.

En el prefacio de la segunda edición de las *Reglas del método sociológico*, Durkheim se defiende de la acusación de haber separado en forma abusiva lo colectivo de lo individual. Esta separación, dice, es necesaria, pero no excluye que en el porvenir —cito textualmente— «se llegue a concebir la posibilidad de una psicología totalmente formal, que sería una especie de terreno común a la psicología individual y a la sociología... Sería necesario —continúa Durkheim— buscar por la comparación de los temas míticos, las leyendas y tradiciones populares, y las lenguas, en qué forma las representaciones sociales se atraen y se excluyen, se fusionan unas con otras o se separan...» Esta búsqueda —destaca para finalizar— depende más bien de la lógica abstracta. Es curioso notar cuán cerca hubiera estado Lévy-Bruhl de este programa, si no hubiera preferido en un principio relegar las representaciones míticas a la antesala de la lógica, y si no hubiera hecho irremediable la separación, cuando más tarde renunció a la noción del pensamiento prelógico, tan solo para arrojar, como dicen los ingleses, el bebé con el agua del baño: negando a

la «mentalidad primitiva» el carácter cognoscitivo que le concedía en un comienzo y reduciéndola por completo al seno de la afectividad.

Más fiel al concepto durkheimiano de una «psicología oscura», subyacente en la realidad social, Mauss orienta la antropología «hacia la búsqueda de lo que es común a los hombres... Los hombres se comunican por símbolos... pero no pueden tener estos símbolos y comunicarse por ellos, sino porque tienen los mismos instintos».

Esta concepción, que es también la nuestra, ¿no se presta a otra crítica? Si vuestro fin último, se dirá, es obtener ciertas formas universales de pensamiento y moralidad (puesto que el *Essai sur le don* termina en conclusiones morales), ¿por qué dar a las sociedades, que llamáis primitivas, un valor privilegiado? ¿No se debería, por hipótesis, llegar a los mismos resultados partiendo de cualquier clase de sociedad? Es este último problema el que quisiera considerar, antes de concluir esta ya extensa lección.

Y ello es tanto más necesario cuanto que algunos etnólogos y sociólogos que estudian las sociedades en rápida transformación, negarán quizá el concepto que implícitamente parece que yo me formara de las sociedades primitivas. Tal vez creen que sus presuntos caracteres distintivos se limitan a una ilusión, efecto de la ignorancia en que nos encontramos de lo que realmente pasa en ellas, pues objetivamente dichos caracteres no corresponden a la realidad.

Sin duda, el carácter de las encuestas etnográficas se modifica a medida que las pequeñas tribus salvajes que estudiábamos van desapareciendo, fundiéndose en conjuntos más vastos donde los problemas tienden a parecerse a los nuestros. Pero si es verdad, como nos lo ha enseñado Mauss, que la etnología es un modo original de conocimiento más bien que una fuente de conocimientos particulares, sacaremos de ello la conclusión de que hoy la etnología se administra en dos formas: en estado puro y en estado diluido. Tratar de profundizarla donde su método se mezcla con otros métodos o donde su objeto se confunde con otros objetos, no constituye una sana actitud científica. Esta cátedra será entonces consagrada a la etnología pura, lo que no significa que su enseñanza no pueda ser aplicada a otros fines, ni que se desinteresará de las sociedades contemporáneas; sociedades que, a ciertos niveles y desde ciertos aspectos, remiten directamente al método etnológico.

¿Cuáles son, entonces, las razones de nuestra predilección por estas sociedades que, a falta de un término más preciso, llamamos primitivas, aun cuando realmente no lo sean?

La primera, confesémoslo francamente, es de orden filosófico. Como ha escrito Merleau-Ponty, «cada vez que el sociólogo [*pero se refiere al antropólogo*] vuelve a las fuentes vivas de su conocimiento, a lo que obra en él como medio de comprender las formaciones culturales que le son más ajenas, hace espontáneamente filosofía». En efecto, la indagación sobre el terreno, por la que comienza toda carrera etnológica, es madre y nodriza de la duda, actitud filosófica por excelencia. Esta «duda antropológica» no consiste solamente en saber que no se sabe nada, sino en exponer resueltamente lo que se cree saber e incluso su misma ignorancia, a los insultos y a los desmentidos con que son

condenadas las ideas y costumbres muy queridas, por las que pueden contradecirlas en el mayor grado. Contrariamente a lo que la apariencia sugiere, nosotros pensamos que es por su método más estrictamente filosófico por lo que la etnología se distingue de la sociología. El sociólogo objetiva de miedo a ser engañado. El etnólogo no abriga este temor porque la lejana sociedad que estudia no le atañe y no se condena por adelantado a extirpar de ella todos los matices y todos los detalles, y hasta los valores; en una palabra, todo aquello en que el observador de su propia sociedad puede verse implicado.

Sin embargo, al elegir un sujeto y un objeto radicalmente distantes uno del otro, la antropología corre un riesgo: que el conocimiento, tomado del objeto, no alcance sus propiedades intrínsecas, sino que se limite a expresar la posición relativa, y siempre cambiante, del sujeto con relación a él. Es muy posible, en efecto, que el presunto conocimiento etnológico esté condenado a seguir siendo tan extraño e inadecuado como el que un visitante exótico tendría de nuestra propia sociedad. El indio kwakiutl que Boas invitaba algunas veces a Nueva York para obtener información, permanecía indiferente frente al espectáculo de los rascacielos y de las calles surcadas de automóviles. Reservaba toda su curiosidad intelectual para los enanos, los gigantes y las mujeres con barba, que se exhibían entonces en Time Square; para los distribuidores automáticos de comidas; para los pomos de latón que adornaban los pasamanos de las escaleras. Por razones que no puedo dar aquí, todo aquello ponía en tela de juicio su propia cultura, y era esta lo único que trataba de reconocer en ciertos aspectos de la nuestra.

A su manera, ¿no ceden los etnólogos a la misma tentación cuando se permiten, como con frecuencia lo hacen, interpretar bajo nuevos aspectos las costumbres y las instituciones indígenas, con el objeto inconfesado de hacerlas encuadrar en las teorías de moda? El problema del totemismo, que muchos de nosotros consideramos diáfano e insustancial, ha pesado durante años sobre la reflexión etnológica, y nosotros comprendemos ahora que esta importancia provenía de un cierto gusto por lo obscuro y lo grotesco, que es como una enfermedad infantil de la ciencia religiosa, proyección negativa de un temor incontrolable de lo sagrado, del que el observador mismo no ha logrado desembarazarse. Así, la teoría del totemismo se formó «para nosotros» y no «en sí», y nada garantiza que, bajo sus formas actuales, no provenga todavía de una ilusión similar.

Confunde a los etnólogos de mi generación la repulsión que inspiraban a Frazer las investigaciones a las cuales había dedicado su vida: «crónica trágica —escribía— de los errores del hombre: locuras, esfuerzos vanos, tiempo perdido, esperanzas frustradas». Poco menos nos sorprende saber, por los *Carnets*, cómo un Lévy-Bruhl consideraba los mitos, que, según él, «no ejercen ya sobre nosotros ninguna acción... relatos... extraños, por no decir absurdos e incomprensibles... necesitamos hacer un esfuerzo para interesarnos por ellos...» Ciertamente, hemos adquirido un conocimiento directo de las formas exóticas de vida y de pensamiento, que faltó a nuestros antecesores; pero, ¿no es verdad también que el surrealismo —es decir, un desarrollo interior de nuestra sociedad— ha transformado nuestra sensibilidad, y que le debemos

el haber descubierto o redescubierto en el meollo de nuestros estudios cierto lirismo y probidad?

Resistamos entonces a las seducciones de un objetivismo ingenuo, pero sin desconocer que, por su misma precariedad, nuestra posición de observadores nos aporta testimonios inesperados de objetividad. En la medida en que las sociedades llamadas primitivas están muy alejadas de la nuestra, podemos esperar de ellas esos «hechos de funcionamiento general» a que se refería Mauss, que tienen la posibilidad de ser «más universales» y de poseer «más realidad». En estas sociedades —y sigo citando a Mauss— «se toman hombres, grupos y conductas... se los ve moverse como autómatas, se ven masas y sistemas». Esta observación privilegiada, por ser distante, implica sin duda ciertas diferencias de naturaleza entre esas sociedades y las nuestras: la astronomía no exige solamente que los cuerpos celestes se hallen a distancia, es necesario también que el tiempo no transcurra con el mismo ritmo, ya que de otro modo la Tierra habría dejado de existir mucho antes de que la astronomía hubiera nacido.



Desde luego, las sociedades llamadas primitivas pertenecen a la historia; su pasado es tan antiguo como el nuestro, ya que se remonta a los orígenes de la especie. A lo largo de milenios han soportado toda clase de transformaciones; atravesando períodos de crisis y prosperidad; han conocido las guerras, las migraciones, la aventura. Pero se han especializado en caminos diferentes de aquellos que nosotros hemos elegido. Quizá, desde cierto punto de vista, han permanecido próximas a condiciones de vida muy antiguas; lo que no excluye que, en otros aspectos, se hallen más distantes de ellas que nosotros.

Aunque dentro de la historia, estas sociedades parecen haber elaborado o conservado una sabiduría particular, que las incita a resistir desesperadamente toda modificación de su estructura, que permitiría a la historia irrumper en su seno. Aquellas que todavía hasta hace poco, habían protegido mejor sus caracteres distintivos, se nos aparecen como sociedades inspiradas por la preocupación predominante de perseverar en su ser. La forma como explotan el medio garantiza a la vez un nivel de vida modesto y la protección de fuentes naturales. A despecho de su diversidad, las reglas del matrimonio que aplican, presentan a los ojos de los demógrafos un carácter común, que es el de limitar al extremo y mantener constante el porcentaje de fecundidad. Finalmente, una vida política fundada sobre el consentimiento y que no admite otras decisiones que las tomadas por unanimidad, parece concebida para excluir el empleo de ese motor de la vida colectiva que utiliza la separación distintiva entre poder y oposición, mayoría y minoría, explotadores y explotados.

En una palabra, estas sociedades que se podrían llamar «frías» porque su medio interno está próximo al cero de temperatura histórica, se distinguen por su efectiva limitación y su forma mecánica de funcionamiento, de las sociedades «cálidas» surgidas en diversos sitios del mundo después de la revolución neolítica, y donde se exigen sin tregua las diferencias entre castas y clases con el objeto de extraer de ellas el devenir y la energía.

El alcance de esta distinción es sobre todo teórico, pues no existe probablemente ninguna sociedad concreta que en su conjunto y en cada una de sus partes corresponda exactamente a uno u otro tipo. Y también en otro sentido la distinción es relativa, si es verdad, como nosotros creemos, que la antropología social obedece a una doble motivación: retrospectiva, porque los géneros primitivos de vida están a punto de desaparecer, y es necesario que nos apresuremos a recoger sus lecciones; y prospectiva en la medida en que, tomando conciencia de una evolución cuyo ritmo se precipita, nos sentimos ya como los «primitivos» de nuestros bisnietos, y buscamos valorarnos a nosotros mismos, acercándonos a aquellos que fueron —y que son todavía, por poco tiempo— como una parte de nosotros que se esfuerza en seguir siendo.

Por otra parte, las sociedades que yo llamo «cálidas» no poseen tampoco ese carácter en modo absoluto. Cuando, al día siguiente de la revolución neolítica, los grandes estados-ciudades de la cuenca mediterránea y del Extremo Oriente impusieron la esclavitud, erigieron un tipo de sociedad donde la separación diferencial entre los hombres —algunos dominantes, otros dominados— podría ser utilizada para producir cultura, con un ritmo hasta entonces inconcebible e insospechado. Por analogía con esta fórmula, la revolución maquinista del siglo XIX representa no tanto una evolución orientada en el mismo sentido, como un impuro bosquejo de solución diferente, fundada durante mucho tiempo todavía, sobre los mismos abusos y las mismas injusticias, haciendo posible el traspaso a la *cultura*, de esta función dinámica que la revolución protohistórica había asignado a la *sociedad*.

Si se esperara del antropólogo —Dios no lo quiera— que presagiara el porvenir de la humanidad, no lo concebiría sin duda como una prolongación o una superación de las formas actuales, sino, más bien, sobre el modelo de una integración que reuniese progresivamente los caracteres propios de las sociedades «frías» y «cálidas». Su reflexión anudaría nuevamente el hilo con el viejo sueño cartesiano de poner las máquinas al servicio de los hombres, como si fueran autómatas, y seguiría su huella en la filosofía social del siglo XVIII hasta Saint-Simon; pues al anunciar el pasaje «del gobierno de los hombres a la administración de las cosas», este anticipaba a la vez la distinción antropológica entre la cultura y la sociedad, y esta conversión —cuya posibilidad nos hacen posible entrever al menos, los progresos de la teoría de la información y la electrónica—, de un tipo de civilización que inauguró hace tiempo el devenir histórico, pero al precio de una transformación de los hombres en máquinas, en una civilización ideal, que lograría transformar las máquinas en hombres. Entonces, con la cultura encargada de la misión de construir el progreso, la sociedad se liberaría de una maldición milenaria, que la obligaba a esclavizar a los hombres para que hubiera progreso. En lo sucesivo, la historia se haría sola, y la sociedad, colocada fuera y por encima de ella podría adoptar una vez más esta estructura regular y como cristalina, respecto de la cual las sociedades primitivas mejor preservadas nos enseñan que no se contradice con la humanidad. Desde esta perspectiva, aunque utópica, la antropología social encontraría su más alta justificación, ya que las formas de vida y de pensamiento que ella estudia no revestirían solamente un interés histórico

y comparativo, sino que corresponderían a una oportunidad permanente del hombre, sobre la cual la antropología social tendría la misión de velar, particularmente en las horas más sombrías.

Nuestra ciencia no podría montar esta guardia vigilante —ni siquiera hubiera llegado a comprender su importancia y su necesidad— si en las regiones atrasadas de la Tierra no hubiera hombres que resistieron obstinadamente la historia, y que permanecieron como una vivida prueba de lo que deseamos salvar.



Para concluir esta lección querría, en efecto, señor Rector, estimados colegas, evocar con algunas palabras la emoción tan excepcional que siente el antropólogo cuando entra en una casa cuya tradición, ininterrumpida durante cuatro siglos, remonta al reinado de Francisco I. Sobre todo si es americanista, ya que muchos vínculos lo unen a esa época en la que Europa recibió la revelación del Nuevo Mundo y se abrió al conocimiento etnográfico. Él habría querido vivir en ella; qué digo, vivió en ella cada día en su imaginación. Y porque muy singularmente los indios del Brasil, donde hice mis primeras armas, podrían haber adoptado como divisa: *je maintiendrai*, ocurre que su estudio afecta una doble cualidad: la de un viaje a tierras lejanas y —más misteriosa aún— la de una exploración del pasado.

Pero también por esta razón (y recordando que la misión del Collège de France fue siempre enseñar la ciencia mientras se está haciendo), nos aflora la tentación de un reproche: ¿por qué esta cátedra fue creada tan tarde? ¿Cómo puede ser que la etnografía no haya tenido su lugar cuando aún era joven y los hechos guardaban su riqueza y su frescura? Pues es en 1588 que uno hubiese gustado imaginar esta cátedra establecida, cuando Jean de Léry, volviendo del Brasil, redactaba su primera obra y aparecían *Les Singularités de la France antarctique* de André Thevet.

Ciertamente, la antropología social sería más respetable y estaría más segura si le hubiese llegado el reconocimiento oficial en el momento en que comenzaba a afinar sus proyectos. Sin embargo, suponiendo que todo hubiese ocurrido así, no sería lo que es actualmente: una búsqueda inquieta y ferviente que hostiga al investigador con interrogantes morales tanto como científicos.

Estaba quizás en la naturaleza de nuestra ciencia el aparecer simultáneamente como un esfuerzo para colmar un retraso y como una meditación sobre un desplazamiento, al cual deben ser atribuidos algunos de sus rasgos fundamentales.

Si la sociedad está en la antropología, la antropología misma está en la sociedad, pues la antropología ha podido ampliar progresivamente su objeto de estudio hasta incluir en él la totalidad de las sociedades humanas; surgió, sin embargo, en un período tardío de su historia y en un pequeño sector de la Tierra habitada. Empero, las circunstancias de su aparición, tienen un sentido, comprensible solo cuando se las sitúa en el marco de un desarrollo social y económico particular: se adivina entonces que se acompañan de una toma de conciencia —casi un remordimiento— de que la humanidad hubiese podido,

durante tan largo tiempo, permanecer alienada a sí misma: y sobre todo, de que esa fracción de la humanidad que produjo la antropología sea la misma que hizo de tantos otros hombres objeto de execración y de desprecio. Secuela del colonialismo, llaman a veces a nuestras indagaciones. Las dos cosas están por cierto ligadas, pero nada sería más falso que considerar a la antropología como el último avatar del espíritu colonial: una ideología vergonzante que le ofrecería una oportunidad de supervivencia.

Lo que llamamos Renacimiento fue para el colonialismo y para la antropología un nacimiento verdadero. Entre uno y otra, enfrentados desde su común origen, se constituye un diálogo equívoco durante cuatro siglos. Si el colonialismo no hubiese existido, el desarrollo de la antropología hubiese sido menos tardío; pero quizás también la antropología no hubiese sido incitada a poner al hombre entero en cuestión, en cada uno de sus ejemplos particulares, como ha llegado a ser su tarea. Nuestra ciencia llegó a la madurez el día en que el hombre occidental comenzó a comprender que no se entendería jamás a sí mismo en tanto que en la superficie de la Tierra una sola raza, o un solo pueblo, fuese tratado por él como un objeto. Solo entonces la antropología pudo afirmarse para lo que ella es: una empresa que renueva y expía el Renacimiento para extender el humanismo a la medida de la humanidad.

Permitiréis entonces, estimados colegas, que después de haber rendido homenaje a los maestros de la antropología social al comienzo de esta clase, mis últimas palabras sean para esos salvajes cuya oscura tenacidad nos ofrece aún el medio de asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones. Hombres y mujeres que, en el instante en que hablo, a millares de kilómetros de aquí, en alguna sabana roída por el fuego de la maleza o en una selva chorreante de lluvia, retornan al campamento para compartir una magra pitanza y evocar juntos a sus dioses; esos indios de los trópicos y sus semejantes de todo el mundo que me han enseñando su pobre sabiduría, que, sin embargo, contiene lo esencial de los conocimientos que me habéis encargado transmitir a otros; muy pronto, ¡ay! condenados todos a la extinción, bajo el impacto de las enfermedades y de los modos de vida —para ellos más horrible aun— que les hemos aportado; y respecto a quienes he contraído una deuda de la que no me libraría aún si en el lugar donde me habéis puesto, pudiese justificar la ternura que me inspiran y el reconocimiento que les hago al continuar mostrándome tal como fui entre ellos y tal como, entre vosotros, quisiera no dejar de serlo: su alumno y su testigo.

AL LECTOR

La Editorial quedará muy agradecida si le comunica su opinión de este libro que le ofrecemos, informa de erratas, problemas en la traducción, presentación o de algún aspecto técnico, así como cualquier sugerencia que pudiera tener para futuras publicaciones.

Texto completo de la lección inaugural dictada por Claude Lévi-Strauss en el Collège de France el 5 de enero de 1960. Estas páginas, como lo señala Paolo Caruso al presentarlas en Aut Aut, «constituyen una excelente introducción, densa de temas y clara en la forma expositiva, al pensamiento de Lévi-Strauss y al método estructural en antropología. Diría más. Por su profundidad y riqueza, deben ser consideradas quizás entre las más importantes del pensamiento contemporáneo; y entre las más bellas, animadas como están por una participación emotiva auténtica, que solo el «estilo» literario del autor logra contener sin sofocar».

En Elogio de la antropología, título con el que publicamos la lección inaugural adoptando el criterio de Caruso, se podrá encontrar las razones de fondo que explican el renacimiento actual de la antropología. Las relaciones entre estructuralismo e historicismo; la crítica de la explicación en el campo de las ciencias físicas como distinta de la explicación en el campo de las ciencias humanas; el estudio de los signos y de los símbolos realizado sin abandonar la realidad; la naturaleza, el significado y la función de los modelos; la relación entre subjetivo y objetivo; el problema de la invariancia, que en antropología aparece como problema «de la universalidad de la naturaleza humana»; el drama de la oposición entre sociedad primitiva e irrupción de la historia; la función de este drama en el que para Lévi-Strauss se revela la posibilidad de la permanencia, el germen de una visión no alienada de la sociedad y que obliga a la antropología «a ampliar progresivamente su objeto de estudio, hasta incluir la totalidad de las ciencias humanas»; he aquí el conjunto de problemas analizados en estas breves, pero deslumbrantes páginas del autor de «El pensamiento salvaje».



**EDICIONES
UNO EN DOS**