

CLAUDE LEVI STRAUSS (-9-36)

\$225

I. EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA¹

Señor administrador,
queridos colegas,
señoras, señores:

Fue hace poco más de un año, en 1958, cuando el Collège de France decidió crear en su seno una cátedra de antropología social. Esta ciencia auiende demasiado a las formas de pensamiento que llamamos supersticiosas cuando las encontramos entre nosotros, para que no se me permita rendir a la superstición un homenaje liminar; lo propio de los mitos; que ocupan un lugar tan grande en nuestras investigaciones, ¿no es evocar un pasado anulado y aplicarlo como un enrejado sobre la dimensión del presente, a fin de descifrar en éste un sentido donde coinciden las dos caras —la histórica y la estructural— que opone al hombre su propia realidad? Séame también permitido, en esta oportunidad en que todos los caracteres del mito se encuentran para mí reunidos, proceder según su ejemplo, tratando de discernir el sentido y la lección del honor que recibo en algunos acontecimientos pasados, entre los que la fecha misma de la deliberación de ustedes atestigua, queridos colegas —por la singular recurrencia del número ocho, ya ilustrada por la aritmética de Pitágoras, la tabla periódica de los cuerpos químicos y la ley de simetría de las medusas—, que, propuesta en 1958, la creación de una cátedra de antropología social renueva una tradición a la cual el que habla, aunque lo hubiese querido, no habría podido escapar.

Cincuenta años antes de esta decisión inicial, Sir James Frazer pronunciaba en la Universidad de Liverpool la lección inaugural de la primera cátedra de antropología social instituida en el mundo. Cincuenta años antes —acaba de hacer un siglo— nacían, en 1858, dos hombres, Franz Boas y Émile Durkheim, de quienes la posteridad habrá de decir que fueron, si no los fundadores, cuando menos los maestros de obras que edificaron, el uno en América, el otro en Francia, la antropología tal como la conocemos el día de hoy.

Era conveniente traer a cuento aquí estos tres aniversarios, estos

¹ Lección inaugural de la cátedra de antropología social, impartida en el Collège de France el martes 5 de enero de 1960. Publicada inicialmente por el Collège de France en su colección de lecciones inaugurales, con el número 31.

tres nombres. Los de Frazer y Boas me ofrecen la ocasión de testimoniar, así sea en pocas palabras, todo lo que la antropología social debe al pensamiento angloestadounidense, y todo lo que yo le debo personalmente, puesto que fue en unión estrecha con él como fueron concebidos y elaborados mis primeros trabajos. Pero nada tendrá de particular que Durkheim ocupe mayor lugar en esta lección: encarna lo esencial de lo que fue la contribución de Francia a la antropología social, con todo y que su centenario, celebrado con lustre en numerosos países extranjeros, haya pasado entre nosotros casi inadvertido y aún no haya sido señalado por ninguna ceremonia oficial.²

¿Cómo explicar esta injusticia hacia él, que es también una injusticia hacia nosotros mismos, a no ser como una consecuencia secundaria de ese encarnizamiento que nos empuja a olvidar nuestra propia historia, incluso a tenerle "horror" —según la expresión de Charles de Rémusat—, sentimiento que expone hoy a la antropología social a perder a Durkheim, como ya perdió a Gobineau y a Dèmeunier?

Y con todo, queridos colegas, unos cuantos de ustedes, a quienes me unen recuerdos lejanos, no me desmentirán si evoco 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: primero, claro está, el nombre de Pasteur; después el de Durkheim.

Pero al reservár a Durkheim estas pocas reflexiones, obedecemos a otro deber. Nadie hubiese sido más sensible que Marcel Mauss a un homenaje que se dirige a él al mismo tiempo que al maestro del cual fue discípulo y de quien llegó a ser continuador. Desde 1931 hasta 1942, Marcel Mauss ocupó en el Collège de France una cátedra consagrada al estudio de la sociedad, y fue tan breve el paso por esta casa del desventurado Maurice Halbwachs que se diría posible, sin faltar a la verdad, considerar que al crear una cátedra de antropología social es la de Mauss la que han querido ustedes restaurar. En todo caso, quien les está hablando debe demasiado al pensamiento de Mauss para no complacerse con esta imaginación.

Es cierto que la cátedra de Mauss se titulaba "Sociología", pues Mauss, que tanto trabajó, a la par con Paul Rivet, para hacer de la etnología una ciencia de pleno derecho, no lo había logrado del todo hacia 1930. Pero, a fin de atestiguar el nexo entre nuestras enseñanzas, bastará con recordar que, en la de Mauss, la etnología iba ocupando un lugar creciente; que, desde 1924, proclamaba que el "lugar de la sociología" estaba "en la antropología"; y que, si no me equivoco, Mauss fue, en 1938, el primero en introducir la expresión "antropo-

logía social" en la terminología francesa. No se habría retractado de ella hoy.

Aun en sus itinerarios más audaces, Mauss no tuvo jamás el sentimiento de alejarse de la línea durkheimiana. Acaso mejor que él nos damos cuenta hoy en día de cómo, sin traicionar una fidelidad afirmada tantas veces, supo simplificar y flexibilizar la doctrina de su gran precursor. Ésta no ha dejado de asombrarnos con sus imponentes proporciones, su robusto andamiaje lógico, y por las perspectivas que abre a horizontes en los que tanto sigue por explorar. La misión de Mauss fue terminar y organizar el prodigioso edificio surgido del suelo al paso del demiurgo. Había que exorcizar algunos fantasmas metafísicos que seguían arrastrando por allí sus cadenas, que ponerlo definitivamente a resguardo de los vientos helados de la dialéctica, del trueno de los silogismos, de los relámpagos de las antinomias... Pero Mauss previno a la escuela durkheimiana contra otros peligros.

Durkheim fue probablemente el primero en implantar en las ciencias del hombre esa exigencia de especificidad que habría de permitir una renovación de la que casi todas ellas se beneficiaron —singularmente la lingüística— a principios del siglo xx. En el caso de ninguna forma de pensamiento y actividad humanos es posible plantear cuestiones de naturaleza ni de origen antes de haber identificado y analizado los fenómenos, y de haber descubierto en qué medida las relaciones que los unos bastan para explicarlos. Es imposible discutir acerca de un objeto, reconstruir la historia que lo hizo nacer, sin saber antes *qué es*; dicho de otra manera, sin haber agotado el inventario de sus determinaciones internas.

Con todo, cuando releo uno hoy *Les règles de la méthode sociologique* no se puede dejar de pensar que Durkheim aplicó dichos principios con cierta parcialidad: recurrió a ellos para constituir lo social en categoría independiente, pero sin cuidarse de que esta nueva categoría llevaba consigo, a su vez, toda suerte de especificidades correspondientes a los diversos aspectos como 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 ciencias particulares hubiesen ahondado, a propósito de cada uno de los códigos, su modo de organización y su función diferencial, permitiendo así comprender la naturaleza de las relaciones que sostienen unos con otros?

A riesgo de ser acusados de paradoja, nos parece que en la teoría del "hecho social total" (tantas veces celebrada luego, y tan mal comprendida) la noción de totalidad es menos importante que la manera particularísima como Mauss la concibe: hojaldrada —digámoslo

² Hubo una conmemoración en la Sorbona, el 30 de enero de 1960.

así— y formada de una multitud de planos distintos y adheridos. En lugar de aparecer como un postulado, la totalidad de lo social se manifiesta en la experiencia: instancia privilegiada que se puede aprehender al nivel de la observación, en ocasiones bien determinadas, cuando se “ponen en movimiento... la totalidad de la sociedad y de sus instituciones”. Ahora bien, esta totalidad no suprime el carácter específico de los fenómenos, que permanecen “a la vez jurídicos, económicos, religiosos y hasta estéticos, morfológicos”, dice Mauss en el *Essai sur le don*; al grado de que acaba por consistir en la red de las interrelaciones funcionales entre todos estos planos.

Esta actitud empírica de Mauss explica que superara tan pronto la repugnancia que Durkheim empezó por experimentar hacia las indagaciones 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. Por último, detrás de las interpretaciones racionalizadas del indígena —que con frecuencia se hace 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, como en lingüística”. Pues bien, este análisis en profundidad habría de permitir a Mauss, sin contradecir a Durkheim (puesto que sería en un nuevo plano), restablecer hacia las demás ciencias del hombre puentes cortados a veces imprudentemente: hacia la historia, ya que el etnógrafo acampa en lo particular; y también hacia la biología y la psicología, en cuanto se reconoce que los fenómenos sociales son “ante todo sociales, pero también, a la vez, al mismo tiempo, fisiológicos y psicológicos”. Será suficiente llevar bastante adelante el análisis para alcanzar un nivel donde, como también dice Mauss, “cuerpo, alma, sociedad, todo se mezcla”.

Esta sociología tan de carne y hueso considera a hombres tales y como los pintan los viajeros y los etnógrafos que han compartido su existencia de manera fugitiva o prolongada. Los muestra comprometidos en su devenir histórico propio y alojados en un espacio geográfico concreto. Tiene, dice Mauss, “por principio y por fin... ver el grupo entero y su comportamiento entero”.

Si la desencarnación era uno de los peligros que acechaban a la sociología durkheimiana, Mauss la protegió con igual fortuna contra otro riesgo: el del automatismo. Con demasiada frecuencia, después de Durkheim —y aun por parte de algunos que se creían exentos de su embargo doctrinal—, la sociología se presentaba como producto de una redada, presurosa, a expensas de la historia, de la psicología, de la lingüística, de la ciencia económica, del derecho y de la etnografía. La sociología se conformaba con agregar sus recetas a los

frutos de este saqueo: cualquiera que fuese el problema que se le planteara, podía tenerse la seguridad de recibir una solución “sociológica” prefabricada.

Si ya no es así, se lo debemos en gran medida a Mauss, a cuyo nombre hay que asociar el de Malinowski. En el mismo momento —y, sin duda, ayudándose el uno al otro— mostraron, Mauss como teórico, Malinowski como experimentador, lo que puede ser la presentación de la prueba en las ciencias etnológicas. Fueron los primeros en entender con claridad que no basta descomponer y discurrir. Los hechos sociales no se reducen a fragmentos dispersos, son vividos por hombres y esta conciencia subjetiva, tanto como sus caracteres objetivos, es una forma de su realidad.

Mientras Malinowski instauraba la participación intransigente del etnógrafo en la vida y el pensamiento indígenas, Mauss afirmaba que lo esencial “es el movimiento del conjunto, el aspecto vivo, el instante fugitivo en el que la sociedad adquiere, los hombres adquieren, 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, empujado hasta las categorías inconscientes, no ha dejado escapar nada.

Y, por supuesto, la prueba seguirá siendo en gran medida ilusoria: nunca sabremos si el otro, con quien en todo caso no podemos confundirnos, opera, a partir de los elementos de su existencia social, una síntesis exactamente superponible a la que elaboramos nosotros. Pero no es preciso ir tan lejos; sólo hace falta —y para ello basta el sentimiento interno— que la síntesis, aproximada y todo, participe de la experiencia humana. Debemos asegurarnos de ello, puesto que estudiamos a hombres; y como nosotros lo somos, nos es posible. El modo como Mauss plantea y resuelve el problema en el *Essai sur le don* conduce a ver, en la intersección de dos subjetividades, el orden de verdad más próximo a aquel al que pueden aspirar las ciencias del hombre cuando se enfrentan a la integridad de su objeto.

No nos engañemos: todo esto, que parece tan nuevo, estaba implícitamente presente en Durkheim. A menudo se le ha reprochado haber formulado, en la segunda parte de las *Formes élémentaires*, una teoría de la religión tan vasta y tan general que parecía volver superfluo el minucioso análisis de las religiones australianas que la había precedido y —se hubiera esperado— preparado.

La cuestión es saber si el hombre Durkheim hubiese podido llegar a esta teoría sin haberse empeñado previamente en superponer a las representaciones religiosas recibidas de su propia sociedad las de hombres de quienes la evidencia histórica y geográfica garantizaba que eran, de punta a cabo, “otros”, no cómplices o acólitos insospechados.

Tal es por cierto el recorrido del etnógrafo cuando se traslada al terreno, pues —por escrupuloso y objetivo que quiera ser— nunca es él, ni el otro, lo que encuentra al término de su indagación. Puede, a lo más, pretender, mediante la aplicación de sí al otro, deslindar lo que Mauss llamaba hechos de funcionamiento general, de los que mostró que eran más universales y tenían mayor grado de realidad.

Completando así la intención durkheimiana, Mauss liberaba 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 búsqueda de las causas termina en la asimilación de una experiencia, pero ésta es, a la vez, externa e interna. La famosa regla de "considerar los hechos sociales como cosas" corresponde a la primera parte, que basta a la segunda con verificar. Discernimos ya la originalidad de la antropología social: consiste —en lugar de oponer la explicación causal y la comprensión— en descubrirse un objeto que sea a la vez objetivamente muy alejado y subjetivamente muy concreto, y del que la explicación causal pueda fundarse en esta comprensión que no es para nosotros sino una forma suplementaria de prueba. Una noción como la de empatía nos inspira gran desconfianza, por lo que implica de irracionalismo y de misticismo sobreañadidos. Al formular una exigencia de prueba suplementaria, imaginamos más bien al antropólogo según el modelo del ingeniero, que concibe y construye una máquina merced a una serie de operaciones racionales, pero hace falta que funcione, pues la certidumbre lógica no basta. La posibilidad de ensayar en uno mismo la experiencia íntima del otro no es más que uno de los medios disponibles, a fin de obtener esta última satisfacción empírica cuya necesidad experimentan por igual las ciencias físicas y las ciencias humanas: quizá menos una prueba que una garantía.

¿Qué es, pues, la antropología social?

Nadie, a mi parecer, ha estado más cerca de definirla —así sea por preterición— que Ferdinand de Saussure cuando, al presentar la lingüística como una parte de una ciencia todavía por nacer, reserva para ésta el nombre de semeiología y le atribuye por objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social. Él mismo, por lo demás, ¿no preveía nuestra adhesión cuando, en dicha ocasión, comparaba el lenguaje a "la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etc."? Nadie discutirá que la antropología cuenta dentro de su campo propio cuando menos algunos de esos sistemas de signos, a los que se añaden otros muchos: lenguaje mítico, signos orales y gestuales de que se

compone el ritual, reglas matrimoniales, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias, ciertas modalidades de intercambios económicos.

Concebimos pues la antropología como el ocupante de buena fe de ese dominio de la semeiología que la lingüística no ha reivindicado como suyo; y esto en espera de que, cuando menos por lo que atañe a algunos sectores de dicho dominio, se constituyan ciencias especiales en el seno de la antropología.

No obstante, hay que precisar esta definición de dos maneras.

Primero que nada, nos apresuraremos a reconocer que algunos de los hechos que acabamos de citar competen asimismo a ciencias particulares: ciencia económica, derecho, ciencia política. Con todo, estas disciplinas consideran sobre todo los hechos que están más cerca de nosotros, que nos ofrecen así interés privilegiado. Digamos que la antropología social los aprehende sea en sus manifestaciones más lejanas, sea desde el punto de vista de su expresión más general. Por este último lado, nada puede hacer de útil sin colaborar estrechamente con las ciencias sociales particulares; pero éstas, por su parte, no podrían aspirar a la generalidad de no ser gracias al concurso del antropólogo, único capaz de aportarles censos e inventarios que procura hacer completos.

La segunda dificultad es más seria, pues es posible preguntarse si todos los fenómenos en que se interesa la antropología social exhiben de veras el carácter de signos. Esto es bastante claro para los problemas que estudiamos más frecuentemente. Cuando consideramos tal o cual sistema de creencias —el totemismo, digamos—, tal o cual forma de organización social —clanes unilineales, matrimonio bilateral—, la cuestión que nos planteamos es por cierto: "¿qué significa todo esto?" —y para contestar nos empeñamos en traducir a nuestra lengua reglas primitivamente dadas en un lenguaje diferente.

Pero ¿acontece otro tanto con los demás aspectos de la realidad social, tales como las herramientas, las técnicas, los modos de producción y de consumo? Se diría que aquí nos las viésemos con objetos, no con signos —siendo el signo, de acuerdo con la célebre definición de Peirce, "aquello que reemplaza alguna cosa para alguien". ¿Qué reemplaza, entonces, un hacha de piedra, y para quién?

La objeción es válida hasta cierto punto y explica la repugnancia que inspira a algunos admitir en el campo de la antropología social fenómenos tocantes a otras ciencias, así la geografía y la tecnología. O sea que la expresión "antropología cultural" es apropiada para designar esta parte de nuestros estudios y subrayar su originalidad.

Con todo, es bien sabido —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, mas también en

las otras, estos dominios están como impregnados de significación. Merced a este aspecto nos conciernen ya.

Finalmente, la intención exhaustiva que inspira nuestras investigaciones transforma en muy gran medida su objeto. Técnicas tomadas aisladamente pueden aparecer como algo dado en bruto, legado histórico o resultado de una componenda entre las necesidades del hombre y los constreñimientos del medio. Pero cuando se ubican en el inventario general de las sociedades que la antropología se afana en constituir, se manifiestan bajo nueva luz, puesto que las imaginamos como el equivalente de otras tantas elecciones que cada sociedad parece hacer (lenguaje cómodo, que hay que despojar de su antropomorfismo) entre posibilidades cuyo cuadro habrá que establecer. En este sentido, se comprende que un tipo determinado de hacha de piedra pueda ser un signo: en un contexto determinado ocupa el lugar —para el observador capaz de comprender su uso— del útil diferente que otra sociedad emplearía con los mismos fines.

Con ello hasta las técnicas más simples de una sociedad primitiva cualquiera adquieren carácter de sistema, analizable en los términos de un sistema más general. El modo como ciertos elementos de tal sistema han sido conservados, excluidos otros, permite concebir el sistema local como un conjunto de elecciones significativas, compatibles o incompatibles con otras elecciones, y que cada sociedad, o cada período de su desenvolvimiento, se ha visto conducida a realizar.

O sea que, al plantear la naturaleza simbólica de su objeto, la antropología social no tiene la intención de separarse de los *realia*. ¿Cómo lo habría de hacer, puesto que el arte, donde todo es signo, utiliza mediaciones materiales? No es posible estudiar dioses desconociendo sus imágenes, ritos sin analizar los objetos y sustancias que fabrica o manipula el oficiante, reglas sociales independientemente de las cosas que les corresponden. La antropología social no se acantona en una parte del dominio de la etnología; no separa cultura material y cultura espiritual. En la perspectiva que le es propia —y que tendremos que ubicar—, les consagra igual interés. Los hombres 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 plantea como intermediario entre dos sujetos.

Por esta deferencia hacia los objetos y las técnicas, tanto como por la certeza de laborar sobre significaciones, nuestra concepción de la antropología social nos aleja sensiblemente de Radcliffe-Brown, que —hasta su muerte, acaecida en 1955— hizo tanto por otorgar autonomía a nuestras investigaciones.

Según las visiones siempre maravillosamente límpidas del maestro inglés, la antropología social sería una ciencia inductiva que —como las demás ciencias de este tipo— observa hechos, formula hipótesis, las somete al control de la experiencia, para descubrir las leyes generales de la naturaleza y la sociedad. Se separa pues de la etnología, que se esfuerza en reconstituir el pasado de las sociedades primitivas, pero con medios y métodos tan precarios que no puede aportar la menor enseñanza a la antropología social.

En la época en que fue formulada, alrededor de 1920, esta concepción —inspirada en la distinción durkheimiana entre *circumfusa* y *praeterita*— señalaba una reacción salutífera contra los abusos de la escuela difusionista. Pero de entonces acá la "historia conjetural" —como decía Radcliffe-Brown, no sin desdén— ha perfeccionado y afinado sus métodos, gracias, en particular, a las excavaciones estratigráficas, a la introducción de la estadística en la arqueología, al análisis de los pólenes, al empleo del carbono 14, y sobre todo gracias a la colaboración cada día más estrecha que se instaura entre los etnólogos y sociólogos por una parte, los arqueólogos y prehistoriadores por otra. De modo que puede uno preguntarse si el recelo de Radcliffe-Brown ante las reconstituciones históricas no correspondería a una etapa del desarrollo científico que no tardará en ser superada.

En cambio, varios de nosotros alimentamos, acerca del porvenir de la antropología social, esperanzas más modestas que las estimuladas por las grandes ambiciones de Radcliffe-Brown. Hablo de quienes se representan la antropología social no según el modelo de las ciencias inductivas tal como eran concebidas en el siglo XIX, sino más bien a la manera de una sistemática cuyo fin es identificar y establecer el repertorio de tipos, analizar sus partes constituyentes, establecer entre ellos correlaciones. Sin este trabajo preliminar —del cual es inútil ocultarse que apenas ha sido abordado—, el método comparativo preconizado por Radcliffe-Brown corre en efecto el riesgo de marcar el paso en el sitio: o bien los datos que se propone uno comparar son tan próximos por la geografía o por la historia que nunca tiene uno la seguridad de vérselas con fenómenos distintos, o bien son demasiado heterogéneos y la confrontación se torna ilegítima por aplicarse a cosas que no pueden ser comparadas.

Hasta estos últimos años, se admitía que las instituciones aristocráticas de Polinesia eran hechos de introducción reciente, que databan de apenas unos siglos y se debían a grupos reducidos de conquistadores llegados de otras partes. Pero he aquí que la determinación de la radiactividad residual de vestigios orgánicos procedentes de Melanesia y Polinesia revela que la separación entre las fechas de ocupación de las dos regiones es menor de lo que se suponía: por lo mismo, de-

ben ser modificados los conceptos relativos a la naturaleza y la unidad del sistema feudal, pues, al menos en esta parte del mundo, no está excluido, después de las hermosas investigaciones de Guiart, que fuese anterior a la llegada de los conquistadores, y que ciertas formas de feudalismo pudieran nacer en humildes sociedades de horticultores.

El descubrimiento, en África, del arte de Ifé, tan refinado y sabio como el del Renacimiento europeo pero acaso tres o cuatro siglos anterior a éste, y precedido desde muy atrás, en la propia África, por el arte de la civilización llamada de Nok, influye sobre la idea que podemos hacernos de las artes recientes del África negra y de las culturas correspondientes, donde ahora sentimos la tentación de ver réplicas empobrecidas y como rústicas de formas elevadas de arte y civilización.

El acortamiento de la prehistoria del Viejo Mundo y el alargamiento de la del Nuevo —que el carbono 14 permite considerar— llevará tal vez a juzgar que las civilizaciones que se desarrollaron en los dos lados del Pacífico fueron aún más parientas de lo que parece, y —considerada cada una por su cuenta— a comprenderlas de otro modo.

Hay que examinar hechos de este género antes de abordar cualquier clasificación o comparación. Pues apresurándose a postular la homogeneidad del campo social y entregándose a la ilusión de que es inmediatamente comparable en todos sus aspectos y en todos sus niveles, se dejará escapar lo esencial. No se tendrá en cuenta que las coordenadas requeridas para definir dos fenómenos en apariencia muy parecidos no son siempre las mismas ni en igual número, y se creará formular leyes de la naturaleza social cuando que no se pasará de describir propiedades superficiales o de enunciar tautologías.

⊕ Desdeñar la dimensión histórica, so pretexto de que los recursos son insuficientes para evaluarla de no ser en forma aproximada, conduce a darse por contento con una sociología enrarecida en donde los fenómenos están como despegados de su soporte. Reglas e instituciones, estados y procesos parecen flotar en un vacío en el que se afana uno por tender un retículo sutil de relaciones funcionales. Esta faena es absorbente por completo. Y se olvidan los hombres, en cuyo pensamiento se establecen dichas relaciones, se desdeña su cultura concreta, ya no se sabe de dónde vienen ni qué son.

No basta, en efecto, que determinados fenómenos puedan ser llamados sociales para que la antropología se apresure a reclamarlos como suyos. Otro de esos maestros que nos damos el lujo de olvidar, Espinas, tenía ciertamente razón, desde el punto de vista de la antropología social, cuando ponía en tela de juicio que las formaciones desprovistas de raíces biológicas tuviesen el mismo coeficiente de realidad que las otras: "La administración de una gran compañía ferro-

viaria —escribía en 1901 (p. 470)— no es una realidad social... un ejército tampoco."

La fórmula es excesiva, puesto que las administraciones son objeto de estudios profundos, en sociología, en psicología social y en otras ciencias particulares; pero nos ayuda a precisar la diferencia que separa la antropología de las disciplinas precedentes: los hechos sociales que estudiamos se manifiestan en sociedades, cada una de las cuales es *un ser total, concreto y juntivo*. Nunca perdemos de vista que las sociedades existentes son el resultado de las grandes transformaciones ocurridas en la especie humana en determinados momentos de la prehistoria y en ciertos puntos de la Tierra, y que una cadena ininterrumpida de acontecimientos reales liga esos hechos a los que podemos observar.

Esta continuidad cronológica y espacial entre el orden de la naturaleza y el orden de la cultura, en la que Espinas insistió tan vigorosamente en un lenguaje que ya no es el nuestro (y que por esta razón nos es difícil a veces de entender), fundamenta asimismo el historicismo de Boas. Explica por qué la antropología, así sea social, se proclama solidaria de la antropología física, cuyos hallazgos acecha con una especie de avidez. Pues, aun si los fenómenos sociales deben ser provisoriamente aislados del resto y tratados como si concerniesen a un nivel específico, sabemos bien que de hecho, y hasta de derecho, la emergencia de la cultura seguirá siendo para el hombre un misterio mientras no se consiga determinar, en el nivel biológico, las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro, de las que la cultura fue simultáneamente resultado natural y modo especial de aprehensión, creando de paso el medio intersubjetivo indispensable para que sigan adelante transformaciones, anatómicas y fisiológicas, sí, pero que no pueden ser ni definidas ni estudiadas remitiéndose tan sólo al individuo.

Esta profesión de fe historiadora podrá sorprender, pues se nos ha reprochado en ocasiones estar cerrados a la historia y reservarle una parte desdeñable en nuestros trabajos. No la practicamos nada, pero insistimos en reservarle sus derechos. Creemos solamente que, en este período de formación en que se encuentra la antropología social, nada sería más peligroso que un eclecticismo enredador que tratara de causar la ilusión de una ciencia conclusa, confundiendo las tareas y mezclando sus programas.

Ahora, resulta 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 reside en que cada una cons-

tituye una experiencia hecha y derecha, en razón de su sencillez relativa y del número restringido de variables requeridas para explicar su funcionamiento. Pero, por otra parte, tales sociedades están vivas y no tenemos ni el tiempo ni los medios de actuar sobre ellas. En comparación con las ciencias naturales, disfrutamos de una ventaja y adolecemos de un inconveniente: hallamos nuestras experiencias ya preparadas, pero son ingobernables. Es pues normal que nos esforcemos por sustituirlas con modelos, es decir sistemas de símbolos que resguardan las propiedades características de la experiencia, pero que a diferencia de ésta tenemos el poder de manipular.

La osadía de tal proceder es sin embargo compensada por la humildad, casi podría decirse la servilidad, de la observación tal como la practica el antropólogo. Abandonando su país, su hogar, durante períodos prolongados; exponiéndose al hambre, a la enfermedad, a veces al peligro; entregando sus hábitos, sus creencias y sus convicciones a una profanación de la que se hace cómplice al asumir, sin restricción mental ni segunda intención, las formas de vida de una sociedad extraña, el antropólogo practica la observación íntegra, después de la cual no hay nada más, a no ser la absorción definitiva —y es un riesgo— del observador por el objeto de su observación.

Esta alternación de ritmo entre dos métodos —el deductivo y el empírico— y la intransigencia que aplicamos a la práctica de uno y otro en una forma extrema y como purificada, dan a la antropología social su carácter distintivo entre las otras ramas del conocimiento: es la única de las ciencias, sin duda, que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetiva. Pues es ciertamente un hecho objetivo que el mismo espíritu, que se abandonó a la experiencia y se dejó modelar por ella, se torne teatro de operaciones mentales que no anulan las precedentes y sin embargo transforman la experiencia en modelo, volviendo posibles otras operaciones mentales. A fin de cuentas, la coherencia lógica de estas últimas se funda en la sinceridad y la honradez de quien puede decir, como el pájaro explorador de la fábula: "Allí estuve, tal cosa me pasó, tú mismo crearás estar", y que consigue, en efecto, comunicar esta convicción.

Pero esta oscilación constante entre la teoría y la observación requiere que los dos planos se distingan siempre. Por volver a la historia, me parece que le pasa lo mismo según se entienda consagrarse a la estática o a la dinámica, al orden de la estructura o al orden del acontecimiento. La historia de los historiadores no tiene necesidad de que la defiendan, pero tampoco es atacarla decir (como lo admite Braudel) que al lado de un tiempo corto existe un tiempo largo; que ciertos hechos participan de un tiempo estadístico e irreversible, otros de un tiempo mecánico y reversible; y que la idea de una

historia estructural no tiene nada que pueda chocar a los historiadores. Una y otra van a la par, y no es contradictorio que una historia de símbolos y de signos engendre desarrollos imprevisibles, aunque ponga por obra combinaciones estructurales cuyo número es limitado. En un calidoscopio, la combinación de elementos idénticos da siempre nuevos resultados. Pero es que la historia de los historiadores está presente —así fuese en la sucesión de capirotaos que provocan las reorganizaciones de estructura— y que son prácticamente nulas las probabilidades de que reaparezca dos veces la misma disposición.

De modo que no pretendemos echar mano, en su forma primera, de la distinción introducida por el *Cours de linguistique générale* entre el orden sincrónico y el orden diacrónico, es decir el aspecto mismo de la doctrina saussuriana del que, con Trubetzkoi y Jakobson, se ha apartado más resueltamente el estructuralismo moderno; aquel, también, a propósito del cual documentos recientes muestran cómo los redactores del *Cours* pudieron alguna vez forzar y esquematizar el pensamiento del maestro.

Para los redactores del *Cours de linguistique générale*, existe una oposición absoluta entre dos categorías de hechos: por una parte, la de la gramática, de lo sincrónico, de lo consciente; por otra, la de la fonética, de lo diacrónico, de lo inconsciente. Sólo el sistema consciente es coherente; el infrasistema inconsciente es dinámico y desequilibrado, formado a la vez del legado del pasado y de tendencias del porvenir todavía no realizadas.

Es que, en efecto, Saussure aún no había descubierto la presencia de los 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, cuando que cae más allá. Esta ignorancia de realidades escondidas acarrea en uno y otro conclusiones opuestas. Saussure parece negar la existencia de una estructura allí donde no es inmediatamente dada; Radcliffe-Brown la afirma, pero, viéndola donde no está, quita a la noción de estructura su fuerza y su alcance.

Tanto en antropología como en lingüística sabemos hoy en día que lo sincrónico puede ser tan inconsciente como lo diacrónico. Ya en este sentido la separación entre los dos disminuye.

Por otra parte, el *Cours de linguistique générale* plantea relaciones de equivalencia entre lo fonético, lo diacrónico, lo individual, que forman el dominio del habla; y entre lo gramatical, lo sincrónico, lo colectivo, que son del dominio de la lengua. Pero hemos aprendido en Marx que lo diacrónico podía estar también en lo colectivo, y en Freud que lo gramatical podía consumarse en el seno mismo de lo individual.

Ni los redactores del *Cours* ni Radcliffe-Brown se dieron cuenta suficiente de que la historia de los sistemas de signos engloba evoluciones lógicas, atinentes a niveles de estructuración diferentes y que es preciso aislar ante todo. Si existe un sistema consciente, no puede resultar más que de una especie de "media dialéctica" entre una multiplicidad de sistemas inconscientes, cada uno de los cuales concierne a un aspecto o a un nivel de la realidad social. Ahora, estos sistemas no coinciden ni en su estructura lógica ni en su adherencia histórica respectivas. Están como difractados en una dimensión temporal cuyo espesor da a la sincronía su consistencia, y a falta de la que se disolvería en una esencia tenue e impalpable, un fantasma de realidad.

No se adelantaría mucho, pues, sugiriendo que, en su expresión oral, la enseñanza de Saussure no debía andar muy lejos de estas profundas observaciones de Durkheim que, publicadas en 1900 (p. 190), parecen escritas hoy: "Sin duda que los fenómenos que conciernen a la estructura tienen algo de más estable que los fenómenos funcionales, pero entre los dos órdenes de hechos no hay sino diferencias de grado. La estructura misma se encuentra en el devenir... Se forma y se descompone sin cesar; es la vida llegada a 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 atañe a la estructura y lo que pertenece al acontecimiento. Por importante que sea la perspectiva histórica, no podemos alcanzarla sino a su tiempo: después de largas investigaciones que ni siquiera —como lo prueban la medida de la radiactividad y el estudio de los pólenes— son siempre de nuestra incumbencia. Por lo contrario, la diversidad de las sociedades humanas y su número —todavía varios millares a fines del siglo XIX— hacen que se nos aparezcan como desplegadas en el presente. Nada tiene de sorprendente si, respondiendo a esta sollicitación del objeto, adoptamos un método que sea más bien de transformaciones que de fluxiones.

Existe en efecto una relación muy estrecha entre la noción de transformación y la de estructura, que tan gran lugar ocupa en nuestros trabajos. Radcliffe-Brown la introdujo en la antropología social inspirándose en las ideas de Montesquieu y de Spencer; la usaba para designar la manera duradera como los individuos y los grupos están ligados en el interior del cuerpo social. Para él, por consiguiente, la estructura pertenece al orden del hecho; es dada en la observación de cada sociedad particular. Esta visión procede sin duda de cierta

concepción de las ciencias naturales, pero ya no hubiese sido aceptable para un Cuvier.

Hoy por hoy, ninguna ciencia puede considerar que las estructuras pertenecientes a su dominio se reducen a una disposición cualquiera de partes cualesquiera. Sólo está estructurada la disposición que obedece a dos condiciones: es un sistema, regido por una cohesión interna; y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones, gracias a las que se descubren propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes. Como escribía Goethe:

(Todas las formas se parecen, ninguna es igual a otra,
mas su coro guía hacia una ley oculta.)

Esta convergencia de las perspectivas científicas es muy reconfortante para las ciencias semeiológicas, de las que forma parte la antropología social, puesto que los signos y los símbolos sólo pueden desempeñar su papel en tanto pertenecen a sistemas regidos por leyes internas de implicación y de exclusión, y puesto que lo propio de un sistema de signos es ser transformable, dicho de otro modo, traducible al lenguaje de otro sistema con ayuda de sustituciones. El que una concepción tal haya podido nacer en la paleontología, incita a la antropología social a alimentarse de un secreto sueño: pertenece a las ciencias humanas, su nombre lo proclama de sobra, pero, si se resigna a pasar su purgatorio junto a las ciencias sociales, es porque no desespera de despertar entre las ciencias naturales a la hora del juicio final.

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

Es sabida la función que desempeña la prohibición del incesto en las sociedades primitivas. Proyectando, si puede decirse así, las hermanas y las hijas afuera del grupo consanguíneo, y asignándoles esposos procedentes por su parte de otros grupos, anuda entre estos grupos naturales lazos de alianza, los primeros que puedan calificarse de sociales. La prohibición del incesto funda así la sociedad humana, y, en un sentido, es la sociedad.

Para justificar esta interpretación no se ha procedido de manera inductiva. ¿Cómo se hubiera podido, tratándose de fenómenos cuya correlación es universal, pero entre los que las diversas sociedades inventan toda suerte de conexiones heteróclitas? Por añadidura, no se trata aquí de hechos sino de significaciones. La cuestión que nos planteábamos era la del *sentido* de la prohibición del incesto (lo que en el siglo XVIII se hubiera llamado su "espíritu"), y no de sus resultados.

reales o imaginarios. Hacía faltá pues, para cada nomenclatura de parentesco y para las reglas de matrimonio correspondientes, establecer su carácter de sistema. Y esto sólo era posible al costo de un esfuerzo suplementario, consistente en elaborar el sistema de estos sistemas, y poniéndolos entre ellos en una relación de transformación. Desde ese punto, lo que no era aún más que un inmenso desorden se organizaba en forma de gramática: enunciado apremiador de todas las maneras concebibles de instaurar y de mantener un sistema de reciprocidad.

Ahí estamos. Y ahora, ¿cómo deberemos proceder para contestar la pregunta siguiente, que es la de la universalidad de estas reglas en el conjunto de las sociedades humanas, incluyendo las sociedades contemporáneas? Aun si no definimos la prohibición del incesto a la manera de los australianos o de los amerindios, existe también entre nosotros; pero ¿es todavía con la misma función? Pudiera ser que nos apegáramos a ella por razones muy diferentes; tales como el descubrimiento tardío de las consecuencias nocivas de las uniones consanguíneas. Pudiera ser también —como pensaba Durkheim— que la institución no desempeñase entre nosotros papel positivo, y que sólo subsistiese como un vestigio de creencias en desuso, ancladas en el pensamiento colectivo. ¿O no será más bien que nuestra sociedad, caso particular en un género más vasto, depende, como todas las demás, para su coherencia y su existencia misma, de una red —vuelta entre nosotros infinitamente inestable y complicada— de lazos entre las familias consanguíneas? En caso afirmativo, ¿hay que admitir que la red es homogénea en todas sus partes, o reconocer tipos de estructuras, diferentes según los medios, las regiones; y variables en función de las tradiciones históricas locales?

Estos problemas son esenciales para la antropología, puesto que la respuesta que se les dé decidirá acerca de la naturaleza íntima del hecho social y de su grado de plasticidad. Ahora bien, es imposible decidir con ayuda de métodos tomados de la lógica de Stuart Mill. No podemos hacer variar los lazos complejos que supone una sociedad contemporánea —en los planos técnico, económico, profesional, político, religioso y biológico—, interrumpirlos y restablecerlos a voluntad, con la esperanza de descubrir los que son indispensables para la existencia de la sociedad como tal, y aquellos de los que en rigor podría prescindir.

Pero, entre los sistemas matrimoniales cuya función de reciprocidad está mejor establecida, podríamos elegir los más complejos y los menos estables; podríamos construir modelos en el laboratorio, para determinar cómo funcionarían si implicaran un número creciente de individuos; podríamos también deformar nuestros modelos, con la esperanza de obtener modelos del mismo tipo, pero más complejos e

inestables todavía... Y compararíamos los ciclos de reciprocidad así obtenidos con los más sencillos que sea posible observar en el terreno, en las sociedades contemporáneas, por ejemplo en las regiones caracterizadas por enclaves aislados de pequeñas dimensiones. Por medio de tránsitos sucesivos del laboratorio al terreno y del terreno al laboratorio, trataríamos de colmar progresivamente el vacío entre las dos series, la una conocida, la otra desconocida, intercalando una serie de formas intermedias. A fin de cuentas no habríamos hecho sino elaborar un lenguaje, cuyos únicos méritos serían el ser coherente como todo lenguaje y dar razón, mediante un número reducido de reglas, de fenómenos tenidos hasta entonces por muy diferentes. A falta de una inaccesible verdad de hecho, habríamos alcanzado una verdad de razón.

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

Los indios Iroqueses y Algonquinos cuentan la historia de una joven expuesta a los propósitos amorosos de un visitante nocturno que ella cree ser su hermano. Todo parece denunciar al culpable: apariencia física, vestido, mejilla arañada que testimonia la virtud de la heroína. Formalmente acusado por ésta, el hermano revela que tiene un sosías, o más exactamente un doble, pues el nexo es tan fuerte entre ellos que todo accidente sobrenatural a uno se trasmite automáticamente al otro: ropa desgarrada, herida en la cara... Para vencer a su hermana incrédula, el joven asesina delante de ella a su doble, pero con ello pronuncia su propia sentencia de muerte, ya que los destinos de los dos están ligados.

En efecto, la madre de la víctima querrá vengar a su hijo; es una poderosa bruja, ama de los buhos. Único modo de despistarla: que la hermana se una al hermano, que se hará pasar por el doble al que mató; el incesto es tan inconcebible que la vieja no podrá sospechar la superchería. Los buhos no se dejarán engañar y denunciarán a los culpables, que conseguirán no obstante escapar.

En este mito, el oyente occidental descubre sin esfuerzo un tema que la leyenda de Edipo fijó: las precauciones tomadas para evitar el incesto, haciéndolo, de hecho, ineluctable; en los dos casos el golpe teatral resulta de la identificación de personajes primero presentados como distintos. ¿Es una simple coincidencia —y causas diferentes explican que, aquí y allá, aparezcan arbitrariamente reunidos los mismos motivos—, o la analogía atañe a razones más profundas? Efectuando la confrontación ¿no hemos puesto la mano sobre un fragmento de conjunto signifiante?

Si hubiese que responder afirmativamente, el incesto del mito iroqués, entre hermano y hermana, constituiría una permutación del incesto edípico entre madre e hijo. La coyuntura que hace inevitable el primero —doble personalidad del héroe masculino— sería una permutación de la doble identidad de Edipo, dado por muerto y sin embargo vivo, niño condenado y héroe triunfante. Para completar la demostración habría que descubrir en los mitos americanos una transformación del episodio de la esfinge, que constituye el único elemento de la leyenda de Edipo que falta aún.

Pues bien, en este caso particular (de ahí que lo hayamos escogido de preferencia a otros) la prueba sería verdaderamente crucial: tal como Boas fue el primero en observarlo (1891, 1925), las adivinanzas o los enigmas son, con los proverbios, un género casi enteramente ausente entre los indios de América del Norte. En caso de que se encontraran enigmas en los alrededores del mito americano, no se trataría pues del efecto del azar sino de la prueba de una necesidad.

En toda América del Norte no se encuentran más que dos situaciones "con enigmas" cuyo origen sea indiscutiblemente indígena: entre los indios Pueblo del sudoeste de Estados Unidos existe una familia de bufones ceremoniales que plantean enigmas a los espectadores y que los mitos describen como nacidos de un comercio incestuoso; por otra parte, se recordará que la bruja del mito antes resumido, y que amenaza la vida del héroe, es un ama de los buhos; ahora bien, precisamente entre los Algonquinos se conocen mitos en que los buhos, a veces el antepasado de los buhos, plantean, so pena de muerte, enigmas al héroe. También en América, por consiguiente, los enigmas presentan un doble carácter edípico: por la vía del incesto, por una parte; por la otra, por la del buho, en quien nos vemos conducidos a ver una esfinge americana en forma traspuesta.

De modo que en pueblos separados por la historia, la geografía, la lengua y la cultura parece existir la misma correlación entre el enigma y el incesto. Para permitir la comparación, construyamos un modelo del enigma, que exprese del mejor modo sus propiedades constantes en las diversas mitologías, y definámoslo, desde este punto de vista, como *una pregunta a la que se postula que no habrá respuesta*. Sin considerar aquí todas las transformaciones posibles de este enunciado, conformémosnos, a título de experiencia, con invertir sus términos, lo que da: *una respuesta a la cual no hubo pregunta*.

He aquí, en apariencia, una fórmula completamente desprovista de sentido. Y, con todo, salta a la vista que existen mitos o fragmentos de mitos de los que esta estructura, simétrica e inversa de la otra, constituye el resorte dramático. Faltaría tiempo para contar los ejemplos americanos. Me limitaré por eso a recordar la muerte del

Buda, vuelta inevitable porque un discípulo deja de formular la pregunta esperada; y, más cerca de nosotros, los viejos mitos remodelados en el ciclo del Grial, donde la acción pende de la timidez del héroe en presencia de la vasija mágica, de la cual no se atreve a preguntar a quién sirven.

¿Tienen estos mitos una existencia independiente, o hay que considerarlos a su vez como una especie de género más vasto, del cual los mitos de tipo edípico constituyen solamente otra especie? Repitiendo el anterior proceder, se buscará si es posible, y en qué medida, reducir los elementos característicos de un grupo a transformaciones (que serán, aquí, inversiones) de los elementos característicos del otro grupo. Y tal es por cierto lo que ocurre: de un héroe que abusa del comercio sexual, puesto que lo lleva hasta el incesto, se pasa a un casto que se abstiene de aquél; un personaje sutil, que conoce todas las respuestas, deja el lugar a un inocente, que no sabe ni plantear preguntas. En las variantes americanas de este segundo tipo y en el ciclo del Grial, el problema por resolver es el de la "tierra yerma", es decir del verano revocado; pues bien, todos los mitos americanos del primer tipo, es decir el "edípico", se refieren a un invierno eterno que el héroe revoca cuando resuelve los enigmas, determinando así la llegada del estío. Simplificando mucho, Parsifal aparece pues como un Edipo al revés: hipótesis que no nos hubiésemos atrevido a considerar de haberse tratado de confrontar una fuente griega y otra céltica, pero que se impone en un contexto norteamericano donde los dos tipos están presentes en las mismas poblaciones.

Sin embargo, no hemos llegado al término de la demostración. En cuanto se verifica que en el seno de un sistema semántico la castidad guarda con "la respuesta sin pregunta" una relación homóloga de la que guarda con "la pregunta sin respuesta" el comercio incestuoso, debe admitirse también que los dos enunciados de forma sociobiológica guardan por sí mismos una relación de homología con los dos enunciados de forma gramatical. Entre la solución del enigma y el incesto existe una relación no ya externa y de hecho sino interna y de razón, y es de fijo por eso por lo que civilizaciones tan distintas como las de la Antigüedad clásica y de la América indígena pueden asociarlos independientemente. Igual que el enigma resuelto, el incesto acerca términos destinados a permanecer separados: el hijo se une a la madre, el hermano a la hermana, *como lo hace la respuesta al salir, contra todo lo esperado, al encuentro de la pregunta*.

Así, en la leyenda de Edipo el matrimonio con Yocasta no sigue arbitrariamente a la victoria sobre la Esfinge. Aparte de que los mitos de tipo edípico (de los que proporcionamos de este modo una definición precisa) asimilen siempre el descubrimiento del incesto a la

solución de un enigma viviente personificada por el héroe, en planos y lenguajes diferentes, sus diversos episodios se repiten, y suministran la misma demostración que aparece en los viejos mitos del Grial en forma invertida: la unión audaz de palabras enmascaradas, o de consanguíneos disimulados a ellos mismos, engendra la putrefacción y la fermentación, desencadenamiento de las fuerzas naturales —piénsese en la peste tebana—, como la impotencia en materia sexual (así como en anudar un diálogo propuesto) agota la fecundidad animal y vegetal.

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

Nos hemos contentado con esbozar aquí las líneas generales de una demostración —a la que volveremos en detalle en un curso de un año venidero—³ para ilustrar ese problema de la invariancia que la antropología social trata de resolver a la par que otras ciencias pero que, en ella, aparece como la forma moderna de una pregunta que siempre se ha propuesto: la de la universalidad de la naturaleza humana.

¿No volvemos la espalda a esta naturaleza humana cuando, para deslindar nuestros invariantes, reemplazamos los datos de la experiencia por modelos en los que nos entregamos a experiencias abstractas, como el algebrista con sus ecuaciones? A veces se nos lo ha reprochado. Pero, a más de que la objeción tiene poco peso para el práctico —que sabe con qué fidelidad puntillosa a la realidad concreta paga la libertad que se concede de sobrevolarla por breves instantes—, quisiera recordar que, procediendo de esta suerte, la antropología social sencillamente vuelve a tomar por su cuenta una parte olvidada del programa que Durkheim y Mauss le trazaron.

En el prefacio a la segunda edición de las *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim se defiende contra la acusación de haber separado abusivamente lo colectivo de lo individual. Tal separación,

³ Cf. nuestra reseña de enseñanza de 1960-1961, *Annuaire du Collège de France 1961-1962*, pp. 200-203.

dice, es necesaria, pero no excluye que en el porvenir "se llegue a concebir la posibilidad de una psicología del todo formal, que sería una especie de terreno común a la psicología individual y a la sociología. . . Lo que haría falta —prosigue Durkheim— es buscar, por la comparación de los temas míticos, de las leyendas y de las tradiciones populares, de las lenguas, de qué manera las representaciones sociales se atraen y se excluyen, se fusionan unas con otras o se distinguen. . ." Esta indagación, observa al concluir, toca más bien a la lógica abstracta. Es curioso notar cuán cerca habría estado Lévy-Bruhl de este programa, si no hubiese optado primero por relegar las representaciones míticas a la antecámara de la lógica, y si no hubiera vuelto irremediable la separación cuando renunció más tarde a la noción de pensamiento prelógico; pero solamente para tirar, como dicen los ingleses, el niño con el agua del baño: negando a la "mentalidad primitiva" el carácter cognitivo que le concedía al principio y rechazándola entera al seno de la afectividad.

Más fiel a la concepción durkheimiana de una "oscura psicología" subyacente a 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 esos símbolos y comunicarse con ellos más que porque tienen los mismos instintos."

Semejante concepción, que es también la nuestra, ¿no presenta el flanco a otra crítica? Si el último fin de usted, se dirá, es alcanzar ciertas formas universales de pensamiento y de moralidad (pues el *Essai sur le don* se cierra con conclusiones de moral), ¿por qué otorgar un valor privilegiado a las sociedades que llama usted primitivas? ¿No se habría de llegar, por hipótesis, a los mismos resultados partiendo no importa de qué sociedades? Es el último problema que desearía considerar antes de poner término a una lección ya larga.

Esto es tanto más necesario cuanto que, entre los etnólogos y sociólogos que me escuchan, los habrá, de quienes estudian las sociedades en transformación rápida, que acaso discutan el concepto que parezco implícitamente hacerme de las sociedades primitivas. Sus pretendidos caracteres distintivos, pudieran creer, se limitan a una ilusión, efecto de la ignorancia en que nos encontramos acerca de lo que realmente sucede; objetivamente no corresponden a la realidad.

Es indudable que el carácter de las investigaciones etnográficas se modifica a medida que las pequeñas tribus salvajes que estudiábamos en otro tiempo desaparecen, fundiéndose en conjuntos más vastos en donde los problemas tienden a asemejarse a los nuestros. Pero si es verdad, como nos lo enseñó Mauss, que la etnología es un modo original de conocimiento, mejor que una fuente de conocimientos particulares, concluiremos sólo que hoy la etnología se administra de

dos maneras: pura y diluida. Procurar ahondarla allí donde su método se mezcla con otros métodos, donde su objeto se confunde con otros objetos, no es cosa de una sana actitud científica. De modo que esta cátedra será consagrada a la etnología pura, lo cual no significa que su enseñanza no pueda ser aplicada a otros fines, ni que se vaya a desinteresarse de las sociedades contemporáneas que, en ciertos niveles y ciertos aspectos, se prestan directamente al método etnológico.

¿Cuáles son, entonces, las razones de la predilección que experimentamos por esas sociedades que, a falta de término mejor, llamamos primitivas, aunque de fijo no lo sean?

La primera, confesémoslo francamente, es de orden filosófico. Como escribió M. Merleau-Ponty, "cuanta vez el sociólogo [*pero es en el antropólogo en quien piensa*] retorna a las fuentes vivas de su saber, a lo que, en él, opera como medio de comprender las formaciones culturales más alejadas de él, hace espontáneamente filosofía" (1960, p. 138). En efecto, la investigación en el terreno, con la cual comienza toda carrera etnológica, es madre y nodriza de la duda, actitud filosófica por excelencia. Esta "duda antropológica" no consiste nada más en saber que no se sabe nada, sino en exponer resueltamente lo que se creía saber, y la ignorancia misma, a los insultos y a los mentis que infligen, a ideas y hábitos muy queridos, las ideas y hábitos que pueden contradecirlos en mayor grado. Al revés de lo que las apariencias sugieren, es, pensamos, por su método más estrictamente filosófico por lo que la etnología se distingue de la sociología. El sociólogo objetiviza, de miedo de engañarse. El etnólogo no siente tal temor, puesto que la sociedad lejana que estudia no es nada suyo, y no se condena de antemano a extirparle todos los matices y todos los detalles, y hasta los valores; en una palabra, todo aquello en lo que el observador de su propia sociedad corre el riesgo de estar implicado.

Al elegir un sujeto y un objeto radicalmente distantes uno de otro, la antropología corre sin embargo un peligro: que el conocimiento adquirido del objeto no alcance sus propiedades intrínsecas sino que se limite a expresar la posición relativa y siempre cambiante del sujeto con respecto a él. Es harto posible, en efecto, que el pretendido conocimiento etnológico esté condenado a seguir siendo tan extravagante e inadecuado como el que adquiriría de nuestra propia sociedad un visitante exótico. El indio Kwakiutl que Boas invitaba a veces a Nueva York para que le sirviese de informante era indiferente al espectáculo de los rascacielos y de las calles surcadas por automóviles. Reservaba toda su curiosidad intelectual a los enanos, a los gigantes y a las mujeres barbudas que eran exhibidos entonces en Time Square, a las máquinas que proporcionan automáticamente p'atillos cocinados y a las bolas de latón que adornaban el principio de los tramos de

escalera. Por razones que no puedo traer a cuento aquí, todo aquello hacia intervenir su propia cultura, y era ésta, y nada más, la que trataba de reconocer en algunos aspectos de la nuestra.

A su manera, ¿no ceden los etnólogos a la misma tentación cuando se permiten, como tantas veces lo hacen, interpretar de nueva cuenta las costumbres e instituciones indígenas, con el fin inconfeso de hacer que encajen mejor en las teorías del día? El problema del totemismo, que varios de entre nosotros tenemos por diáfano e insustancial, ha gravitado durante años sobre la reflexión etnológica, y comprendemos ahora que esta importancia provenía de cierto gusto por lo obscuro y lo grotesco, que es como una enfermedad infantil de la ciencia religiosa: proyección negativa de un temor inconsciente a lo sagrado, del cual el propio investigador no ha conseguido desprenderse. Así la teoría del totemismo se ha constituido "para nosotros", no "en sí", y nada garantiza que, en sus formas actuales, no siga procediendo de una ilusión parecida.

Los etnólogos de mi generación quedamos confundidos ante la repulsión que inspiraban a Frazer indagaciones a las que había consagrado su vida: "crónica trágica —escribía— de los errores del hombre: locuras, empeños vanos, tiempo perdido, esperanzas frustradas". Apenas nos sorprende menos enterarnos, por sus *Carnets*, de cómo Lévy-Bruhl consideraba los mitos, que según él "no tienen ya sobre nosotros ninguna acción... relatos... extraños, por no decir absurdos e incomprensibles... tenemos que hacer un esfuerzo para interesarnos en ellos..." Sí, hemos adquirido un conocimiento directo de las formas de vida y de pensamiento exóticas que faltaba a aquellos precursores, pero ¿no es también que el surrealismo —es decir algo que se desarrolló dentro de nuestra sociedad— transformó nuestra sensibilidad, y que le debemos el haber descubierto o redescubierto en el corazón de nuestros estudios un lirismo y una probidad?

Resistamos pues a las seducciones de un objetivismo ingenuo, pero sin desconocer que, por su precariedad misma, nuestra posición de observador nos aporta prendas inesperadas de objetividad. Es en la medida en que las sociedades llamadas primitivas están muy apartadas de la nuestra como podemos llegar en ellas a esos "hechos de funcionamiento general" de que hablaba Mauss, que bien pudieran ser "más universales" y tener "mayor realidad". En esas sociedades —y sigo citando a Mauss— "se captan hombres, grupos y comportamientos... se los ve moverse como en mecánica, se ven masas y sistemas". Esta observación privilegiada, por distante, implicó sin duda ciertas diferencias de naturaleza entre esas sociedades y las nuestras: la astronomía no exige solamente que los cuerpos celestes estén lejos; también es preciso que allí no corra el tiempo al mismo ritmo, si no la

Tierra habría dejado de existir mucho antes de que naciese la astronomía.

Ni que decir tiene, las sociedades llamadas primitivas están en la historia; su pasado es tan antiguo como el nuestro, ya que se remonta a los orígenes de la especie. A lo largo de los milenarios han sufrido toda suerte de transformaciones, atravesado períodos de crisis y de prosperidad; han conocido las guerras, las migraciones, la aventura. Pero se han especializado por caminos diferentes de aquellos que hemos escogido nosotros. Quizás, a ciertos respectos, han permanecido cerca de condiciones de vida muy antiguas; lo cual no excluye que, por otros lados, se alejen de ellas más que nosotros.

Sin dejar de estar en la historia, estas sociedades parecen haber elaborado o conservado una sapiencia particular, que las incita a resistir desesperadamente a toda modificación de su estructura, que permitiría a la historia irrumpir en su seno. Las que, todavía hace poco, habían protegido mejor sus caracteres distintivos se nos presentan como sociedades a las que inspira el cuidado predominante de perseverar en su ser. La manera como explotan el medio garantiza, a la vez, un nivel de vida modesto y la protección de los recursos naturales. A despecho de su diversidad, las reglas matrimoniales que aplican exhiben, a los ojos de los demógrafos, un carácter común, que es el de limitar al extremo y mantener constante la tasa de fecundidad. Por último, una vida política fundada en 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 separaciones diferenciales entre poder y oposición, mayoría y minoría, explotadores y explotados.

En una palabra, esas sociedades que podrían llamarse "frías", pues su medio interno está próximo al cero de temperatura histórica, se distinguen, por su efectivo limitado y su modo mecánico de funcionamiento, de las sociedades "calientes", aparecidas en diversos puntos del mundo a la zaga de la revolución neolítica y donde son sin tregua solicitadas diferenciaciones entre castas y entre clases para extraer así devenir y 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, en otro sentido también, la distinción no pasa de relativa, de ser cierto, como creemos, que la antropología social obedezca a una doble motivación: retrospectiva, puesto que los géneros de vida primitivos están a punto de desaparecer y hay que apresurarnos a recoger sus

lecciones, y prospectiva, en la medida en que, tomando conciencia de una evolución cuyo ritmo se precipita, nos sentimos ya los "primitivos" de nuestros biznietos, y procuramos validarnos a nosotros mismos, acercándonos a quienes fueron —y serán aún por un breve momento— tales como una parte de nosotros persiste en permanecer.

Por otra parte, las sociedades que llamé "calientes" no poseen tampoco este carácter de modo absoluto. Cuando, al día siguiente de la revolución neolítica, las grandes ciudades-Estado de la cuenca mediterránea y del Extremo Oriente impusieron la esclavitud, construyeron un tipo de sociedad donde separaciones diferenciales entre los hombres —dominantes unos, los otros dominados— podían ser utilizadas para producir cultura a un ritmo hasta entonces inconcebible e insospechado. Con respecto a esta fórmula, la revolución maquinista del siglo XIX representa menos una evolución orientada en igual sentido que un sucio esbozo de solución diferente: por largo tiempo aún fundada en los mismos abusos y las mismas injusticias, haciendo posible de paso la transferencia a la cultura de la función dinámica que la revolución protohistórica asignó a la sociedad.

Si se esperase —ni Dios lo quiera— que el antropólogo presagiara el porvenir de la humanidad, sin duda no lo concebiría como una prolongación o una superación de las formas actuales, sino más bien según el modelo de una integración, que unificara progresivamente los caracteres propios de las sociedades frías y calientes. Su reflexión se empalmaría al viejo sueño cartesiano de poner, como autómatas, las máquinas al servicio de los hombres; seguiría su rastro en la filosofía social del siglo XVIII y hasta Saint-Simon; pues, anunciando el tránsito "del gobierno de los hombres a la administración de las cosas", éste anticipaba a la vez la distinción antropológica entre cultura y sociedad, y esa conversión de la que los progresos de la teoría de la información y de la electrónica nos hacen al menos entrever la posibilidad: de un tipo de civilización que otrora inauguró el devenir histórico, pero a costa de una transformación de los hombres en máquinas, a una civilización ideal que conseguiría transformar las máquinas en hombres. Entonces, habiendo la cultura recibido íntegro el encargo de fabricar el progreso, la sociedad se liberaría de una maldición milenaria que la constreñía a someter a los hombres para que el progreso se diese. En adelante la historia se haría sola y la sociedad, puesta afuera y por encima de la historia, podría, una vez más, asumir la estructura regular y como cristalina de las que las mejores conservadas de las sociedades primitivas nos enseñan que no contradice a la humanidad. En este panorama, aun utópico, la antropología social encontraría su más elevada justificación, puesto que las formas de vida y de pensamiento que estudia no tendrían sólo interés histó-

rico y comparativo: corresponderían a una oportunidad permanente del hombre, sobre lo cual la antropología social, sobre todo en las horas más sombrías, tendría la misión de velar.

Nuestra ciencia no podría montar esta guardia vigilante —y ni siquiera habría concebido la importancia y la necesidad de ello— si, en regiones apartadas del mundo, algunos hombres no se hubiesen resistido obstinadamente a la historia y no se hubieran mantenido a modo de prueba viviente de lo que queremos salvar.

Para concluir esta lección desearía, en efecto, señor administrador, queridos colegas, evocar en algunas palabras la emoción tan excepcional que siente el antropólogo cuando ingresa en una casa cuya tradición, ininterrumpida durante cuatro siglos, se remonta al reinado de Francisco I. Sobre todo si es americanista, muchos vínculos lo enlazan a aquella época, que fue cuando Europa recibió la revelación del Nuevo Mundo y se abrió al conocimiento etnográfico. Hubiera querido vivir entonces —qué digo: vive entonces cada día, en su pensamiento. Y como, muy singularmente, los indios de Brasil, entre quienes hice mis primeras armas, hubieran podido adoptar como divisa "yo sostendré", resulta que su estudio adopta una doble calidad: la de un viaje a tierras lejanas, y aquella —más misteriosa todavía— de una exploración del pasado.

Pero por esta razón también —y recordando que la misión del Collège de France fue siempre enseñar la ciencia que se está haciendo—, nos roza la tentación de lamentar: ¿por qué esta cátedra fue creada tan tarde? ¿Cómo es posible que la etnografía no haya merecido su lugar cuando era todavía joven y los hechos conservaban su riqueza y su frescura? Pues dan ganas de imaginar esta cátedra fundada en 1558, cuando Jean de Léry, de vuelta de 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 mejor asegurada si el reconocimiento oficial le hubiese llegado en el momento en que empezaba a desbatar sus proyectos. Con todo, suponiendo que hubiera sido así, no sería lo que es hoy: una investigación inquieta y ferviente, que acosa al investigador con interrogaciones morales tanto como científicas. Tal vez estaba en la naturaleza de nuestra ciencia el aparecer simultáneamente como un esfuerzo por compensar un retraso y como una meditación acerca de un desfase al cual deben ser atribuidos algunos de sus rasgos fundamentales.

Si la sociedad está en la antropología, la misma antropología está

en la sociedad, pues la antropología consiguió ampliar progresivamente su objeto de estudio hasta incluir la totalidad de las sociedades humanas. Surgió, sin embargo, en un período tardío de la historia de éstas y en un sector reducido de la tierra habitada. Más aún, las circunstancias de su aparición tienen un sentido, comprensible solamente cuando se ubican en el marco de un desenvolvimiento social y económico particular: se adivina entonces que van acompañadas de una toma de conciencia —casi un remordimiento— de que la humanidad hubiera podido durante tanto tiempo permanecer enajenada de sí misma; y, sobre todo, de que esta fracción de la humanidad, que produjo la antropología, fuese la misma que convirtió a tantos hombres en objeto de execración y de desprecio. Escuela del colonialismo, se dice a veces de nuestras indagaciones. Las dos cosas están por cierto ligadas, pero nada sería más falso que tener a la antropología por el último avatar del espíritu colonial: una ideología vergonzosa que le ofrecería una oportunidad de supervivencia.

Lo que llamamos Renacimiento fue, para el colonialismo y para la antropología, un nacimiento verdadero. Entre el uno y la otra, enfrentados desde su común origen, se ha prolongado un diálogo equívoco durante cuatro siglos. Si el colonialismo no hubiese existido, el auge de la antropología habría sido más tardío, pero quizá tampoco la antropología hubiese sido incitada, como en el papel que ha adquirido, a poner al hombre entero en tela de juicio en cada uno de sus ejemplos particulares. Nuestra ciencia llegó a la madurez el día en que el hombre occidental empezó a comprender que no se comprendería jamás a sí mismo en tanto que en la superficie terrestre una sola raza, un solo pueblo, fuese tratado por él como un objeto. Sólo entonces pudo la antropología afirmarse como lo que es: una empresa que renueva y expía el Renacimiento, para extender el humanismo a la medida de la humanidad.

Permitirán ustedes, queridos colegas, que después de haber rendido homenaje a los maestros de la antropología social al principio de esta lección, mis últimas palabras sean para esos salvajes, cuya oscura tenacidad nos ofrece todavía el modo 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 los incendios o en una selva chorreante de lluvia, vuelven al campamento a compartir una magra pitanza, y evocar juntos a sus dioses; esos indios de los trópicos, y sus semejantes por el mundo, que me enseñaron su pobre saber donde se apoya, con todo, lo esencial de los conocimientos que me han encargado ustedes transmitir a otros; pronto, por desgracia, destinados todos a la extinción, bajo el choque de las enfermedades y los modos de vida —más horribles aún para

ellos— que les hemos llevado; ellos, hacia quienes he contraído una deuda que nunca me abandonará, incluso si, desde el lugar en que he sido puesto, pudiera justificar la ternura que me inspiran y el reconocimiento que les guardo, siguiendo mostrándome, como lo hice entre ellos y no quisiera dejar de serlo entre ustedes, su discípulo y su testigo.

II. JEAN-JACQUES ROUSSEAU, FUNDADOR DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE¹

Convidando a un etnólogo a esta celebración, no sólo le hacen ustedes un honor insigne y que les agradece personalmente: permiten ustedes a una joven ciencia atestiguar el genio de un hombre de quien hubiera podido creerse que, para glorificar sus méritos, bastaría esa cohorte por cierto copiosa, que incluye la literatura, la poesía, la filosofía, la historia, la moral, la ciencia política, la pedagogía, la lingüística, la música, la botánica —y no sigo. Pues, además de eso, Rousseau no fue solamente un observador penetrante de la vida campesina, un lector apasionado de libros de viajes, un analista avisado de las costumbres y las creencias antiguas: sin temor de ser desmentido puede uno afirmar que esta etnología que no existía aún, la concibió, deseó y anunció, un siglo cabal antes de que apareciese, situándola de una vez por todas en su puesto entre las ciencias naturales y humanas ya constituidas; y que inclusive adivinó en qué forma práctica —gracias al mecenazgo individual o colectivo— le sería posible dar sus primeros pasos.

Esta profecía, que es al mismo tiempo un alegato y un programa, ocupa una larga nota del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, de donde se me permitirá citar algunos extractos, así fuese sólo por justificar la presencia de mi disciplina en la ceremonia de hoy: "Me es difícil concebir —escribía Rousseau— cómo en un siglo en que tanto se presume de bellos conocimientos, no se encuentran dos hombres... uno de los cuales sacrifique veinte mil escudos de su fortuna, el otro diez años de su vida en un célebre viaje alrededor del mundo, a fin de estudiar no siempre piedras y plantas sino, por una vez, los hombres y las costumbres..." Y exclamaba un poco más adelante: "¡La tierra entera está cubierta de naciones de las que no conocemos más que los nombres, y nos ponemos a juzgar al género humano! Imaginemos a un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un d'Alembert, un Condillac, u otros hombres de este temple, viajando para instruir a sus compatriotas, observando y describiendo, como ellos saben hacerlo,

¹ Discurso pronunciado en Ginebra el 28 de junio de 1962, en ocasión de las ceremonias del aniversario 250 del nacimiento de Jean-Jacques Rousseau. El texto apareció primero en *Jean-Jacques Rousseau*, publicado por la Universidad obrera y la Facultad de letras de la Universidad de Ginebra, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.