

CAPÍTULO 1

HISTORIA Y ETNOLOGÍA'

Desde que Hauser y Simiand expusieron y opusieron los puntos de principio y de método que, según ellos, distinguían historia y sociología, ha pasado más de medio siglo. Se recordará que estas diferencias consistían esencialmente en el carácter comparativo del método sociológico y el carácter monográfico y funcional del método histórico.² Los dos autores, acordes en cuanto a esta oposición, disentan solamente en el respectivo valor de cada método.

¿Qué ha ocurrido desde entonces? Es forzoso comprobar que la historia ha permanecido fiel al programa modesto y lúcido que le fue propuesto y que ha progresado según sus lineamientos. Desde el punto de vista de la historia, los problemas de principio y de método parecen definitivamente resueltos. En cuanto a la sociología, la cuestión es muy distinta. No podría decirse que no se ha desarrollado; las ramas de las que aquí nos ocuparemos en particular —la etnografía y la etnología— han crecido, en el curso de los últimos treinta años, dando lugar a una multiplicación prodigiosa de estudios teóricos y descriptivos. El precio ha sido, sin embargo, conflictos, desgarramientos y confusión, en los que se reconoce, traspuesto al seno mismo de la etnología, el debate tradicional (¡y cuánto más simple bajo esta forma!) que parecía oponer la etnología en su conjunto a otra disciplina, la historia, considerada igualmente en su conjunto. Debido a una paradoja suplementaria, se podrá comprobar que la tesis de los historiadores ha sido textualmente retomada por aquellos etnólogos que se proclaman adversarios del método histórico. Esta situación resultará incomprensible si no esbozamos aunque sea fugazmente su origen y no enunciemos ciertas definiciones preliminares para mayor claridad.

En el curso de este artículo dejaremos a un lado el término «sociología», que no ha conseguido aún merecer el sentido de *corpus* del

1. Publicado con el mismo título en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 54, n. 3-4, 1949, págs. 363-391.

2. H. Hauser, *L'enseignement des sciences sociales*. París, 1903. F. Simiand, «Méthode historique et science sociale», *Revue de Synthèse*, 1903.

conjunto de las ciencias sociales que para él imaginaron Durkheim y Simiand. Tomada en su acepción de reflexión sobre los principios de la vida social y sobre las ideas que los hombres han sustentado y sustentan a este respecto (acepción corriente todavía en varios países europeos, Francia entre ellos), la sociología se reduce a la filosofía social y resulta ajena a nuestro estudio. Si, como es el caso de los países anglosajones, se la tiene por un conjunto de investigaciones positivas acerca de la organización y el funcionamiento del tipo más complejo de sociedades, la sociología se convierte en una especialidad de la etnología sin poder pretender todavía, debido precisamente a la complejidad de su objeto, resultados comparables en precisión y riqueza a los de esta última. La consideración de la etnografía ofrece, pues, desde el punto de vista del método, un valor temático mayor.

Nos falta definir la etnografía misma y la etnología. De una manera muy sumaria y provisional, pero que nos basta para el comienzo de nuestra búsqueda, las distinguiremos diciendo que la etnografía consiste en la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad (grupos elegidos a menudo entre aquellos que más difieren del nuestro, por razones teóricas y prácticas que no derivan en modo alguno de la naturaleza de la investigación) y que busca restituir, con la mayor fidelidad posible, la vida de cada uno de ellos, mientras que la etnología utiliza de manera comparativa (y con fines que habrá que determinar luego) los documentos presentados por el etnógrafo. La etnografía cobra, con estas definiciones, el mismo sentido en todas partes, y la etnología corresponde aproximadamente a lo que en los países anglosajones (donde el término «etnología» cae en desuso) se entiende por antropología social y cultural. (La antropología social se consagra más bien al estudio de las instituciones consideradas como sistemas de representaciones, y la antropología cultural al estudio de las técnicas, y eventualmente también al estudio de las instituciones consideradas como técnicas al servicio de la vida social.) Finalmente se sobreentiende que, si alguna vez llegan a ser integrados los resultados del estudio objetivo de las sociedades complejas y los del estudio de las sociedades llamadas primitivas, a fin de proporcionar conclusiones universalmente válidas diacrónica o sincrónicamente, entonces la sociología, alcanzada su forma positiva, perderá automáticamente el primer sentido que hemos distinguido para merecer aquel —que siempre ha codiciado— de coronamiento de las investigaciones sociales. No hemos llegado aún a este punto.

Formuladas estas enunciaciones, el problema de las relaciones entre las ciencias etnológicas y la historia, que es al mismo tiempo su drama interior puesto en descubierto, puede enunciarse de la siguiente manera: O bien nuestras ciencias se ocupan de la dimensión diacrónica de los fenómenos, es decir, del orden de éstos en el tiempo, y entonces son incapaces de hacer su historia, o bien intentan trabajar a la manera del historiador, y entonces la dimensión del tiempo se

les escapa. Pretender reconstruir un pasado cuya historia no se puede alcanzar, o querer hacer la historia de un presente sin pasado —drama de la etnología en un caso, de la etnografía en el otro—, como quiera que sea, tal es el dilema al cual el desarrollo de una y otra en los últimos cincuenta años parece haberlas condenado con demasiada frecuencia.

I

Esta contradicción no se afirma en los términos de la oposición clásica entre evolucionismo y difusionismo, puesto que, desde este punto de vista, ambas escuelas convergen. La interpretación evolucionista es, en etnología, la repercusión directa del evolucionismo biológico.³ La civilización occidental aparece como la más avanzada expresión de la evolución de las sociedades humanas, y los grupos primitivos como «supervivencias» de etapas anteriores, cuya clasificación lógica proporcionará, a la vez, el orden de aparición en el tiempo. Pero la tarea no es tan simple: los esquimales, grandes técnicos, son malos sociólogos; la situación en Australia es la inversa. Se podrían multiplicar los ejemplos. Un repertorio ilimitado de criterios permitiría construir un número ilimitado de series, todas diferentes. El neoevolucionismo de Leslie White⁴ no parece mejor preparado para superar esta dificultad porque si el criterio que él propone en cada sociedad —cantidad media de energía disponible por habitante— responde a un ideal aceptado durante ciertos períodos y en algunos aspectos de la civilización occidental, no es fácil ver cómo puede precederse a esta determinación para la inmensa mayoría de las sociedades humanas, donde la categoría propuesta parece, por lo demás, desprovista de significación.

Se buscará entonces dividir las culturas en elementos aislables por abstracción, y establecer —no ya entre las culturas mismas, sino entre elementos de un mismo tipo, presentes en el seno de culturas distintas— estas relaciones de filiación y de diferenciación progresiva que el paleontólogo descubre en la evolución de las especies vivas. Para el etnólogo, dice Tylor, «el arco y la flecha forman una especie; la costumbre de deformar el cráneo de los niños es una especie; el hábito de agrupar los números en docenas es una especie. La distribución

3. Esto era verdad ya hacia fines del siglo XIX. Pero no debe olvidarse que, históricamente, el evolucionismo sociológico es anterior al otro.

4. L. A. White, «Energy and the Evolution of Culture», *American Anthropologist*, vol. 45, 1943; «History, Evolutionism and Functionalism», *South Western Journal of Anthropology*, vol. 1, 1945; «Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Cultures», *id.*, vol. 3, 1947. [En castellano puede consultarse *La ciencia de la cultura*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1983, y «El concepto de la evolución en la Antropología Cultural» en *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico*, vol. V, n. 1, págs. 61-83, marzo de 1961, [E.]

geográfica de estos objetos y su transmisión de una región a otra deben ser estudiadas de la misma manera que los naturalistas estudian la distribución geográfica de sus especies animales o vegetales».⁵ Pero nada es más peligroso que esta analogía. Porque aun cuando el desarrollo de la genética permita una superación definitiva de la noción de especie, si esta última ha sido válida y lo es todavía, ello se debe a que, efectivamente, del caballo nace el caballo, y que a través de un número suficiente de generaciones, *Equus caballus* es el descendiente real del *Hipparion*. La validez histórica de las reconstrucciones del naturalista tiene, en último análisis, la garantía del lazo biológico de la reproducción. Un hacha, en cambio, no engendra nunca otra hacha; entre dos útiles idénticos o entre dos útiles diferentes que posean una forma tan semejante como se quiera, hay y habrá siempre una discontinuidad radical derivada del hecho de que uno no ha nacido del otro, sino que cada uno de ellos ha nacido de un sistema de representaciones; así, por ejemplo, el tenedor europeo y el tenedor polinesio reservado para las comidas rituales no forman una especie, como tampoco la constituyen las pajillas por medio de las cuales el consumidor aspira una limonada en la terraza de un café, la «bombilla» para tomar el mate y los tubos para beber que usan, por razones mágicas, ciertas tribus americanas. Lo mismo ocurre en el terreno de las instituciones: no sería posible agrupar bajo el mismo rótulo la costumbre de matar a los ancianos por razones económicas y la de anticipar su partida a fin de no privarlos demasiado tiempo de las alegrías del más allá.

Cuando Tylor escribe: «Si de un conjunto de hechos puede inferirse una ley, el papel de la historia detallada queda enteramente superado. Si vemos que un imán atrae un trozo de hierro y si hemos logrado extraer la ley general según la cual el imán atrae el hierro, no vale la pena que profundicemos en la historia del imán en cuestión»,⁶ nos encierra, en realidad, en un círculo. Porque, a diferencia del físico, el etnólogo sigue indeciso acerca de la determinación de los objetos que para él corresponden al imán y al hierro, y acerca de la posibilidad de identificar objetos que aparecen superficialmente como dos imanes o dos pedazos de hierro. Tan sólo una «historia detallada» le permitiría, en cada caso, superar sus dudas. La crítica de la noción de totemismo ha proporcionado, desde hace mucho tiempo, un excelente ejemplo de esta dificultad: si se limita su aplicación a los casos indudables, en los cuales la institución aparece con todos sus caracteres, estos casos son demasiado especiales para permitir la formulación de una ley de evolución religiosa; y si se hace una extrapolación a partir de unos pocos elementos resulta imposible saber, sin una «historia detallada» de las ideas religiosas de cada grupo, si la presencia de nom-

5. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres, 1871, vol. I, pág. 7.

6. E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*. Londres, 1865, pág. 3.

bres animales o vegetales, o de tales o cuales prácticas o creencias relativas a especies animales o vegetales, se explica como vestigio de un sistema totémico anterior o por razones enteramente distintas como, por ejemplo, la tendencia lógico-estética del espíritu humano a concebir bajo forma de grupos los conjuntos —físico, biológico y social— que componen su universo. Un estudio clásico de Durkheim y Mauss ha mostrado la generalidad de esta tendencia.

A este respecto, las interpretaciones evolucionista y difusionista tienen mucho en común. Por otra parte, Tylor había formulado y aplicado una junto a otra, y tanto una como otra se separan, asimismo, de los métodos del historiador. Este estudia siempre individuos, ya se trate de personas o acontecimientos o grupos de fenómenos individualizados por su posición en el espacio y en el tiempo. Ahora bien, el difusionista puede romper las especies del comparatista, para intentar reconstruir individuos con los fragmentos tomados de distintas categorías: nunca obtiene otra cosa que un seudoindividuo, puesto que las coordenadas espaciales y temporales, en lugar de conferir al objeto una unidad real, resultan del modo como los elementos han sido elegidos y combinados entre sí. Al igual que los «estadios» del evolucionismo, los «ciclos» o los «complejos» culturales del difusionismo son el fruto de una abstracción que carecerá de testimonios de corroboración. Su historia no pasa de ser una historia conjetural e ideológica. Esta reserva se aplica inclusive a estudios más modestos y rigurosos como los de Lowie, Spier y Kroeber sobre la distribución de ciertos rasgos culturales en regiones limitadas de América del Norte.⁸ Sin duda, la razón no es tanto el hecho de que jamás se podrá determinar, a partir de la posibilidad del ordenamiento sugerido, que las cosas hayan ocurrido efectivamente así; porque siempre es legítimo formular hipótesis y, al menos en algunos casos, los centros de origen y los itinerarios de difusión son altamente probables. Lo que produce decepción en estos estudios es más bien que no nos enseñen nada más sobre los procesos conscientes e inconscientes —traducidos en experiencias concretas individuales o colectivas—, por los cuales los hombres que no poseían una institución la han adquirido, ya sea por invención, por transformación de instituciones anteriores o por haberla recibido de fuera. Esta investigación nos parece, sin embargo, uno de los objetivos esenciales del etnógrafo tanto como del historiador.

* * *

7. E. Durkheim y M. Mauss, «De quelques formes primitives de classification», *L'Année Sociologique*, vol. VI, 1901-1902.

8. R. H. Lowie, «Societies of the Hidatsa and Mandan Indians», *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. II, 1913. L. Spier, «The Sun-Dance of the Plains Indians». *id.*, vol. 16, 1921. A. L. Kroeber, «Salt, Dogs, Tobacco», *Anthropological Records*, Berkeley, vol. 6, 1941.

Nadie ha contribuido más que Boas a denunciar estas contradicciones. Un rápido análisis de su posición permitirá determinar en qué medida él pudo eludirlas, y preguntamos hasta qué punto no son inherentes a las condiciones del trabajo etnográfico.

Ante la historia. Boas comienza por hacer declaración de humildad: «En lo que concierne a la historia de los pueblos primitivos, todo lo que los etnólogos han elaborado se reduce a reconstrucciones, y no puede ser otra cosa.»⁹ Y a aquellos que le reprochan el no haber elaborado la historia de tal o cual aspecto de una civilización a la que ha consagrado, empero, la mayor parte de su vida, da esta respuesta heroica: «Desgraciadamente, no contamos con ningún hecho que arroje alguna luz sobre estos desarrollos.»¹⁰ Una vez reconocidas estas limitaciones, es posible definir un método cuyo campo de aplicación estará sin duda circunscrito por las condiciones excepcionalmente desfavorables en que trabaja el etnólogo, pero del cual cabe esperar ciertos resultados. El estudio detallado de las costumbres y de su lugar en la cultura global de la tribu que las practica, junto a una exploración acerca de la distribución geográfica de las mismas en las tribus vecinas, permite determinar por un lado las causas históricas que han conducido a su formación, y por otro los procesos psíquicos que las han facilitado.¹¹

La investigación, para ser legítima, debe ceñirse a una pequeña región, de fronteras claramente definidas, y las comparaciones no podrán ser extendidas más allá del área elegida como objeto de estudio. En efecto, si se carece de una cadena continua de hechos del mismo tipo que permita vincular los actos extremos a través de toda una serie de intermediarios, la recurrencia de costumbres o instituciones análogas no puede ser tomada como prueba de contacto.¹² Sin duda no se obtiene nunca una certidumbre cronológica; es posible, con todo, alcanzar probabilidades muy altas, referentes a fenómenos o grupos de fenómenos limitados en extensión en el espacio y en el tiempo. Se ha podido reconstruir la evolución de las sociedades secretas de los kwakiutl sobre un período de medio siglo; han tomado forma ciertas hipótesis acerca de las antiguas relaciones entre las culturas del norte de Siberia y las del noroeste americano; los itinerarios seguidos por tal o cual tema mítico de la América del Norte han sido reconstruidos razonablemente.

Y, sin embargo, rara vez estas investigaciones rigurosas consiguen atrapar la historia: sus resultados, en el conjunto de la obra de Boas, aparecen más bien como negativos. Tanto en los pueblos del sudoeste

9. F. Boas, «History and Science in Anthropology. A. Reply», *American Anthropologist*, n.s., vol. 38, págs. 137-141, 1936.

10. *idem*.

11. F. Boas, *The Limitations of the Comparative Method in Anthropology*, 1896, en *Race, Language and Culture*, Nueva York, 1940, pag. 276.

12. *Loc. cit.*, pag. 277.

como en las tribus de Alaska y de la Columbia británica se comprueba que la organización social adquiere formas extremas y opuestas en ambos extremos del territorio considerado, y que las regiones intermedias presentan una serie de tipos transicionales. Así, por ejemplo, los pueblos occidentales poseen clanes matrilineales sin mitades; los del este, mitades patrilineales sin clanes. La parte norte de la costa del Pacífico se caracteriza por clanes poco numerosos y una floración de grupos locales poseedores de privilegios vigorosamente afirmados, mientras que la parte sur tiene una organización bilateral y grupos locales sin privilegios marcados.

¿Qué se puede concluir? ¿Que hay una evolución que lleva de un tipo a otro? Para que esta hipótesis fuera legítima sería necesario estar en condiciones de probar que uno de los tipos es más primitivo que el otro; que, dado el tipo primitivo, se produce necesariamente una evolución hacia la otra forma; por último, que esta ley opera más rígidamente en el centro de la región que en su periferia. Falto de esta triple e imposible demostración, toda teoría de las supervivencias es inútil y, en este caso particular, los hechos no autorizan ninguna reconstrucción tendiente a afirmar, por ejemplo, la anterioridad histórica de las instituciones matrilineales. «Todo cuanto cabe decir es que no pueden dejar de subsistir ciertos fragmentos de los desarrollos históricos arcaicos.» Pero si bien es posible y hasta probable que la inestabilidad inherente a las instituciones matrilineales las haya llevado a menudo, allí donde existen, a transformarse en instituciones patrilineales o bilaterales, de ello no resulta en modo alguno que siempre y en todas partes el derecho materno haya representado la forma primitiva.¹³

Este análisis crítico es decisivo, pero llevado a sus últimas consecuencias conduciría a un agnosticismo histórico completo. Para Boas, sin embargo, está dirigido más bien contra las pretendidas leyes universales del desenvolvimiento humano y las generalizaciones fundadas sobre lo que él llamó una vez «las posibilidades al 40 %»¹⁴ y no contra un esfuerzo modesto y consciente de reconstitución histórica, con objetivos precisos y limitados. ¿Cuáles son, según él, las condiciones de tal esfuerzo? Boas reconoce que en etnología «las pruebas del cambio sólo pueden ser obtenidas por métodos indirectos», es decir, como en filosofía comparada, mediante un análisis de fenómenos estáticos y un estudio de la distribución que éstos representan.¹⁵ Pero no se podría olvidar que, geógrafo por formación, discípulo de Ratzel, Boas tomó conciencia de su vocación etnológica durante su primer trabajo sobre el terreno, en la revelación, para él fulgurante, de la originali-

13. F. Boas, «Evolution or Diffusion?», *American Anthropologist*, n.s., vol. 26, págs. 340-344, 1924.

14. F. Boas, «History and Science in Anthropology», *loc. cit.*

15. F. Boas, «The Methods of Ethnology», *American Anthropologist*, n.s., vol. 22, págs. 311-322, 1920.

dad, la particularidad y la espontaneidad de la vida social de cada grupo humano. Estas experiencias sociales, estas interacciones constantes del individuo sobre el grupo y del grupo sobre el individuo, jamás pueden deducirse: deben ser observadas o, como Boas dijo cierta vez, «para comprender la historia no basta saber cómo son las cosas, sino cómo han llegado a ser lo que son».¹⁶

Estamos así en condiciones de definir el ritmo del pensamiento de Boas y de extraer su carácter paradójico. No sólo geógrafo por su formación universitaria, sino también físico, asigna a las investigaciones etnológicas un objeto científico y un alcance universal: «Boas decía a menudo que el problema consistía en determinar las relaciones entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo del hombre, según la forma que adopta en sociedades diferentes.»¹⁷ Pero si soñaba en aplicar a este mundo subjetivo los métodos estrictos que había aprendido en la práctica de las ciencias naturales, reconocía al mismo tiempo la infinita diversidad de los procesos históricos por los cuales en cada caso dicho mundo se constituye. El conocimiento de los hechos sociales sólo puede resultar de una inducción, hecha a partir del conocimiento individual y concreto de grupos sociales localizados en el espacio y en el tiempo. Esta, a su vez, sólo puede resultar de la historia de cada grupo; y el objeto de los estudios etnográficos es tal que esta historia, en la inmensa mayoría de los casos, permanece fuera de nuestro alcance. De tal manera, para hacer la historia de sociedades sobre las cuales poseemos documentos que desalentarían al historiador, Boas aplica las exigencias del físico. Cuando logra, sus reconstrucciones alcanzan verdaderamente la historia, pero una historia del instante fugitivo, el único que puede ser atrapado, una «microhistoria», que se relaciona tan poco con el pasado como la «macrohistoria» del evolucionismo y el difusionismo.¹⁸

Debido a este esfuerzo desesperado por superar exigencias contradictorias a fuerza de rigor, de trabajo y de ingenio, la altura monumental de la obra de Boas domina todos los desarrollos posteriores y continuará, sin duda, dominándolos por largo tiempo. En todo caso, los que se han producido en el transcurso de los últimos años sólo pueden comprenderse como tentativas por eludir el dilema que él había formulado, sin resolverse a reconocer a este dilema un carácter

16. *idem.*

17. R. Benedict, «Franz Boas as an Ethnologist», en «Franz Boas 1858-1942»; *Memoirs of the American Anthropological Association*, n. 61, 1943, pág. 27.

18. No nos referimos aquí a los trabajos arqueológicos de Boas, que corresponden a la arqueología, ni a sus investigaciones sobre la diseminación de ciertos temas mitológicos, que son investigaciones históricas hechas con ayuda de documentos etnográficos. De igual modo el doctor Rivet, al formular sus hipótesis acerca de la población primitiva de América, utiliza documentos arqueológicos, lingüísticos y etnográficos en una investigación que es, en sentido estricto, histórica; estas empresas deben ser examinadas desde el punto de vista histórico. Lo mismo puede decirse de, ciertos trabajos de Rivers.

ineluctable. Kroeber se ha esforzado por suavizar un poco los despiadados criterios de validez que Boas había impuesto a las reconstrucciones históricas, y observa, para justificar su método, que a fin de cuentas el historiador, no obstante hallarse mejor colocado que el etnólogo gracias al volumen de documentos de que dispone, está lejos de mostrarse tan exigente.¹⁹ Malinowski y su escuela, junto con la casi totalidad de la escuela norteamericana contemporánea, se han orientado en una dirección inversa: puesto que la obra de Boas demuestra por sí misma hasta qué punto resulta decepcionante el intento de saber «cómo las cosas han llegado a ser lo que son», se renunciará a «comprender la historia» para transformar el estudio de las culturas en un análisis sincrónico de las relaciones entre sus elementos constitutivos en el presente. Toda la cuestión está en saber —como Boas lo ha señalado con profundidad— si el más penetrante análisis de una cultura singular que abarque la descripción de las instituciones y de sus relaciones funcionales y el estudio de los procesos dinámicos por los cuales cada individuo obra sobre su cultura y la cultura sobre el individuo, puede adquirir todo su sentido sin el conocimiento del desarrollo histórico que ha desembocado en las formas actuales.²⁰ Este punto esencial se destacará mejor en el análisis de un problema preciso.

II

Recibe el nombre de organización dualista un tipo de estructura social frecuente en América, Asia y Oceanía, caracterizada por la división del grupo social —tribu, clan o aldea— en dos mitades, cuyos miembros mantienen relaciones recíprocas que pueden extenderse desde la más íntima colaboración hasta una hostilidad latente, y que generalmente asocian ambos tipos de comportamiento. A veces, las mitades parecen tener como finalidad la regulación de los matrimonios: se dice entonces que son exogámicas. A veces su papel se limita a actividades religiosas, políticas, económicas, ceremoniales o simplemente deportivas, e inclusive sólo a tal o cual actividad en particular. En unos casos, la pertenencia a la mitad se transmite por línea materna; en otros, por línea paterna. La organización en mitades puede o no coincidir con la organización clánica. Puede ser simple o compleja; en esta última circunstancia intervienen varios pares de mitades que se entrecruzan, dotados de funciones diferentes. En suma, se conocen casi tantas formas de organización dualista como pueblos que la poseen, ¿Dónde comienza y dónde termina, así, esta organización? Eliminemos en seguida las interpretaciones evolucionista y difu-

19. A. L. Kroeber, «History and Science in Anthropology», *American Anthropologist*, n.s., vol. 37. págs. 539-569, 1935.

20. F. Boas «History and Science...», *loc. cit.*

sionista. La primera, que tiende a hacer de la organización dualista un estadio necesario del desarrollo de la sociedad, deberá ante todo determinar una forma simple, respecto de la cual las formas observadas serán realizaciones particulares, supervivencias o vestigios; luego, postular la presencia antigua de esta forma en pueblos donde nada atestigüa que jamás haya existido una división en mitades. El difusionismo, por su parte, elegirá uno de los tipos observados, habitualmente el más rico y complejo, como representante de la forma primitiva de la institución, y asignará su origen a la región del mundo que mejor la ilustra; todas las otras formas serán el resultado de migraciones o préstamos a partir del centro común. En ambos casos se toma arbitrariamente un tipo entre todos aquellos que la experiencia proporciona y se lo convierte en modelo, para luego tratar de reducir a él todos los otros tipos por un método especulativo.

¿Se intentará, entonces, llevando al extremo un nominalismo boasiano, estudiar cada uno de los casos observados como otros tantos individuos? Es necesario comprobar, por una parte, que las *funciones* asignadas a la organización dualista no coinciden, y por otra parte, que la *historia* de cada grupo social muestra que la división en mitades procede de los más diversos orígenes.²¹ La organización dualista puede resultar según los casos: de la invasión de una población por un grupo de inmigrantes; de la fusión, por razones que son a su vez variables (económicas, demográficas, ceremoniales), de dos grupos territorialmente vecinos; de la cristalización, bajo forma de institución, de las reglas empíricas destinadas a asegurar los intercambios matrimoniales en el seno de un grupo dado; de la repartición en el interior del grupo y con respecto a dos partes del año, dos tipos de actividad o dos fracciones de la población, de comportamientos antitéticos pero juzgados igualmente indispensables para el mantenimiento del equilibrio social, etcétera. De esta manera, se tenderá a destruir la noción de organización dualista considerándola una falsa categoría y, extendiendo este razonamiento a todos los otros aspectos de la vida social, se tenderá a negar las *instituciones* en exclusivo beneficio de las *sociedades*. La etnología y la etnografía (la primera, por lo demás, reducida a la segunda) sólo serían una historia que, debido a la ausencia de documentos escritos o figurados, tendría demasiada vergüenza de sí misma para atreverse a emplear su verdadero nombre.

* * *

Malinowski y sus sucesores han protestado con razón contra este renunciamiento. Pero cabe preguntarse si al prohibir toda historia con el pretexto de que la historia de los etnólogos no es lo bastante

21. R. H. Lowie, «American Culture History», *American Anthropologist*, n.s., vol. 42. 1940.

buen para preocuparse por ella, no han echado la soga tras el caldero. Porque una de dos: o bien los funcionalistas proclaman que toda investigación etnológica debe resultar del estudio minucioso de las sociedades concretas, de sus instituciones y de las relaciones que éstas mantienen entre sí y con las costumbres, creencias y técnicas; de las relaciones entre el individuo y el grupo, y de los individuos entre sí dentro del grupo; y en este caso hacen simplemente lo que Boas había recomendado, en estos mismos términos, desde 1895, y también, en la misma época, la escuela francesa con Durkheim y Mauss: hacer buena etnografía (Malinowski la ha hecho admirable al comienzo de su carrera, sobre todo con sus *Argonauts of Western Pacific*). Pero entonces no se ve en qué ha sido superada la posición teórica de Boas.

O bien los funcionalistas pretenden hallar en su ascetismo la salvación y, haciendo lo que todo buen etnógrafo debe hacer y hace —con la sola condición suplementaria de cerrar resueltamente los ojos a toda información histórica relativa a la sociedad considerada y a todo dato comparativo tomado de sociedades vecinas o alejadas—, intentan alcanzar de un solo golpe, replegados en su interioridad, por un milagro inusitado, esas verdades generales cuya posibilidad Boas nunca había negado (pero que él colocaba en la etapa final de una empresa tan vasta que todas las sociedades primitivas habrán desaparecido sin duda mucho antes de que dicha tarea haya podido progresar sensiblemente). Ahora bien, ésa es realmente la actitud de Malinowski; una prudencia tardía²² no puede hacer olvidar tantas proclamas ambiciosas, y ésa es también la actitud de muchos etnólogos de la nueva generación a los que vemos negarse, antes de trabajar sobre el terreno, a todo estudio de las fuentes y a todo examen de la bibliografía de la región, con el pretexto de no malograr la maravillosa intuición que les permitirá alcanzar, en un diálogo intemporal con su pequeña tribu y por encima del contexto de reglas y costumbres altamente diferenciadas —cada una de las cuales posee, sin embargo, variantes inestimables en pueblos vecinos o alejados (pero ¿no es acaso Malinowski quien ha calificado de «herodotismo» la curiosidad por «las excentricidades primitivas del hombre»?—,²³ verdades eternas sobre la naturaleza y la función de las instituciones sociales.

Cuando el investigador se limita al estudio de una sola región, es posible realizar un trabajo excelente; la experiencia prueba que las

22. B. Malinowski, «The Present State of Studies in Culture Contact», *África*, vol. 12, 1939, pág. 43.

23. B. Malinowski, «Culture as a Determinant of Behavior», en *Factors Determining Human Behavior*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, 1937, pág. 155. En la página siguiente habla también de «esas costumbres extravagantes y sórdidas» en las cuales se descubre a pesar de todo «un núcleo de principios prácticos y racionales». Es un retorno al siglo XVIII, pero a lo que éste tiene de malo. [Para este y los restantes problemas de teoría antropológica en Malinowski puede consultarse en castellano: Malinowski, Bronislaw. *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona, Edhasa, 1970 (N. del rev.)]

mejores monografías se deben generalmente a investigadores que han vivido y trabajado en una sola región. Pero entonces él se niega a toda conclusión sobre las otras. Cuando, por añadidura, se limita al instante presente de la vida de una sociedad, resultará en primer lugar víctima de una ilusión, porque todo es historia: lo que se ha dicho ayer es historia, lo que se ha dicho hace un minuto es historia. Pero, sobre todo, el investigador se condena a no conocer este presente, porque sólo el desarrollo histórico permite sopesar los elementos actuales y estimar sus relaciones respectivas. Y poquísima historia (porque tal es, desgraciadamente, el destino del etnólogo) vale más que nada de historia. ¿Cómo apreciar correctamente el papel —sorprendente, para los extranjeros— del aperitivo en la vida social francesa si se ignora el valor tradicional de prestigio atribuido desde la Edad Media a los vinos cocidos y sazonados? ¿Cómo analizar la costumbre moderna sin reconocer en ella vestigios de formas anteriores? Razonar de otra manera equivale a hacer imposible todo medio de formular una distinción que es, sin embargo, esencial: la distinción entre función primaria, que responde a una necesidad actual del organismo social, y función secundaria, que se mantiene sólo en razón de la resistencia del grupo renunciar a un hábito. Porque decir que una sociedad funciona es una trivialidad; pero decir que en una sociedad todo funciona es un absurdo.

Este peligro de trivialidad que amenaza la interpretación funcionalista había sido oportunamente señalado, sin embargo, por Boas: "Subsiste siempre el peligro de que las vastas generalizaciones que se extraen del estudio de la integración cultural se reduzcan a lugares comunes."²⁴ Debido a su universalidad, estos caracteres interesan al biólogo y al psicólogo; el papel del etnógrafo consiste en describir y analizar las diferencias que aparecen, tal como se manifiestan en las distintas sociedades; el del etnólogo, en dar cuenta de ellas. ¿Pero qué hemos aprendido de la «institución de la horticultura» (sic) cuando se nos dice que «está universalmente presente allí donde el medio es favorable a la explotación del suelo y el nivel social lo bastante elevado para permitir su existencia»?²⁵ ¿Y de la piragua de balancín, de sus múltiples formas y de las singularidades de su distribución, cuando se la define como aquella cuyas «disposiciones proporcionan el mayor grado de estabilidad, navegabilidad y comodidad de manejo compatibles con las limitaciones materiales y técnicas de las culturas oceánicas»?²⁶ ¿Y del estado de la sociedad en general, y de la infinita diversidad de usos y costumbres, cuando se nos pone frente a esta proposición: «Las necesidades orgánicas del hombre (el autor enu-

24. F. Boas, . «Some Problems of Methodology in the Social Sciences», en *The New Social Science*, Chicago, 1930, págs. 84-98.

25. B. Malinowski, «Culture», en *The Encyclopaedia of the Social Sciences*, Nueva York, 1935, vol. IV, pág. 625.

26. *idem*, pág. 627.

mera: alimentación, protección, reproducción) proporcionan los imperatiyps fundamentales que conducen al desarrollo de la vida social»?²⁷ Estas necesidades son, empero, comunes al hombre y al animal. Parece posible creer que una de las tareas esenciales del etnógrafo consiste en describir y analizar las reglas complicadas de matrimonio en las diversas sociedades humanas, y las costumbres asociadas a ellas. Malinowski lo pone en duda: «Para hablar francamente, diré que los contenidos simbólico, representativo o ceremonial del matrimonio revisten una importancia secundaria para el etnólogo... La verdadera esencia del acto de matrimonio es que, gracias a una ceremonia muy simple o muy complicada, se otorga expresión pública, reconocida colectivamente, al hecho de que dos individuos entran en el estado de matrimonio.»²⁸ ¿Para qué trasladarse entonces a tribus lejanas? Las 600 páginas de la *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, ¿valdrían gran cosa si esto fuera todo lo que nos enseñan? ¿Será necesario, igualmente, tratar con ligereza el hecho de que ciertas tribus practiquen la libertad prenupcial y otras la castidad, con el pretexto de que estas costumbres se reducen a una sola función, que consiste en asegurar la permanencia del matrimonio?²⁹ Lo que interesa al etnólogo no es la universalidad de la función, que está lejos de ser indudable y que no podría ser afirmada sin un estudio atento de todas las costumbres del mismo orden y de su desarrollo histórico, sino precisamente el hecho de que las costumbres sean tan variables. Es verdad que una disciplina cuyo principal objetivo —si no el único— consiste en analizar e interpretar las diferencias se ahorra todas las dificultades si sólo toma en cuenta las semejanzas, pero automáticamente pierde todo medio de distinguir lo general, que pretende alcanzar, de lo trivial con lo cual se conforma.

* * *

Se dirá tal vez que estas desventuradas incursiones en el dominio de la sociología comparada son excepciones en la obra de Malinowski. Sin embargo, la idea de que la observación empírica de una sociedad cualquiera permite alcanzar motivaciones universales aparece en ella constantemente, como un elemento de corrupción que corroee y desva-

27. *Idem*. Por otra parte parece que, para Malinowski, no se impone distinción alguna cuando se pasa de lo general a lo especial: «La cultura, tal como la encontramos entre los masai, es un instrumento destinado a la satisfacción de las necesidades elementales del organismo.» En cuanto a los esquimales: «Tienen, frente a las cuestiones sexuales, la misma actitud que los masai. Poseen también un tipo más o menos parecido de organización social», *Culture as a Determinant of Behavior*, loc. cit, págs. 136 y 140.

28. B. Malinowski, Prefacio a H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, Londres, 1934, págs. 48-49.

29. B. Malinowski, «Culture», loc. cit., pág. 630.

loriza el alcance de observaciones cuya vivacidad y riqueza, por otra parte, son bien conocidas.

Las ideas de los indígenas de las islas Trobriand acerca del valor y el lugar respectivo de cada sexo dentro del cuerpo social son de una gran complejidad: sienten orgullo si cuentan con más mujeres que hombres en el clan, y amargura si tienen menos; al mismo tiempo, consideran como algo indiscutible la superioridad masculina: los hombres poseen una virtud aristocrática de la que carecen sus compañeras. ¿Qué necesidad hay de oscurecer observaciones tan finas con la burda afirmación que las introduce contradiciéndolas? «Para que la familia se mantenga, más aún, para que exista, la mujer y el hombre son igualmente indispensables; en consecuencia, los indígenas consideran que ambos sexos poseen el mismo valor e importancia.»³⁰ La primera parte es una perogrullada, la segunda no está de acuerdo con los hechos registrados. Pocos estudios han retenido tanto la atención de Malinowski como el de la magia; a través de toda su obra se encuentra la tesis constante de que en el mundo entero,³¹ como en las islas Trobriand, la magia interviene en «toda actividad o empresa importante cuyos resultados no están firmemente bajo el poder del hombre»,³² Dejemos a un lado la tesis general y consideremos su aplicación al caso especial.

Los hombres trobriandeses, según se nos dice, emplean la magia en las siguientes ocasiones: horticultura, pesca, caza, construcción de canoas, navegación, escultura, brujería, meteorología; las mujeres en el aborto, el cuidado de los dientes, la fabricación de faldas de paja.³³ Estos trabajos no sólo representan apenas una pequeña fracción de aquellos «cuyos resultados no están firmemente bajo el poder del hombre», sino que además, desde este punto de vista, no son comparables entre sí. ¿Por qué las faldas de paja y no la preparación de las calabazas o la alfarería, cuya técnica, como se sabe, está muy sujeta al azar? ¿Se puede decretar sin más que un mejor conocimiento de la historia del pensamiento religioso en Melanesia, o bien hechos tomados de otras tribus, los cuales revelan el papel atribuido con frecuencia a la fibra vegetal como símbolo de un cambio de estado,³⁴ son inútiles para aclarar esta elección? Citaremos todavía dos textos que ilustran las contradicciones de este método intuitivo: en el libro sobre la vida sexual de los melanesios se nos informa que allí, como en

30. B. Malinowski. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Londres-Nueva York, 1929, vol. I, pág. 29. [Trad. cast.: *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de Melanesia*, Madrid, Javier Morata Ed, 1971.]

31. S. Malinowski, «Culture», *loc. cit.*, págs. 634 y s.

32. B. Malinowski. *The Sexual Life...*, *loc. cit.*, pág. 40.

33. *Idem*, págs. 43-45.

34. F. Boas. *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Washington, 1895. M. Griaule, *Masques Dogons*, París, 1938; «Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons», *Psyché*, 1947, vol. 2.

otras partes, uno de los principales móviles del matrimonio es «la inclinación natural de todo hombre que ha pasado la primera juventud a tener una casa y un hogar propios... y... un deseo natural (*natural longing*) de tener hijos».³⁵ Sin embargo, en *Sex and Repression* — que proporciona un comentario teórico sobre el trabajo de campo — se puede leer lo que sigue: «Subsiste aún en el hombre la necesidad de ser un protector afectuoso e interesado de la mujer embarazada. Pero del hecho de que en la mayor parte de las sociedades... el hombre rehúsa aceptar toda responsabilidad por su prole a menos que la sociedad se lo imponga, se desprende muy claramente que los mecanismos innatos han desaparecido.»³⁶ ¡Se trata, en verdad, de una curiosa inclinación natural!

Los continuadores de Malinowski no se han liberado, por desgracia, de esta curiosa mezcla de dogmatismo y empirismo que contamina todo su sistema. Cuando Margaret Mead, por ejemplo, caracteriza tres sociedades vecinas de Nueva Guinea según las formas relativas y complementarias que presentarían en cada una de ellas las relaciones entre los sexos (hombre bondadoso, mujer bondadosa; hombre agresivo, mujer agresiva; mujer agresiva, hombre bondadoso), la elegancia de esta construcción nos resulta admirable.³⁷ Pero la sospecha de simplificación y de apriorismo se precisa en presencia de otras observaciones que subrayan la existencia de una piratería específicamente femenina entre los arapesh.³⁸ Y cuando la misma autora clasifica las tribus norteamericanas en competitivas, cooperativas e individualistas,³⁹ permanece tan alejada de una auténtica taxonomía como lo estaría el zoólogo que definiera las especies agrupando los animales según sean solitarios, gregarios o sociales.

En realidad, cabe preguntarse si todas estas construcciones apresuradas, que nunca consiguen más que hacer de las poblaciones estudiadas «reflejos de nuestra propia sociedad»⁴⁰ de nuestras categorías y de nuestros problemas, no derivan, como había percibido agudamente Boas, de una sobrestimación del método histórico antes que de la actitud contraria. Porque, a fin de cuentas, los que formularon el método funcionalista eran historiadores. Al enumerar el conjunto de rasgos característicos de un cierto estado de la sociedad romana,

35. B. Malinowski, *loc. cit.*, vol. I, pág. 81.

36. B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Londres-Nueva York, 1927, pág. 204. [Trad. cast.: *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.]

37. M. Mead, *Sex and Temperament in The Primitive Societies*, Nueva York, 1935, pág. 279. [Trad. cast.: *Sexo y temperamento en la sociedad primitiva*, Barcelona, Laia, 1973.]

38. R. F. Fortune, «Arapesh Warfare», *American Anthropologist*, n.s., vol. 41, 1939.

39. M. Mead (comp.), *Competition and Cooperation among Primitive Peoples*, Londres-Nueva York, 1937, pág. 461.

40. F. Boas, «History and Science...», *loc. cit.*

Hauser agregaba, en 1903: «Todo esto forma en su conjunto un *complexus* imposible de desgarrar; estos hechos se explican todos los unos por los otros en mucho mayor medida que la evolución de la familia romana se explica por la evolución de la familia judía, china o azteca.»⁴¹ Esto podría haber sido firmado por Malinowski, con la sola diferencia de que Hauser añade a las instituciones los acontecimientos. Y su afirmación exige sin duda una doble reserva: porque lo que es cierto de la *evolución* no lo es igualmente de la *estructura* y, para el etnólogo, los estudios comparados pueden compensar, en cierta medida, la ausencia de documentos escritos. Con todo, la paradoja subsiste: la crítica de las interpretaciones evolucionista y difusionista nos ha mostrado que cuando el etnólogo cree hacer historia, hace lo contrario de la historia; y cuando se imagina no hacerla, se conduce como un buen historiador, limitado por la insuficiencia misma de los documentos.

III

En efecto, ¿cuáles son las diferencias entre el método de la etnografía (tomando este término en el sentido estricto definido al comienzo) y el de la historia? Ambas estudian *otras* sociedades que no son esta en que vivimos. Que tal alteridad resulte de una distancia en el tiempo (tan pequeña como se quiera) o de una distancia en el espacio o también de una heterogeneidad cultural, ello constituye un rasgo secundario en comparación con la semejanza de las posiciones. ¿Qué objetivo tienen ambas disciplinas? ¿Consiste en la reconstrucción exacta de lo que ha ocurrido u ocurre en la sociedad estudiada? Afirmarlo sería olvidar que, en ambos casos, nos hallamos frente a sistemas de representaciones que difieren para cada miembro del grupo y que, tomados todos en conjunto, difieren de las representaciones del investigador. El mejor estudio etnográfico no transformará jamás al lector en un indígena. La Revolución de 1789 vivida por un aristócrata no es el mismo fenómeno que la Revolución de 1789 vivida por un *sans-culotte*, y ni una ni otra podrían jamás corresponder a la Revolución de 1789 pensada por un Michelet o por un Taine. Todo lo que el historiador y el etnógrafo consiguen hacer — y todo lo que se les puede exigir — es ampliar una experiencia particular hasta alcanzar las dimensiones de una experiencia más general, que por esta misma razón resulta accesible *como experiencia* a hombres de otro país o de otro tiempo. Y ambos lo logran bajo las mismas condiciones: ejercicio, rigor, simpatía, objetividad.

¿Cómo proceden? Aquí es donde comienza la dificultad. Porque a

41. H. Hauser, loc. cit., pág. 414. Se pueden encontrar declaraciones análogas en las obras metodológicas de H. Berr, L. Febvre y H. Pirenne,

menudo se ha opuesto la historia a la etnografía —inclusive en la Sorbona— con el pretexto de que la primera descansa en el estudio y la crítica de documentos debidos a numerosos observadores, documentos que es posible confrontar y combinar, mientras que la segunda se reduciría, por definición, a la observación hecha por un solo individuo.

A esta crítica se puede contestar que el mejor medio de conseguir que la etnografía supere este obstáculo consiste en multiplicar los etnógrafos. Ciertamente, no se logrará este resultado desanimando las vocaciones con objeciones infundadas. Por otra parte, el desarrollo mismo de la etnografía ha quitado toda vigencia al argumento: hoy en día son pocos los pueblos que no hayan sido estudiados por numerosos investigadores, y cuya observación, efectuada desde diferentes puntos de vista, no se extienda a lo largo de varias decenas de años, a veces inclusive de varios siglos. Por lo demás, ¿qué otra cosa hace el historiador sino rodearse del testimonio de etnógrafos aficionados, tan alejados, a menudo, de la cultura que describen como el investigador moderno lo está de los polinesios o los pigmeos? Si Heródoto, Diodoro, Plutarco, Saxo Grammaticus y Néstor hubieran sido etnógrafos profesionales, informados de los problemas, habituados a las dificultades de la investigación, ejercitados en la observación objetiva, ¿habría por esto avanzado menos el historiador en su conocimiento de la Europa antigua? Lejos de desconfiar de los etnógrafos, el historiador preocupado por el porvenir de su ciencia debería, por el contrario, hacer votos por ellos.

Pero el paralelismo metodológico que se pretende trazar entre etnografía e historia para oponer la una a la otra es ilusorio. El etnógrafo es un individuo que recoge los hechos y los presenta (si es un buen etnógrafo) de acuerdo con las mismas exigencias que rigen para el historiador. El papel del historiador consiste en utilizar estos trabajos cuando las observaciones, escalonadas a lo largo de un período suficiente de tiempo, se lo permiten; éste es también el papel del etnólogo, cuando observaciones de un mismo tipo, relativas a un número suficiente de regiones distintas, lo hacen posible. En todos los casos, el etnógrafo establece documentos que pueden ser útiles al historiador. Y si los documentos existen ya, y el etnógrafo decide integrar su trabajo con la sustancia de los mismos, ¿no debe acaso el historiador envidiarle el privilegio —a condición, naturalmente, de que el etnógrafo tenga un buen método histórico— de hacer la historia de una sociedad de la cual posee una experiencia vivida?

El debate se reduce, pues, al problema de las relaciones entre la historia y la etnología en sentido estricto. Nos proponemos mostrar que la diferencia fundamental entre ambas no es de objeto ni de propósito, ni de método. Teniendo el mismo objeto, que es la vida social, el mismo propósito, que es una mejor comprensión del hombre, y un método que sólo varía en cuanto a la dosificación de los

procedimientos de investigación, se distinguen sobre todo por la elección de perspectivas complementarias: la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes.

Que la etnología deriva su originalidad de la naturaleza inconsciente de los fenómenos colectivos se desprendía ya, bien que de manera todavía confusa y equívoca, de una fórmula de Tylor. Tras haberla definido como el estudio «de la cultura o civilización», Tylor describía la etnología como un conjunto complejo en el que se ubican «los conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y todas las demás aptitudes o hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad».⁴² Ahora bien, es sabido que en la mayoría de los pueblos primitivos es muy difícil obtener una justificación moral o una explicación racional de una costumbre o de una institución: el indígena interrogado se conforma con responder que las cosas han sido siempre así, que tal fue la orden de los dioses o la enseñanza de los antepasados. Cuando se encuentran interpretaciones, éstas tienen siempre el carácter de racionalizaciones o elaboraciones secundarias: no cabe duda de que las razones inconscientes por las cuales se practica una costumbre o se comparte una creencia están muy alejadas de aquellas que se invocan para justificarla. Aun en nuestra sociedad, cada uno observa escrupulosamente las maneras en la mesa, los usos sociales, las reglas indumentarias y muchas de nuestras actitudes morales, sin someter su origen y su función reales a un examen reflexivo. Actuamos y pensamos por hábito, y la resistencia inusitada que se opone a las derogaciones, por mínimas que ellas sean, no proviene tanto de una voluntad deliberada de mantener ciertas costumbres cuyas razones se comprenden, cuanto de la inercia. Sin duda, el desarrollo del pensamiento moderno ha favorecido la crítica de las costumbres. Pero este fenómeno no constituye una categoría extraña al estudio etnológico: es más bien su resultado, si es verdad que su principal origen se encuentra en la formidable toma de conciencia etnográfica que suscitó en el pensamiento occidental el descubrimiento del Nuevo Mundo. Aún hoy, las elaboraciones secundarias, apenas formuladas, tienden a adquirir la misma expresión inconsciente. Con una singular rapidez, que muestra claramente que se trata de una propiedad intrínseca de ciertos modos de pensar y de obrar, el pensamiento colectivo asimila aquellas interpretaciones que parecieron las más audaces: prioridad del derecho maternal, animismo o, más recientemente, psicoanálisis, para resolver de manera automática problemas cuya naturaleza es, al pa-

42. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, loc. cit., vol. I. pág. 1.

recer, escapar perpetuamente tanto a la voluntad como a la reflexión. Corresponde a Boas el mérito de haber definido, con una lucidez admirable, la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales, en páginas donde los asimila desde este punto de vista al lenguaje, anticipando así el desarrollo ulterior del pensamiento lingüístico y un futuro etnológico cuyas promesas comenzamos apenas a entrever. Después de haber señalado que la estructura de la lengua permanece desconocida para quien la habla hasta el advenimiento de una gramática científica, y que, inclusive entonces, ella sigue modelando el discurso fuera de la conciencia del sujeto, a cuyo pensamiento impone cuadros conceptuales que son tomados como categorías objetivas, Boas agregaba: «La diferencia esencial entre los fenómenos lingüísticos y los demás fenómenos culturales es que los primeros no emergen nunca a la conciencia clara, mientras que los segundos, si bien tienen igual origen inconsciente, se elevan a menudo hasta el nivel del pensamiento consciente, dando lugar así a razonamientos secundarios y a reinterpretaciones.»⁴³ Pero esta diferencia de grado no disimula su identidad profunda, ni disminuye el valor ejemplar que el método lingüístico posee para las investigaciones etnológicas. Por el contrario: «La gran ventaja de la lingüística a este respecto es que, en conjunto, las categorías del lenguaje permanecen inconscientes; debido a ello es posible seguir el proceso de su formación sin que intervengan, de manera engañosa y molesta, las interpretaciones secundarias, frecuentes hasta tal punto en etnología que pueden llegar a oscurecer irremediablemente la historia del desarrollo de las ideas.»⁴⁴

Sólo los resultados de la fonología moderna permiten apreciar el enorme alcance de estas tesis, formuladas ocho años antes de la publicación del *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, que debía preparar su advenimiento. La etnología, sin embargo, no las ha aplicado todavía. Porque Boas, que las empleó plenamente para fundar la lingüística norteamericana y pudo con ellas refutar concepciones teóricas hasta ese momento fuera de duda,⁴⁵ dio pruebas, en lo que concierne a la etnología, de una timidez que ha frenado siempre a sus sucesores.

En efecto, el análisis etnográfico de Boas, incomparablemente más honesto, sólido y metódico que el de Malinowski, se mantiene aún, al igual que el de este último, en el nivel del pensamiento consciente de los individuos. Sin duda alguna, Boas evita retener las raciona-

43. F. Boas (comp.), *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, boletín n. 40, 1911 (1908), parte I, pág. 67.

44. *Idem.*, págs. 70-71.

45. En una época en que la lingüística indoeuropea cree todavía firmemente en la teoría de la «lengua madre», Boas demuestra que ciertos rasgos, comunes a varias lenguas americanas, pueden resultar tanto de un origen común como de la formación secundaria de áreas de afinidades. Es necesario esperar a Trubetzkoy para ver la misma hipótesis aplicada a los hechos indoeuropeos.

lizaciones secundarias y las reinterpretaciones, las cuales conservan un imperio tal sobre Malinowski que éste logra eliminar las de los indígenas sólo para reemplazarlas por las suyas propias. Boas sigue empleando, sin embargo, las categorías del pensamiento individual; en su escrupulosidad científica, solamente alcanza a descarnarlo y a despojarlo de sus resonancias humanas. Restringe la extensión de las categorías que compara y no las traslada a un nuevo plano; cuando el trabajo de fragmentación le parece imposible, se niega a comparar. Y no obstante, lo que legitima la comparación lingüística es algo más, y algo diferente, que una segmentación: es un análisis real. De las palabras, el lingüista extrae la realidad fonética del fonema; de éste, la realidad lógica de los elementos diferenciales.⁴⁶ Y cuando ha reconocido la presencia de los mismos fonemas o el empleo de los mismos pares de oposiciones en varias lenguas distintas, no compara entre sí seres individualmente distintos; es el mismo elemento, el mismo fonema, el que garantiza, en este nuevo plano, la identidad profunda de objetos empíricamente diferentes. No se trata de dos fenómenos semejantes, sino de uno solo. El pasaje de lo consciente a lo inconsciente está acompañado de un progreso de lo especial hacia lo general.

En consecuencia, tanto en lingüística como en etnología, la generalización no se funda en la comparación sino a la inversa. Si, como creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados⁴⁷ —como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como esta se expresa en el lenguaje—, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis.

* * *

¿Cómo llegar a esta estructura inconsciente? Aquí convergen el método etnológico y el método histórico. Resulta inútil invocar en este caso el problema de las estructuras diacrónicas, para las cuales los conocimientos históricos son evidentemente indispensables. Ciertos desarrollos de la vida social traen consigo sin duda una estructura diacrónica; pero el ejemplo de la fonología enseña a los etnólogos

46. R. Jakobson, «Observations sur le classement phonologique des consonnes», *Proceedings of the Third International Congress of Phonetic Sciences*, Gante, 1938.

47. Véase nuestro artículo «L'efficacité symbolique». *Revue de l'histoire des religions*, n. 385. I, 1949 (capítulo 10 de este volumen).

gos que este estudio es más complejo —y plantea otros problemas— que el de las estructuras sincrónicas⁴⁸ que ellos apenas comienzan a emprender. Sin embargo, inclusive el análisis de las estructuras sincrónicas implica un constante recurrir a la historia. Únicamente ésta permite extraer, al poner de manifiesto instituciones que se transforman, la estructura subyacente a formulaciones múltiples, y permanentemente a través de una sucesión de acontecimientos. Retomemos el problema de la organización dualista, que recordamos más arriba; si uno se resiste a ver en ella un estadio universal del desarrollo de la sociedad o un sistema inventado en un solo lugar y en un solo momento y si, al mismo tiempo, siente con demasiada claridad lo que todas las instituciones dualistas poseen en común como para resignarse a considerarlas productos heteróclitos de historias únicas e incomparables, queda la posibilidad de analizar cada sociedad dualista para encontrar, detrás del caos de reglas y costumbres, un esquema único, presente y activo en contextos locales y temporales diferentes. Este esquema no podrá corresponder ni a un modelo particular de la institución, ni a un agrupamiento arbitrario de caracteres comunes a varias de sus formas. Se reduce a ciertas relaciones de correlación y de oposición, inconscientes sin duda aun para los pueblos de organización dualista, pero que, por su carácter inconsciente, deben estar por igual presentes en aquellos pueblos que jamás han conocido esta institución.

Así, por ejemplo, los mekeo, los motu y los koita de Nueva Guinea, cuya evolución social ha podido ser reconstruida por Seligman a lo largo de un período de tiempo bastante considerable, poseen una organización de gran complejidad que múltiples factores históricos ponen en cuestión constantemente. Guerras, migraciones, cismas religiosos, presión demográfica y disputas de prestigio, hacen desaparecer clanes y aldeas o suscitan la aparición de nuevos grupos. Y sin embargo, estos participantes cuya identidad, número y repartición no cesan de modificarse se encuentran siempre unidos por relaciones de contenido igualmente variable, pero cuyo carácter formal se mantiene a través de todas las vicisitudes; la relación de *ufuapie*, sea económica, jurídica, matrimonial, religiosa o ceremonial, agrupa por pares, en el nivel del clan, del subclán o de la aldea, las unidades sociales obligadas a prestaciones recíprocas. En ciertas aldeas del Assam descritas por Ch. van Fürer-Haimendorf, las disputas entre muchachos y muchachas de una misma aldea o los antagonismos entre aldeas vecinas comprometen frecuentemente los intercambios matrimoniales. Como consecuencia de estas discordias, tal o cual grupo se retira o bien, a veces, es exterminado; pero el ciclo se restablece en cada caso, ya sea por medio de una reorganización de la estructura del inter-

48. R. Jakobson, «Prinzipien der Historischen Phonologie», en *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, vol. IV.

cambio, ya por la admisión de nuevos participantes. Por último, los mono y los yokut de California, algunas de cuyas aldeas poseen organización dualista y otras la ignoran, permiten estudiar cómo un esquema social idéntico puede realizarse dentro o fuera de una forma institucional precisa y definida. En todos estos casos, hay algo que se conserva y que la observación histórica, permite extraer progresivamente mediante una especie de filtrado que deja pasar lo que podría llamarse el contenido lexicográfico de las instituciones y las costumbres, reteniendo solamente los elementos estructurales. En el caso de la organización dualista, estos elementos son, al parecer, tres: exigencia de la regla; noción de reciprocidad considerada como una forma que permite integrar inmediatamente la oposición entre el yo y el otro; carácter sintético del don. Estos factores se encuentran en todas las sociedades consideradas y al mismo tiempo dan cuenta de prácticas y costumbres menos diferenciadas que, de esta manera, aparecen, aun en pueblos sin organización dualista, como respondiendo a la misma función que ésta.⁴⁹

La etnología no puede, pues, permanecer indiferente a los procesos históricos ni a las más altas expresiones conscientes de los fenómenos sociales. Pero si les dedica la misma atención apasionada que el historiador, es para obtener, mediante una especie de marcha regresiva, la eliminación de todo lo que deben al acontecimiento y a la reflexión. Su objetivo consiste en alcanzar, más allá de la imagen consciente y siempre diferente que los hombres forman de su propio devenir, un inventario de posibilidades inconscientes, cuyo número no es ilimitado: el repertorio de estas posibilidades y las relaciones de compatibilidad o de incompatibilidad que cada una de ellas mantiene con todas las demás proporcionan una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles sin ser nunca arbitrarios. En este sentido, la célebre fórmula de Marx: «los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen» justifica, en su primer término, la historia, y en su segundo término, la etnología. Al mismo tiempo, muestra que ambos caminos son indisociables.

* * *

Si bien el etnólogo consagra principalmente su análisis a los elementos inconscientes de la vida social, sería absurdo suponer que el historiador los ignora. Sin duda, éste pretende antes que nada dar cuenta de los fenómenos sociales en función de los acontecimientos en los cuales se encarnan y de la manera como los individuos los han pensado y vivido. Pero en su avance progresivo para alcanzar y ex-

49. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, París, PUF, 1949, caps. VI y VII. (Trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, México, Paidós, 1983.)

plicar aquello que ha aparecido a los hombres como la consecuencia de sus propias representaciones y actos (o de las representaciones y los actos de algunos de ellos), el historiador sabe bien, e inclusive cada vez mejor, que debe echar mano de todo el aparato de elaboraciones inconscientes. Hemos dejado atrás la época de una historia política que se contentaba con enhebrar cronológicamente las dinastías y las guerras al hilo de las racionalizaciones secundarias y las reinterpretaciones. La historia económica es, en gran medida, la historia de operaciones inconscientes. Todo buen libro de historia —y citaremos un gran libro— está así impregnado también de etnología. En su *Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Lucien Febvre recurre constantemente a actitudes psicológicas y estructuras lógicas que el estudio de los documentos, de igual modo que el de los textos indígenas, sólo permite alcanzar indirectamente, porque ellas han escapado siempre a la conciencia de quienes hablaban y escribían: ausencia de nomenclatura y de unidades de medida, representación imprecisa del tiempo, caracteres comunes a varias técnicas, etcétera.⁵⁰ Todas estas indicaciones son tanto etnológicas cuanto históricas, porque van más allá de los testimonios, ninguno de los cuales se sitúa —y por razones obvias— en este plano.

Sería, pues, inexacto decir que por el camino del conocimiento del hombre, que lleva del estudio de los contenidos conscientes al de las formas inconscientes, el historiador y el etnólogo avanzan en direcciones opuestas; ambos siguen el mismo rumbo. Que el movimiento que realizan de consuno les aparezca, a cada uno, bajo modalidades diferentes —para el historiador, pasaje de lo explícito a lo implícito; para el etnólogo, de lo particular a lo universal— no altera la identidad del itinerario fundamental. Colocados en un camino por donde efectúan, en el mismo sentido, igual recorrido, sólo difiere su respectiva orientación: el etnólogo marcha hacia adelante, tratando de alcanzar, a través de un consciente que jamás ignora, un sector cada vez mayor del inconsciente hacia el cual se dirige, mientras que el historiador avanza, por decirlo así, mirando hacia atrás, los ojos fijos en las actividades concretas y particulares, de las cuales se aleja únicamente para considerarlas desde una perspectiva más rica y más completa. De todos modos, la solidaridad de las dos disciplinas —verdadero Jano bifronte— es lo que permite conservar a la vista la totalidad del recorrido.

Una observación final precisará nuestro pensamiento. Se distingue tradicionalmente la historia de la etnología por la ausencia o la presencia de documentos escritos en las sociedades que una y otra respectivamente estudian. Si bien la distinción no es falsa, no nos parece esencial, pues se deriva más bien de los caracteres profundos que hemos tratado de determinar, y no los explica. La ausencia

50. L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, 2^o ed., París, 1946.

de documentos escritos en la mayoría de las sociedades primitivas ha obligado sin duda al etnólogo a desarrollar métodos y técnicas adecuados al estudio de actividades que permanecen, como consecuencia de ello, imperfectamente conscientes en todos los niveles en que se expresan. Sin embargo —dejando a un lado el hecho de que esa limitación puede ser superada a menudo por la tradición oral, tan rica en ciertos pueblos de África y Oceanía— no debe pensarse que se trata de una barrera rígida. La etnología se interesa por poblaciones que conocen la escritura: el antiguo México, el mundo árabe, el Extremo Oriente; por otra parte, ha podido elaborarse la historia de pueblos que han ignorado siempre la escritura como, por ejemplo, los zulúes. Se trata entonces, también aquí, de una diferencia de orientación y no de objeto; de dos maneras de organizar datos que son menos heterogéneas de lo que aparentan. El interés del etnólogo recae sobre todo en lo que no está escrito, no tanto porque los pueblos que estudia sean incapaces de escribir, sino porque su objeto de interés difiere de todo aquello que habitualmente los hombres piensan en fijar sobre la piedra o el papel.

Hasta el presente, una distribución de tareas justificada por antiguas tradiciones y por las necesidades del momento ha contribuido a confundir los aspectos teórico y práctico de la distinción, y de esa manera a separar más de lo conveniente la etnología de la historia. Sólo cuando ambas aborden conjuntamente el estudio de las sociedades contemporáneas, se podrán apreciar plenamente los resultados de su colaboración y se llegará a la convicción de que, en ese caso como en los demás, nada puede la una sin la otra.

LENGUAJE Y PARENTESCO