El pensamiento salvaje

por

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

UNIVERSIDAD
BIBLIOTECA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO-ARGENTINA-BRASIL-COLOMBIA-CHILE-ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA-GUATEMALA -PERÚ-VENEZUELA

Primera edición en francés, 1962
Primera edición en español (FCE, México), 1964
Primera reimpresión (FCE, Colombia), 1997

R-1893

Título original:
La pensée sauvage
© 1962, Librairie Plon, Paris

D.R. © 1964, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
D.R. © 1988, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA S.A., DE C.V.
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D.F.
D.R. © 1997, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA LTDA.
Carrera 16 No. 80-18, Santafé de Bogotá, D.C., Colombia

ISBN 958-38-0054-6

Impreso en Colombia

No hay nada como los salvajes, los campesinos y la gente de provincia para estudiar a fondo sus asuntos en todos los sentidos; también, cuando llegan del Pensamiento al Hecho, encontráis las cosas completas.

H. de Balzac, *Le Cabinet des antiques*

PRÓLOGO

Este libro forma un todo, pero los problemas que en él se discuten guardan una estrecha relación con los que examinamos más rápidamente en una obra recientemente titulada *Le totémisme aujourd'hui* (P.U.F., París, 1962). Sin pretender exigirle al lector que la lea, conviene advertirle que existe un lazo entre las dos obras: la primera constituye una suerte de introducción histórica y crítica a la segunda. Por tanto, no hemos juzgado necesario volver a tratar aquí nociones, definiciones y hechos, a los que ya se había prestado atención suficiente.

Al abordar la obra presente, el lector debe saber, sin embargo, lo que esperamos de él: que nos dé fe de la conclusión negativa a la que habíamos llegado a propósito del totemismo; pues, después de haber explicado por qué creemos que los antiguos etnólogos se dejaron engañar por una ilusión, ahora es el reverso del totemismo lo que nos proponemos explorar.

De que el nombre de Maurice Merleau-Ponty figure en la primera página de un libro que reservará las últimas a la discusión de una obra de Sartre, nadie debería inferir que he querido oponer el uno al otro. Los que se han acercado a nosotros, a Merleau-Ponty y a mí, en el curso de los últimos años, conocen algunas de las razones por las cuales, no es necesario explicar por qué, este libro que desarrolla libremente algunos temas de mi enseñanza en el Colegio de Francia, le ha sido dedicado. Lo hubiese sido, de todas maneras, si hubiera vivido, como la continuación de un diálogo cuyo comienzo se remonta a 1930, cuando, en compañía de Simone de Beauvoir, nos encontramos en ocasión de un periodo de prácticas pedagógico en vísperas de las oposiciones al profesorado. Y, puesto

que la muerte nos lo quitó brutalmente, que este libro quede por lo menos dedicado a su memoria, en testimonio de fidelidad, de reconocimiento y de afecto.

Si me ha parecido indispensable expresar mi desacuerdo con Sartre acerca de puntos que tienen que ver con los fundamentos filosóficos de la antropología, me he decidido a hacerlo después de varias lecturas de una obra al examen de la cual mis auditores de la Escuela de Altos Estudios y yo mismo consagramos numerosas sesiones en el transcurso del año 1960-1961. Más allá de las divergencias inevitables, deseo que Sartre recuerde, sobre todo, que una discusión que es fruto de tantos cuidados, constituye de parte de todos un homenaje indirecto de admiración y de respeto.

Doy las más cumplidas gracias a mi colega Jacques Bertin, director de estudios de la Escuela Práctica de Altos Estudios, que tuvo la gentileza de ejecutar en su laboratorio algunos diagramas. A I. Chiva y J. Pouillon cuyas notas de curso me han hecho recordar improvisaciones rápidamente olvidadas; a Etna H. Lemay, que se encargó de la dactilografía. A Nicole Belmont, que me ayudó a reunir la documentación y a hacer la bibliografía y el índice; y a mi mujer, que me ayudó a releer el texto y a corregir las pruebas de imprenta.

I. LA CIENCIA DE LO CONCRETO

DURANTE largo tiempo, nos hemos complacido en citar esas lenguas en que faltan los términos para expresar conceptos tales como los de árbol o de animal, aunque se encuentren en ellas todas las palabras necesarias para un inventario detallado de las especies y de las variedades. Pero, al mencionar estos casos en apoyo de una supuesta ineptitud de los "primitivos" para el pensamiento abstracto, en primer lugar, omitíamos otros ejemplos, que comprueban que la riqueza en palabras abstractas no es patrimonio exclusivo de las lenguas civilizadas. Así, por ejemplo, la lengua chinook del noroeste de la América del Norte, usa palabras abstractas para designar muchas propiedades o cualidades de los seres y de las cosas: "este procedimiento —dice Boas—, es más frecuente que en cualquier otro lenguaje conocido por mí". La proposición: el hombre malvado ha matado al pobre niño, en chinook se expresa así: la maldad del hombre ha matado a la pobreza del niño; y, para decir que una mujer utiliza un cesto demasiado pequeño: mete raíces de potentila en la pequeñez de un cesto para conchas. (Boas 2, pp. 657-658). En toda lengua, el discurso y la sintaxis proporcionan los recursos indispensables para suplir las lagunas del vocabulario. Y el carácter tendencioso del argumento mencionado en el parágrafo anterior queda puesto de manifiesto cuando se observa que la situación inversa, es decir, aquella en que los términos muy generales predominan sobre las designaciones específicas, ha sido también aprovechada para afirmar la indigencia intelectual de los salvajes:

> De entre las plantas y los animales, el indio no nombra más que a las especies útiles o noci-

vas; las demás se clasifican, indistintamente, como pájaros, malayerba, etc. (Krause, p. 104.)

Un observador más reciente parece creer, de manera semejante, que el indígena nombra y concibe solamente en función de sus necesidades:

> Me acuerdo todavía de la hilaridad provocada entre mis amigos de las islas Marquesas... por el interés (que a su juicio, era pura tontería) testimoniado por el botánico de nuestra expedición de 1921, por los "hierbajos" sin nombre ("sin utilidad") que recogía y cuyo nombre quería conocer. (Handy y Pukui, p. 119, *n.* 21.)

Sin embargo, Handy compara esta indiferencia con la que, en nuestra civilización, el especialista manifiesta respecto de los fenómenos que no pertenecen inmediatamente a su esfera de interés intelectual. Y cuando su colaboradora indígena le subraya que en Hawaii, "cada forma botánica, zoológica o inorgánica que se sabía que había recibido un nombre (que había sido personalizada) era... una cosa *utilizada*", se toma el trabajo de añadir: "de una o de otra manera", y precisa que si "una variedad ilimitada de seres vivos del mar y del bosque, de fenómenos meteorológicos o marinos, no tenían nombre", la razón era la de que no se les juzgaba "útiles o... dignos de interés", términos que no son equivalentes, puesto que uno se sitúa en el plano de lo práctico y otro en el de lo teórico. Lo que sigue diciendo el texto lo confirma, al reforzar el segundo aspecto a expensas del primero: "la vida, era la experiencia, cargada de significación exacta y precisa" (*id.*, p. 119).

En verdad, la división conceptual varía según cada lengua y como lo señaló claramente, en el siglo XVIII, el redactor del artículo "nombre" en la Enciclopedia, el uso de términos más o menos abstractos no es función de capacidades intelectuales, sino de los intereses desigualmente señalados y detallados de cada sociedad particular en el seno de la sociedad nacional: "subid al observatorio; cada *estrella* no es una estrella pura y simplemente, es la estrella β del capricornio, es la γ del centauro, es la ζ de la osa mayor, etc., entrad en un picadero de caballos, cada *caballo* tiene su *nombre* propio, *el Brillante, el Duende, el Fogoso*, etcétera." Además, aun si la observación acerca de las llamadas lenguas primitivas, mencionada al comienzo de este capítulo, tuviese que entenderse al pie de la letra, no podríamos sacar en conclusión una carencia de ideas generales. Las palabras encino, haya, abedul, etc., no son menos palabras abstractas que el término árbol, y, de dos lenguas, una de las cuales poseería solamente este último término y la otra lo ignoraría, en tanto que poseyera varias decenas o centenas de palabras para designar las especies y las variedades, sería la segunda, y no la primera, la que, desde este punto de vista, sería más rica en conceptos.

Como en las lenguas de oficios, la proliferación conceptual corresponde a una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real, a un interés más despierto a las distinciones que se pueden hacer. Este gusto por el conocimiento objetivo constituye uno de los aspectos más olvidados del pensamiento de los que llamamos "primitivos". Si rara vez se dirige hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables. En los dos casos, el universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades.

Cada civilización propende a sobrestimar la orientación objetiva de su pensamiento, y es porque nunca

el redactor del artículo "nombre" en la Enciclopedia, el uso de términos más o menos abstractos no es función de capacidades intelectuales, sino de los intereses desigualmente señalados y detallados de cada sociedad particular en el seno de la sociedad nacional: "subid al observatorio; cada *estrella* no es una estrella pura y simplemente, es la estrella β del capricornio, es la γ del centauro, es la ζ de la osa mayor, etc., entrad en un picadero de caballos, cada *caballo* tiene su *nombre* propio, *el Brillante, el Duende, el Fogoso*, etcétera." Además, aun si la observación acerca de las llamadas lenguas primitivas, mencionada al comienzo de este capítulo, tuviese que entenderse al pie de la letra, no podríamos sacar en conclusión una carencia de ideas generales. Las palabras encino, haya, abedul, etc., no son menos palabras abstractas que el término árbol, y, de dos lenguas, una de las cuales poseería solamente este último término y la otra lo ignoraría, en tanto que poseyera varias decenas o centenas de palabras para designar las especies y las variedades, sería la segunda, y no la primera, la que, desde este punto de vista, sería más rica en conceptos.

Como en las lenguas de oficios, la proliferación conceptual corresponde a una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real, a un interés más despierto a las distinciones que se pueden hacer. Este gusto por el conocimiento objetivo constituye uno de los aspectos más olvidados del pensamiento de los que llamamos "primitivos". Si rara vez se dirige hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables. En los dos casos, el universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades.

Cada civilización propende a sobrestimar la orientación objetiva de su pensamiento, y es porque nunca

está ausente. Cuando cometemos el error de creer que el salvaje se rige exclusivamente por sus necesidades orgánicas o económicas, no nos damos cuenta de que nos dirige el mismo reproche y de que, a él, su propio deseo de conocer le parece estar mejor equilibrado que el nuestro:

> La utilización de los recursos naturales de que disponían los indígenas de Hawaii era, sobre poco más o menos, completa; mucho más que la practicada en la era comercial actual, que explota despiadadamente los escasos recursos que, por el momento, procuran una ventaja comercial, desdeñando y destruyendo, a menudo, todo lo demás. (Handy y Pukui, p. 213.)

Sin duda, la agricultura de mercado no se confunde con el saber de botánica. Pero al ignorar al segundo y pensar exclusivamente en la primera, la vieja aristocracia hawaiiana no hace sino cometer, por cuenta de una cultura indígena, invirtiéndolo en conveniencia propia, el error simétrico cometido por Malinowski, cuando pretendió que el interés por las plantas y los animales totémicos no se lo inspiraban a los primitivos más que las quejas de su estómago.

A la observación de Tessmann a propósito de los fang del Gabon, que señalaba (p. 71) "la precisión con la cual reconocen las más pequeñas diferencias entre las especies de un mismo género", corresponde, en lo tocante a Oceanía, la de los dos autores ya citados.

> Las facultades agudizadas de los indígenas les permitían notar exactamente los caracteres genéricos de todas las especies vivas, terrestres y marinas, así como los cambios más sutiles de fenómenos naturales como los vientos, la luz, y los

colores del tiempo, los rizos de las olas, las variaciones de la resaca, las corrientes acuáticas y aéreas. (Handy y Pukui, p. 119.)

Un uso tan sencillo como la masticación del betel supone, entre los hanunóo de las Filipinas, el conocimiento de cuatro variedades de nueces de areca y de ocho productos que las pueden sustituir, de cinco variedades de betel y de cinco productos sustitutos. (Conklin *3*):

> Todas las actividades de los hanunóo, o casi todas, exigen estar íntimamente familiarizados con la flora local y un conocimiento preciso de las clasificaciones botánicas. Contrariamente a la opinión de que las sociedades que viven en una economía de subsistencia no utilizan más que una pequeña fracción de la flora local, esta última se emplea en la proporción de un 93 %. (Conklin, *1*, p. 249.)

Y esto no es menos cierto por lo que toca a la fauna:

> Los hanunóo clasifican las formas locales de la fauna aviar en 75 categorías... distinguen cerca de doce clases de serpientes... sesenta clases de peces... más de una docena de crustáceos de mar y de agua dulce, y un número igual de clases de arañas y de miriápodos... Los miles de formas de insectos se agrupan en ciento ocho categorías que tienen nombre, trece de las cuales corresponden a las hormigas y las termitas... Identifican más de sesenta clases de moluscos marinos, y más de veinticinco de moluscos terrestres y de agua dulce... cuatro clases de sanguijuelas chupadoras de sangre...": en total, llevan un censo de 461 clases zoológicas (*id.*, pp. 67-70).

A propósito de una población de pigmeos de las Filipinas, un biólogo se expresa de la manera siguiente:

> Un rasgo característico de los negritos, que los distingue de sus vecinos cristianos de las llanuras, estriba en su conocimiento inagotable de los reinos vegetal y animal. Este saber no supone solamente la identificación específica de un número fenomenal de plantas, de aves, de mamíferos y de insectos, sino también el conocimiento de los hábitos y de las costumbres de cada especie...
>
> El negrito está completamente integrado a su medio, y, lo que es todavía más importante, estudia sin cesar todo lo que le rodea. A menudo, he visto a un negrito, que no estaba seguro de la identidad de una planta, gustar el fruto, oler las hojas, quebrar y examinar el tallo, echar una mirada al habitat. Y, solamente cuando haya tomado en cuenta todos estos datos, declarará conocer o ignorar la planta de que se trata.

Después de haber mostrado que los indígenas se interesan también por las plantas que no les son directamente útiles, por razón de las relaciones de significación que los ligan a los animales y a los insectos, el mismo autor sigue diciendo:

> El agudo sentido de observación de los pigmeos, su plena conciencia de las relaciones entre la vida vegetal y la vida animal... están ejemplificados de manera impresionante por sus discusiones acerca de las costumbres de los murciélagos. El *tididin* vive sobre la hojarasca reseca de las palmas, el *dikidik* debajo de las hojas del plátano silvestre, el *litlit* en los macizos de bambú, el *kolumboy* en las cavidades de los troncos de árbol, el *konanaba* en los bosques espesos, y así sucesivamente.

De esta manera los negritos pinatubo conocen y distinguen las costumbres de 15 especies de murciélagos. No es menos cierto que su clasificación de los murciélagos, como la de los insectos, las aves, los mamíferos, los peces y las plantas, se apoya principalmente en las semejanzas y las diferencias físicas.

Casi todos los hombres enumeran, con la mayor facilidad, los nombres específicos y descriptivos de, por lo menos, 450 plantas, 75 aves, casi todas las serpientes, peces, insectos y mamíferos, y aun 20 especies de hormigas...[1] y la ciencia botánica de los *mananambal*, brujos-curanderos de uno y otro sexos, que utilizan constantemente las plantas para su arte, es absolutamente estupefactiva." (R. B. Fox, pp. 187-188.)

De una población atrasada de las islas Ryukyu, se ha escrito:

> Aun un niño puede a menudo identificar la especie de un árbol a partir de un minúsculo fragmento de madera y, lo que es más, el sexo de ese árbol, conforme a las ideas que los indígenas tienen acerca de los vegetales; y hace esto, observando la apariencia de la madera y de la corteza, el olor, la dureza y otros caracteres de la misma clase. Docenas y docenas de peces y de conchas poseen nombres distintivos, y se les conoce también por sus características propias, sus costumbres y las diferencias sexuales en el seno de cada clase... (Smith, p. 150.)

Habitantes de una región desértica de la California del Sur, en la que hoy logran subsistir solamente unas cuantas familias de blancos, varios miles de indios coa-

1 También, 45 clases de hongos comestibles (*loc. cit.*, p. 231) y en plano tecnológico, 50 tipos de flechas diferentes (*id.*, pp. 265-268).

huilla no llegaban a agotar los recursos naturales; vivían en la abundancia. Pues, en este territorio aparentemente dejado de la mano de Dios, conocían no menos de 60 plantas alimenticias y otras 28, de propiedades narcóticas, estimulantes o medicinales (Barrows). Un solo informante seminola identifica 250 especies y variedades vegetales (Sturtevant). Se han contado 350 plantas conocidas por los indios hopi, y más de 500 por los navajos. El léxico botánico de los subanun, que viven en el sur de las Filipinas, sobrepasa de mil términos (Frake) y el de los hanunóo se acerca a los 2 000.[2] Trabajando con un solo informante del Gabón, Sillans ha publicado recientemente un repertorio etno-botánico de cerca de 8 000 términos, repartidos entre las lenguas o dialectos de 12 o 13 tribus adyacentes. (Walker y Sillans.) Los resultados, inéditos en su mayor parte, que han obtenido Marcel Griaule y sus colaboradores en el Sudán, prometen ser igualmente impresionantes.

La extremada familiarización con el medio biológico, la apasionada atención que le prestan, los conocimientos exactos a él vinculados, a menudo han impresionado a los investigadores, por cuanto denotan actitudes y preocupaciones que distinguen a los indígenas de sus visitantes blancos. Entre los indios tewa de Nuevo México:

> Se observan las diferencias menudas... tienen nombres para designar a todas las especies de coníferas de la región; ahora bien, en este caso, las diferencias son poco visibles y, entre los blancos, un individuo que no hubiese recibido entrenamiento sería incapaz de distinguirlas... En verdad, no habría ninguna dificultad en traducir un tratado de botánica a la lengua tewa. (Robbins, Harrington y Freire-Marreco, pp. 9, 12.)

2 Véase, *infra*, pp. 202, 224.

En un relato apenas novelado, E. Smith Bowen ha narrado amenamente su confusión cuando, desde su llegada a una tribu africana, quiso comenzar por aprender la lengua: a sus informantes les pareció lo más natural del mundo, en la etapa elemental de su enseñanza, reunir un gran número de especímenes botánicos que iban nombrando a medida que se los presentaban, pero que la investigadora era incapaz de identificar, no tanto por razón de su naturaleza exótica, como porque ella jamás se había interesado en las riquezas y la diversidad del mundo vegetal, en tanto que los indígenas daban por supuesta tal curiosidad.

> Estas personas son cultivadoras: para ellas las plantas son tan importantes, tan familiares como los seres humanos. Por mi parte, jamás he vivido en una granja y ni siquiera estoy segura de distinguir a las begonias de las dalias o de las petunias. Las plantas, como las ecuaciones, poseen el engañoso hábito de parecer semejantes y ser diferentes, o de parecer diferentes y ser semejantes. Por consiguiente, me hago un lío tanto en botánica como en matemáticas. Por primera vez en mi vida, me encuentro en una comunidad en que los niños de diez años no son superiores a mí en matemáticas, pero me encuentro también en un lugar en el que cada planta, silvestre o cultivada, tiene un nombre y un uso bien definido, en el que cada hombre, mujer y niño conoce centenares de especies. Ninguno de ellos creerá jamás que soy incapaz, aunque queriéndolo, de saber tanto como ellos. (Smith Bowen, p. 22.)

Totalmente diferente es la reacción de un especialista, autor de una monografía en la que describe cerca de 300 especies o variedades de plantas medicinales o tóxicas, utilizadas por algunas poblaciones de la Rodesia del Norte:

> Me ha sorprendido siempre la diligencia con que los habitantes de Balovale y de las regiones vecinas aceptaban hablar de sus remedios y de sus venenos. ¿Les halagaba el interés de que daba muestras yo por sus métodos? ¿Consideraban nuestras conversaciones como un intercambio de informaciones entre colegas? ¿O querían hacer gala de su saber? Cualquiera que haya podido ser la razón de su actitud, nunca se hacían de rogar. Me acuerdo de un condenado viejo luchazi que me traía brazadas de hojas secas, de raíces y de tallos para instruirme en todos sus empleos. ¿Qué era, herbolario o brujo? Nunca pude penetrar en este misterio, pero compruebo con pesar que no poseeré nunca su ciencia de la psicología africana y su habilidad para cuidar a sus semejantes: asociados, mis conocimientos médicos y sus talentos habrían formado una utilísima combinación. (Gilges, p. 20.)

Al citar un extracto de sus cuadernos de viaje, Conklin ha tratado de ilustrar este contacto íntimo entre el hombre y el medio, que el indígena impone perpetuamente al etnólogo:

> A 0600 y bajo una lluvia ligera, Langba y yo partimos de Parina en dirección de Binli... En Arasaas, Langba me pidió que cortara varias bandas de cortezas, de 10 por 50 cms. del árbol *anapla kilala (Albizzia procera* (Roxb.) (Benth.) para preservarnos de las sanguijuelas. Frotando con la cara interna de la corteza nuestros tobillos y piernas, mojados ya por la vegetación chorreante de lluvia, se producía una especie de nata de color rosa que era un magnífico repelente. En el camino, cerca de Aypud Langba se detuvo de pronto, hundió rápidamente su bastón al borde del sendero y desarraigó una pequeña yerba, *tawag kugun bulabdlad (Buchnera urticifolia* R.

Br.) que, según me dijo, le serviría de cebo... para atrapar a un jabalí. Algunos instantes más tarde, y caminábamos rápidamente, se detuvo de igual manera para arrancar una pequeña orquídea terrestre (difícil de descubrir bajo la vegetación que la cubría) llamada *liyamliyam (Epipogum roseum* (D. Don.) (Lindl.), planta empleada para combatir mágicamente a los insectos parásitos de los cultivos. En Binli, Langba se tomó el cuidado de no echar a perder lo que había recogido, urgando en su morral de palma trenzada para sacar *apug*, cal apagada y *tabaku* (*Nicotiana tabacum L.*), que quería ofrecer a la gente de Binli a cambio de otros ingredientes para mascar. Después de una discusión acerca de los méritos respectivos de las variedades locales de Betel-pimienta (*Piper betle L.*), Langba obtuvo permiso para cortar estacas de batata (*Impomoea batatas* (L) Poir.) que pertenecían a dos formas vegetativas diferentes y distinguidas con los nombres de *kamuti inaswang* y *kamuti lupaw*... Y en el sembrado de camotes, cortamos 25 estacas (de cerca de 75 cms. de largo, de cada variedad, que consistían en el extremo del tallo, y las envolvimos cuidadosamente en las grandes hojas frescas del *saging saba* cultivado (*Musa sapientum compressa* (Blco.) Teodoro) para que conservasen su humedad hasta nuestra llegada a Langba. En camino, masticamos tallos de *tubu minama*, especie de caña de azúcar (*Saccharum officinarum* L.), nos detuvimos una vez para recoger algunas *bunga*, nueces de areca caídas (*Areca catechu* L.), y, otra vez, para recoger y comer los frutos, semejantes a cerezas silvestres, de algunos matojos de *bugnay* (*Antidesma brunius* (L) Spreng). Llegamos a Mararim a mediados de la tarde y, a lo largo de nuestro camino la mayor parte del tiempo la habíamos pasado discutiendo acerca de los cambios en la vegetación ocurridos en las últimas decenas de años. (Conklin, *1*, pp. 15-17.)

LA CIENCIA DE LO CONCRETO 21

Br.) que, según me dijo, le serviría de cebo... para atrapar a un jabalí. Algunos instantes más tarde, y caminábamos rápidamente, se detuvo de igual manera para arrancar una pequeña orquídea terrestre (difícil de descubrir bajo la vegetación que la cubría) llamada *liyamliyam (Epipogum roseum* (D. Don.) (Lindl.), planta empleada para combatir mágicamente a los insectos parásitos de los cultivos. En Binli, Langba se tomó el cuidado de no echar a perder lo que había recogido, urgando en su morral de palma trenzada para sacar *apug*, cal apagada y *tabaku* (*Nicotiana tabacum L.*), que quería ofrecer a la gente de Binli a cambio de otros ingredientes para mascar. Después de una discusión acerca de los méritos respectivos de las variedades locales de Betel-pimienta (*Piper betle L.*), Langba obtuvo permiso para cortar estacas de batata (*Impomoea batatas* (L) Poir.) que pertenecían a dos formas vegetativas diferentes y distinguidas con los nombres de *kamuti inaswang* y *kamuti lupaw*... Y en el sembrado de camotes, cortamos 25 estacas (de cerca de 75 cms. de largo, de cada variedad, que consistían en el extremo del tallo, y las envolvimos cuidadosamente en las grandes hojas frescas del *saging saba* cultivado (*Musa sapientum compressa* (Blco.) Teodoro) para que conservasen su humedad hasta nuestra llegada a Langba. En camino, masticamos tallos de *tubu minama*, especie de caña de azúcar (*Saccharum officinarum* L.), nos detuvimos una vez para recoger algunas *bunga*, nueces de areca caídas (*Areca catechu* L.), y, otra vez, para recoger y comer los frutos, semejantes a cerezas silvestres, de algunos matojos de *bugnay* (*Antidesma brunius* (L) Spreng). Llegamos a Mararim a mediados de la tarde y, a lo largo de nuestro camino la mayor parte del tiempo la habíamos pasado discutiendo acerca de los cambios en la vegetación ocurridos en las últimas decenas de años. (Conklin, *1*, pp. 15-17.)

Este saber, y los medios lingüísticos de que dispone, se extiende también a la morfología. La lengua tewa utiliza términos distintos para cada parte, o casi, del cuerpo de las aves y de los mamíferos (Henderson y Harrington, p. 9). La descripción morfológica de las hojas de árboles o de plantas, cuenta con cuarenta términos, y hay quince términos distintos que corresponden a las diferentes partes de una planta de maíz.

Para describir las partes constitutivas y las propiedades de los vegetales, los hanunóo tienen más de 150 términos, que connotan las categorías en función de las cuales identifican las plantas "y discuten entre ellos acerca de centenares de caracteres que las distinguen, y a menudo corresponden a propiedades significativas, tanto medicinales como alimenticias". (Conklin, *1*, p. 97). Los pinatubo, entre los cuales se han contado más de 600 plantas con nombre, "no tienen solamente un conocimiento fabuloso de estas plantas y de sus modos de utilización; emplean más de 100 términos para describir sus partes o aspectos característicos." (R. B. Fox, p. 179.)

Es claro que un saber desarrollado tan sistemáticamente no puede ser función tan sólo de la utilidad práctica. Después de haber subrayado la riqueza y la precisión de los conocimientos zoológicos y botánicos de los indios del noreste de los Estados Unidos y del Canadá: montagnais, naskapi, micmac, malecite, penobscot, el etnólogo que los ha estudiado mejor nos dice:

> Era de esperarse, por lo que respecta a las costumbres de la caza mayor, de la que provienen el alimento y las materias primas de la industria indígena. No es sorprendente... que el cazador penobscot de Maine posea un mejor conocimiento práctico de las costumbres y del carácter del alce, que el zoólogo más experto. Pero, cuando apreciamos en su justo valor el cuidado que han puesto los indios en observar y sistematizar los hechos científicos que hacen relación con las formas inferiores de la vida animal, ha de permitírsenos mostrar alguna sorpresa.
>
> Toda la clase de reptiles... no ofrece ningún interés económico para estos indios; no consumen la carne de las serpientes, ni de los batracios, y no utilizan ninguna parte de sus restos salvo en casos muy raros, para la confección de amuletos contra la enfermedad o la brujería. (Speck, *1*, p. 273.)

Y sin embargo, como lo ha mostrado Speck, los indios del noreste han forjado una verdadera herpetología, con términos distintos para cada género de reptiles y otros más reservados para las especies o las variedades.

Los productos naturales utilizados por los pueblos siberianos con fines medicinales ilustran, por su definición precisa y el valor específico que se les presta, el cuidado, el ingenio, la atención al detalle, la preocupación por las distinciones que han debido poner en práctica los observadores y los teóricos en las sociedades de esta clase: arañas y gusanos blancos que se tragan (itelmene y yakutos, para la esterilidad); grasa de escarabajo negro (osetos, contra hidrofobia); cucaracha aplastada, hiel de gallina (rusos de Surgut, contra abcesos y hernias); gusanos rojos macerados (yakutos, contra el reumatismo); hiel de lucio (buriatos, enfermedades de los ojos); locha, cangrejo de río, que se tragan vivos (rusos de Siberia, contra la epilepsia y todas las enfermedades); toque con un pico de pájaro carpintero, sangre de pájaro carpintero, insuflación nasal de polvo de pájaro carpintero momificado, huevo tragado del pájaro *kukcha* (yakutos, contra el dolor de dientes, contra las escrófulas, las enfermedades de los caballos y la tuberculosis, respectivamente); sangre

de perdiz, sudor de caballo (oirotes, contra las hernias y las verrugas); caldo de pichón (buriatos, contra la tos); polvo de patas trituradas del pájaro *tilegus* (kazakos, contra la mordedura de perro rabioso); murciélago disecado colgado al cuello (rusos del Altai, contra la fiebre); instilación de agua procedente de un carámbano colgado del nido del pájaro *remiz* (oirotes, enfermedades de los ojos). Para mencionar solamente a los buriatos, y limitándonos al oso, la carne de éste posee siete variedades terapéuticas distintas, la sangre 5, la grasa 9, el cerebro 12, la bilis 17, el pelo 2. También del oso, los kalar recogen los excrementos duros como piedra, al finalizar la hibernación, para curar el estreñimiento. (Zelenin, pp. 47-59.) En un estudio de Loeb se encontrará un repertorio igualmente rico correspondiente a una tribu africana.

De tales ejemplos, que podríamos encontrar en todas las regiones del mundo, se podría inferir de buen grado que las especies animales y vegetales no son conocidas más que porque son útiles, sino que se las declara útiles o interesantes porque primero se las conoce.

Se objetará que tal ciencia no puede ser eficaz más que en el plano de lo práctico. Pero, da la casualidad de que su objetivo primero no es de orden práctico. Corresponde a exigencias intelectuales antes, o en vez, de satisfacer necesidades.

El verdadero problema no estriba en saber si el contacto de un pico de pájaro carpintero cura las enfermedades de los dientes, sino la de si es posible que, desde un cierto punto de vista, el pico del pájaro carpintero y el diente del hombre "vayan juntos" (congruencia cuya fórmula terapéutica no constituye más que una aplicación hipotética, entre otras) y, por intermedio de estos agrupamientos de cosas y de seres, introducir un comienzo de orden en el universo; pues

la clasificación, cualquiera que sea, posee una virtud propia por relación a la inexistencia de la clasificación. Como ha escrito un teórico moderno de la taxonomía:

> Los sabios soportan la duda y el fracaso porque no les queda más remedio que hacerlo. Pero el desorden es lo único que no pueden ni deben tolerar. Todo el objeto de la ciencia pura es llevar a su punto más alto, y más consciente, la reducción de ese modo caótico de percibir, que ha comenzado en un plano inferior y, verosímilmente inconsciente, con los orígenes mismos de la vida. En algunos casos, podremos preguntarnos si la clase de orden que ha sido forjada es un carácter objetivo de los fenómenos o un artificio creado por el sabio. Este problema se plantea sin cesar, en materia de taxonomía animal... Sin embargo, el postulado fundamental de la ciencia es que la naturaleza misma está ordenada... En su parte teórica, la ciencia se reduce a un poner en orden, y... si es verdad que la sistemática consiste en tal poner en orden, los términos de sistemática y de ciencia teórica podrán ser considerados sinónimos. (Simpson, p. 5.)

Ahora bien, esta exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento que llamamos primitivo, pero sólo por cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento: pues enfocándolas desde las propiedades comunes es como encontramos acceso más fácilmente a las formas de pensamiento que nos parecen muy extrañas.

"Cada cosa sagrada debe estar en su lugar", observaba con profundidad un pensador indígena (Fletcher 2, p. 34). Inclusive, podríamos decir que es esto lo que la hace sagrada, puesto que al suprimirla, aunque sea en el pensamiento, el orden entero del universo quedaría destruido; así pues, contribuye a mantenerlo al

ocupar el lugar que le corresponde. Los refinamientos del ritual, que pueden parecer ociosos cuando se les examina superficialmente, o desde fuera, se explican por la preocupación de lo que podríamos llamar una "micro-perecuación": no dejar escapar a ningún ser, objeto o aspecto, a fin de asignarle un lugar en el seno de una clase. A este respecto, la ceremonia del hako, de los indios pawnee, es particularmente reveladora tan sólo porque ha sido bien analizado. La invocación que acompaña al cruce de una corriente de agua se divide en varias partes, que corresponden respectivamente al momento en que los viajeros meten los pies en el agua, en que los desplazan, en que el agua recubre completamente sus pies; la invocación al viento separa los momentos en que el frescor es percibido solamente sobre las partes mojadas del cuerpo, luego aquí, después allá, y por último sobre toda la epidermis: "solamente entonces podemos avanzar con seguridad" (*id.*, pp. 77-78). Como lo explica exactamente el informador, "debemos dirigir una 'incantación' especial a cada cosa que encontramos, pues Tirawa, el espíritu supremo, reside en todas las cosas, y todo lo que encontramos, mientras vamos de camino, puede socorrernos... Se nos ha enseñado a prestar atención a todo lo que vemos" (*id.*, pp. 73-81).

Esta preocupación por la observación total y de inventario sistemático de las relaciones y de los vínculos puede culminar, a veces, en resultados de buen aspecto científico: tal es el caso de los indios blackfoot, que diagnosticaban la proximidad de la primavera según el estado de desarrollo del feto de bisonte extraído del vientre de la hembra muerta en la caza. Sin embargo, no podemos aislar estos aciertos de tantos otros paralelos de la misma clase que la ciencia declara ilusorios. Pero ¿no será que el pensamiento mágico, esa "gigantesca variación sobre el tema del principio de causalidad", decían Hubert y Mauss (*2*, p. 61), se distingue menos de la ciencia por la ignorancia o el desdén del determinismo, que por una exigencia de determinismo más imperiosa y más intransigente, y que la ciencia puede, a todo lo más, considerar irrazonable y precipitada?

> Considerada como sistema de filosofía natural, ella (*witchcraft*) supone una teoría de las causas: la desgracia es resultado de la brujería, que opera de concierto con las fuerzas naturales. Si a un hombre lo acornea un búfalo, o si le cae encima un granero cuyos soportes han sido minados por las termitas, o si contrae una meningitis cerebro-espinal, los azande afirmarán que el búfalo, el granero o la enfermedad son causas que se conjugaron con la brujería para matar al hombre. Del búfalo, del granero, de la enfermedad, la brujería no tiene culpa, puesto que existen por sí mismos; pero sí la tiene de esta circunstancia particular, que los pone en una relación destructora con un determinado individuo. El granero se habría venido abajo de todas maneras, pero fue a causa de la brujería por lo que se vino a tierra en un momento dado y cuando algún individuo descansaba debajo. Entre todas estas causas, sólo la brujería admite una intervención correctiva, puesto que sólo ella emana de una persona. Contra el búfalo y el granero no se puede intervenir. Aunque también se les reconozca como causas, éstas no tienen significación en el plano de las relaciones sociales. (Evans-Pritchard, *1*, pp. 418-419.)

Por tanto, entre magia y ciencia la primera diferencia sería, desde este punto de vista, que una postula un determinismo global e integral, en tanto que la otra opera distinguiendo niveles, algunos de los cuales, solamente, admiten formas de determinismo que se consideran inaplicables a otros niveles. Pero, ¿no podríamos

ir un poco más lejos y considerar al rigor y a la precisión de que dan testimonio el pensamiento mágico y las prácticas rituales, como si tradujeran una aprehensión inconsciente de la verdad del *determinismo*, en cuanto modo de existencia de los fenómenos científicos, de manera que el determinismo sería globalmente *sospechado* y *puesto en juego* antes de ser *conocido* y *respetado*? Los ritos y las creencias mágicas se nos manifestarían entonces como otras tantas expresiones de un acto de fe en una ciencia que estaba todavía por nacer.

Y lo que es más: no solamente, por su naturaleza, estas anticipaciones pueden a veces verse coronadas por el éxito, sino que también pueden anticipar doblemente: anticiparse a la ciencia misma, y a métodos o resultados que la ciencia no asimilará sino en una etapa avanzada de su desarrollo, si es verdad que el hombre se enfrentó primero a lo más difícil: la sistematización al nivel de los datos sensibles, a los que la ciencia durante largo tiempo volvió la espalda y a los que comienza ahora, solamente, a reintegrar en su perspectiva. En la historia del pensamiento científico, este efecto de anticipación se produjo por lo demás en varias ocasiones; como lo ha mostrado Simpson (pp. 84-85), con ayuda de un ejemplo tomado de la biología del siglo XIX, resulta que —como la explicación científica corresponde siempre al descubrimiento de un "ordenamiento"— todo intento de este tipo, aun cuando esté inspirado por principios que no sean científicos, puede encontrar verdaderos ordenamientos. Inclusive esto es previsible si se admite que, por definición, el número de las estructuras es finito: la "puesta en estructura" poseería entonces una eficacia intrínseca, cualesquiera que sean los principios y los métodos en que se inspira.

La química moderna reduce la variedad de los sabores y de los perfumes a cinco elementos diversamente combinados: carbono, hidrógeno, oxígeno, azufre y nitrógeno. Trazando cuadros de presencia y de ausencia, estimando dosificaciones y umbrales, llega a darnos cuenta y razón de diferencias y desemejanzas entre cualidades que antaño habría expulsado fuera de su dominio por considerarlas "secundarias". Pero estos paralelos y estas distinciones no sorprenden al sentimiento estético: más bien, lo enriquecen y lo aclaran, fundando asociaciones que ya se sospechan, y de las cuales se comprende mejor por qué, ya en qué condiciones, un ejercicio asiduo de la sola intuición habría permitido descubrirlas ya; así, que el humo del tabaco pueda ser, para una lógica de la sensación, la intersección de dos grupos: uno de los cuales comprendería también la carne a la parrilla y la tostada corteza del pan (que están, como él, compuestos de nitrógeno; y el otro, del que forman parte el queso, la cerveza y la hiel en razón de la presencia del diacetilo). La cereza silvestre, la canela, la vainilla y el vino de jerez forman un grupo, no sólo sensible, sino inteligible, porque todos contienen aldehidos, en tanto que los olores semejantes del té del Canadá ("wintergreen") de la lavanda y del plátano se explican por la presencia de esteres. La intuición por sí sola incitará a agrupar a la cebolla, el ajo, la col, el nabo, el rábano y la mostaza, aunque la botánica separe a las liliáceas de las crucíferas. Comprobando el testimonio de la sensibilidad, la química demuestra que estas familias, extrañas entre sí, se emparientan en otro plano: todas ocultan azufre (K., W.). Un filósofo primitivo o un poeta habría podido realizar estos reagrupamientos inspirándose en consideraciones ajenas a la química, o a cualquier otra forma de ciencia: la literatura etnográfica nos revela un cierto número de los mismos, cuyo valor empírico y estético no es menor. Ahora bien, eso no es, solamente, el efecto de un frenesí asociativo, que a veces habrá de tener éxito por un puro azar. Mejor inspirado que en el pasaje ante-

citado en el que nos ofrece esta interpretación, Simpson ha mostrado que la existencia de organización es una necesidad común al arte y a la ciencia y que, por consecuencia, "la taxonomía, que es el poner en orden por excelencia, posee un inminente valor estético" (*loc. cit.* p. 4). Entonces, se sorprende uno menos de que el sentido estético, abandonado a sus solas fuerzas, pueda abrirle el camino a la taxonomía y aun anticiparse a algunos de sus resultados.

Sin embargo, no retornamos a la tesis vulgar (por lo demás, admisible, en la perspectiva estrecha en la que se coloca), según la cual la magia sería una forma tímida y balbuciente de la ciencia: porque nos privaríamos de todo medio de comprender el pensamiento mágico, si pretendiésemos reducirlo a un momento, o a una etapa, de la evolución técnica y científica. Sombra que más bien anticipa a su cuerpo, la magia es, en un sentido, completa como él, tan acabada y coherente, en su inmaterialidad, como el ser sólido al que solamente ha precedido. El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que las emparienta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda. Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos (pues, desde este punto de vista, es verdad que la ciencia tiene más éxito que la magia, aunque la magia prefigure a la ciencia en el sentido de que también ella acierta algunas veces), pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican.

Estas relaciones se derivan, en efecto, de las condiciones objetivas en que aparecieron el conocimiento mágico y el conocimiento científico. La historia de este último es demasiado breve como para que estemos bien informados a su respecto; pero el que el origen de la ciencia moderna se remonte solamente a algunos siglos, plantea un problema sobre el cual los etnólogos no han reflexionado suficientemente; el nombre de *paradoja neolítica* le convendría perfectamente.

Es en el neolítico cuando se confirma el dominio, por parte del hombre, de las grandes artes de la civilización: cerámica, tejido, agricultura y domesticación de animales. Nadie, hoy en día, se atrevería a explicar estas inmensas conquistas mediante la acumulación fortuita de una serie de hallazgos realizados al azar, o revelados por el espectáculo pasivamente registrado de algunos fenómenos naturales.[3]

Cada una de estas técnicas supone siglos de observación activa y metódica, de hipótesis atrevidas y controladas, para rechazarlas o para comprobarlas por intermedio de experiencias incansablemente repetidas. Observando la rapidez con la que plantas originarias del Nuevo Mundo se aclimataron en las Filipinas, y fueron adoptadas y nombradas por los indígenas que, en muchos casos, parecen haber redescubierto inclusive sus usos medicinales, rigurosamente paralelos a los que eran tradicionales en México, un biólogo interpreta el fenómeno de la manera siguiente:

[3] Se ha tratado de saber lo que pasaría si el mineral de cobre se hubiese mezclado accidentalmente a un fogón: experiencias múltiples y variadas han establecido que no pasaría nada. El procedimiento más simple al que se haya llegado para obtener metal fundido consiste en calentar intensamente malaquita finamente pulverizada en una copa de arcilla cubierta con una vasija invertida. Este solo resultado aprisiona ya al azar en el recinto del fogón de algún alfarero especialista en cerámica vidriada (Coghlan.)

Las plantas cuyas hojas o tallos tienen un sabor amargo se emplean comúnmente en las Filipinas contra los padecimientos del estómago. Toda planta introducida, que ofrezca el mismo carácter, será rápidamente probada. Porque la mayoría de las poblaciones de las Filipinas hacen constantemente experiencias con las plantas, aprenden rápidamente a conocer, en función de las categorías de su propia cultura, los empleos posibles de las plantas importadas. (R. B. Fox, pp. 212-213.)

Para transformar una yerba silvestre en planta cultivada, una bestia salvaje en animal doméstico, hacer aparecer en la una o en la otra propiedades alimenticias o tecnológicas que, originalmente, estaban por completo ausentes o apenas si se podían sospechar; para hacer de una arcilla inestable, de fácil desmoronamiento, expuesta a pulverizarse o a rajarse, una vasija de barro sólida y que no deje escapar el agua (pero, sólo a condición de haber determinado, entre una multitud de materias orgánicas e inorgánicas la que mejor se prestara a servir de desgrasante, así como el combustible conveniente, la temperatura y el tiempo de cocción, el grado de oxidación eficaz); para elaborar las técnicas, a menudo prolongadas y complejas, que permiten cultivar sin tierra, o bien sin agua, cambiar granos o raíces tóxicas en alimentos, o todavía más, utilizar esta toxicidad para la caza, la guerra, el ritual, no nos quepa la menor duda de que se requirió una actitud mental verdaderamente científica, una curiosidad asidua y perpetuamente despierta, un gusto del conocimiento por el placer de conocer, pues una pequeña fracción solamente de las observaciones y de las experiencias (de las que es necesario suponer que estuvieron inspiradas, primero y sobre todo, por la afición al saber) podían dar resultados prácticos e inmediatamente utilizables. Y hagamos a un lado a la metalurgia del bronce y del hierro, la de los metales preciosos, y aun el simple trabajo del cobre nativo por el simple procedimiento del martilleo que precedieron a la metalurgia en varios milenios, y todos los cuales exigen ya una competencia técnica muy considerable. El hombre del neolítico o de la protohistoria es, pues, el heredero de una larga tradición científica; sin embargo, si el espíritu que lo inspiró a él, lo mismo que a todos sus antepasados, hubiese sido exactamente el mismo que el de los modernos, ¿cómo podríamos comprender que se haya *detenido*, y que varios milenios de estancamiento se intercalen, como un descansillo, entre la revolución neolítica y la ciencia contemporánea? La paradoja no admite más que una solución: la de que existen dos modos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximativamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado; como si las relaciones necesarias, que constituyen el objeto de toda ciencia —sea neolítica o moderna—, pudiesen alcanzarse por dos vías diferentes: una de ellas muy cercana a la intuición sensible y la otra más alejada.

Toda clasificación es superior al caos; y aun una clasificación al nivel de las propiedades sensibles es una etapa hacia un orden racional. Si se pide clasificar una colección de frutos variados en cuerpos relativamente más pesados y relativamente más livianos, será legítimo comenzar por separar las peras de las manzanas, aunque la forma, el color y el sabor carezcan de relación con el peso y el volumen; pero porque las más gruesas, de entre las manzanas, son más fáciles de distinguir de las menos gruesas, que cuando las manzanas

permanecen mezcladas con frutos de aspecto diferente. Este ejemplo nos permite ver ya que, aun al nivel de la percepción estética, la clasificación tiene su virtud.

Por otra parte, y aunque no haya conexión necesaria entre las cualidades sensibles y las propiedades, existe por lo menos una relación de hecho en gran número de casos, y la generalización de esta relación, aunque no esté fundada en la razón, puede ser durante largo tiempo una operación fructuosa, teórica y prácticamente. Todos los jugos tóxicos no son ardientes o amargos, y la recíproca no es más verdadera; sin embargo, la naturaleza está hecha de tal manera que es más lucrativo, para el pensamiento y para la acción, proceder como si una equivalencia que satisface al sentimiento estético corresponde también a una realidad objetiva. Sin que nos corresponda aquí el averiguar por qué, es probable que especies dotadas de algún carácter notable: forma, color, u olor, abran al observador lo que podríamos llamar un "derecho de proseguir": el de postular que estos caracteres visibles son el signo de propiedades igualmente singulares, pero ocultas. Admitir que la relación entre los dos sea ella misma sensible (que un grano en forma de diente preserve contra las mordeduras de serpiente, que un jugo amarillo sea un específico para los trastornos biliares, etc.) tiene más valor, provisionalmente, que la indiferencia a toda conexión; pues la clasificación, aunque sea heteróclita y arbitraria, salvaguarda la riqueza y la diversidad del inventario; al decidir que hay que tener en cuenta todo, facilita la constitución de una "memoria".

Ahora bien, es un hecho que métodos de esta índole podían conducir a determinados resultados que eran indispensables para que el hombre pudiese atacar a la naturaleza desde otro flanco. Lejos de ser, como a menudo se ha pretendido, la obra de una "función fabuladora" que le vuelve la espalda a la realidad, los mitos

y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron (y siguen estándolo sin duda) exactamente adaptados a descubrimientos de un cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible. Esta ciencia de lo concreto tenía que estar, por esencia, limitada a otros resultados que los prometidos a las ciencias exactas naturales, pero no fue menos científica, y sus resultados no fueron menos reales. Obtenidos diez mil años antes que los otros, siguen siendo el sustrato de nuestra civilización.

Por lo demás, subsiste entre nosotros una forma de actividad que, en el plano técnico, nos permite muy bien concebir lo que pudo ser, en el plano de la especulación, una ciencia a la que preferimos llamar "primera" más que primitiva: es la que comúnmente se designa con el término de *bricolage*.* En su sentido antiguo, el verbo *bricoler* se aplica al juego de pelota y de billar, a la caza y a la equitación, pero siempre para evocar un movimiento incidente: el de la pelota que rebota, el del perro que divaga, el del caballo que se aparta de la línea recta para evitar un obstáculo. Y, en nuestros días, el *bricoleur* es el que trabaja con sus manos, utilizando medios desviados por comparación con los del hombre de arte. Ahora bien, lo propio del pensamiento mítico es expresarse con ayuda de un repertorio cuya

* Los términos *bricoler, bricolage* y *bricoleur*, en la acepción que les da el autor, no tienen traducción al castellano. El *bricoleur* es el que obra sin plan previo y con medios y procedimientos apartados de los usos tecnológicos normales. No opera con *materias primas*, sino ya elaboradas, con fragmentos de obras, con sobras y trozos, como el autor explica. La lectura del texto aclarará suficientemente el sentido de estos términos. [T.]

composición es heteróclita y que, aunque amplio, no obstante es limitado; sin embargo, es preciso que se valga de él, cualquiera que sea la tarea que se asigne, porque no tiene ningún otro del que echar mano. De tal manera se nos muestra como una suerte de *bricolage* intelectual, lo que explica las relaciones que se observan entre los dos.

Como el *bricolage* en el plano técnico, la reflexión mítica puede alcanzar, en el plano intelectual, resultados brillantes e imprevistos. Recíprocamente, a menudo se ha observado el carácter mitopoético del *bricolage*: ya sea en el plano del arte, llamado "bruto" o "ingenuo"; en la arquitectura fantástica de la quinta del cartero Cheval, en las decoraciones de Georges Méliès; o aun en la inmortalizada por las *Grandes ilusiones* de Dickens, pero inspiradas sin duda primero por la observación del "castillo" suburbano del señor Wemmick, con su puente levadizo en miniatura, su cañón que saludaba a las nueve, y su huertecillo de verduras y pepinos gracias al cual los ocupantes podrían sostener un sitio, de ser necesario...

Vale la pena ahondar en la comparación, porque nos permite acceder mejor a las relaciones reales entre los dos tipos de conocimiento científico que hemos distinguido. El *bricoleur* es capaz de ejecutar un gran número de tareas diversificadas; pero, a diferencia del ingeniero, no subordina ninguna de ellas a la obtención de materias primas y de instrumentos concebidos y obtenidos a la medida de su proyecto: su universo instrumental está cerrado y la regla de su juego es siempre la de arreglárselas con "lo que uno tenga", es decir un conjunto, a cada instante finito, de instrumentos y de materiales, heteróclitos además, porque la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto particular, sino que es el resultado contingente de

todas las ocasiones que se le han ofrecido de renovar o de enriquecer sus existencias, o de conservarlas con los residuos de construcciones y de destrucciones anteriores. El conjunto de los medios del *bricoleur* no se puede definir, por lo tanto, por un proyecto (lo que supondría, por lo demás, como en el caso del ingeniero, la existencia de tantos conjuntos instrumentales como géneros de proyectos, por lo menos en teoría); se define solamente por su instrumentalidad, o dicho de otra manera y para emplear el lenguaje del *bricoleur*, porque los elementos se recogen o conservan en razón del principio de que "de algo habrán de servir". Tales elementos, por tanto, están particularizados a medias: lo suficiente como para que el *bricoleur* no tenga necesidad del equipo y del saber de todos los cuerpos administrativos; pero no tanto como para que cada elemento sea constreñido a un empleo preciso y determinado. Cada elemento representa un conjunto de relaciones, a la vez, concretas y virtuales; son operadores, pero utilizables con vistas a operaciones cualesquiera en el seno de un tipo.

De la misma manera, los elementos de la reflexión mítica se sitúan siempre a mitad de camino entre preceptos y conceptos. Sería imposible extraer a los primeros de la situación concreta en que aparecieron, en tanto que el recurso a los segundos exigiría que el pensamiento pudiese, provisionalmente, poner sus proyectos entre paréntesis. Ahora bien, existe un intermediario entre la imagen y el concepto: es el signo, puesto que siempre se le puede definir, de la manera iniciada por Saussure a propósito de esa categoría particular que forman los signos lingüísticos, como un lazo entre una imagen y un concepto, que, en la unión así realizada, desempeña respectivamente los papeles de significante y significado.

Como la imagen, el signo es un ser concreto, pero

se parece al concepto por su poder referencial: el uno y el otro no se relacionan exclusivamente a ellos mismos, sino que pueden sustituir a algo que no son ellos. Sin embargo, el concepto posee a este respecto una capacidad ilimitada, en tanto que la del signo es limitada. La diferencia y la semejanza se pueden observar bien en el ejemplo del *bricoleur*. Contemplémoslo en acción: excitado por su proyecto, su primera acción práctica es, sin embargo, retrospectiva: debe volverse hacia un conjunto ya constituido, compuesto de herramientas y de materiales; hacer, o rehacer, el inventario; por último y sobre todo, establecer con él una suerte de diálogo, para hacer un repertorio, antes de elegir entre ellas, de las respuestas posibles que el conjunto puede ofrecer al problema que él le plantea. Todos estos objetos heteróclitos que constituyen su tesoro,[4] son interrogados por él para comprender lo que cada uno de ellos podría "significar", contribuyendo de tal manera a definir un conjunto por realizar, pero que, finalmente, no diferirá del conjunto instrumental más que por la disposición interna de las partes. Este cubo de encino puede ser cuña para remediar la insuficiencia de un tablón de abeto o bien pedestal, lo que permitiría sacar a relucir el grano y el pulimento de la vieja madera. En un caso será extensión, en el otro materia. Pero estas posibilidades están siempre limitadas por la historia particular de cada pieza, o por lo que subsiste en ella de predeterminado, debido al uso original para el que fue concebida o por las adaptaciones que ha sufrido con vistas a otros empleos. Como las unidades constitutivas del mito, cuyas combinaciones posibles son limitadas por el hecho de que se han tomado en préstamo al lenguaje, en el que poseen ya un sentido que restringe la libertad de maniobra, los ele-

4 "Tesoro de ideas", dicen admirablemente de la magia Hubert y Mauss (2, p. 136).

mentos que colecciona y utiliza el *bricoleur* están "preconstreñidos" (Lévi-Strauss, *5*, p. 35). Por otra parte, la decisión depende de la posibilidad de permutar otro elemento en la función vacante, hasta tal punto que cada elección acarreará una reorganización completa de la estructura, que nunca será aquella que fue vagamente soñada, ni aquella otra que se pudiera haber preferido en vez de ella.

Sin duda, el ingeniero interroga también, puesto que la existencia de un "interlocutor" es resultado, para él, de que sus medios, su poder y sus conocimientos, jamás son ilimitados, y porque, en esta forma negativa, tropieza con una resistencia con la que tiene, indispensablemente, que transigir. Se sentiría uno tentado a decir que interroga al universo, en tanto que el *bricoleur* se dirige a una colección de residuos de obras humanas, es decir, a un sub-conjunto de la cultura. Por lo demás, la teoría de la información nos muestra cómo es posible, y a menudo útil, reducir las acciones del físico a una suerte de diálogo con la naturaleza, lo cual atenuaría la distinción que tratamos de trazar. Sin embargo, subsistirá siempre una diferencia, aun si se tiene en cuenta el hecho de que el sabio nunca dialoga con la naturaleza pura, sino con un determinado estado de la relación entre la naturaleza y la cultura, definible por el periodo de la historia en el que vive, la civilización que es la suya y los medios materiales de que dispone. Al igual que el *bricoleur*, en presencia de una tarea dada, no puede hacer lo que le dé la gana; también él tendrá que comenzar por inventariar un conjunto predeterminado de conocimientos teóricos y prácticos, de medios técnicos, que restringen las soluciones posibles.

Así pues, la diferencia no es tan absoluta como nos veríamos tentados a imaginárnosla; no obstante, sigue siendo real, en la medida en que, por relación a esas

constricciones que resumen un estado de civilización, el ingeniero trata siempre de abrirse un pasaje y de situarse *más allá*, en tanto que el *bricoleur*, de grado o por fuerza, permanece *más acá*, lo que es otra manera de decir que el primero opera por medio de conceptos y el segundo por medio de signos. Sobre el eje de la oposición entre naturaleza y cultura, los conjuntos de que se valen están perceptiblemente dislocados. En efecto, por lo menos una de las maneras en que el signo se opone al concepto consiste en que el segundo quiere ser integralmente transparente a la realidad, en tanto que el primero acepta, y aun exige, que un determinado rasgo de humanidad esté incorporado a esta realidad. Según la expresión vigorosa y difícilmente traducible de Peirce: *It addresses somebody.*

Así pues, podría decirse que tanto el sabio como el *bricoleur* están al acecho de mensajes; pero, para el *bricoleur*, se trata de mensajes en cierta manera pretrasmitidos y a los cuales colecciona: como esos códigos comerciales que, condensando como condensan la experiencia pasada de la profesión permiten hacer frente, económicamente, a todas las situaciones nuevas (a condición, sin embargo, de que pertenezcan a la misma clase que las antiguas); mientras que el hombre de ciencia, ya sea ingeniero, ya sea físico, cuenta siempre con el *otro mensaje*, que podría serle arrancado a un interlocutor, a pesar de su resistencia a declarar acerca de cuestiones cuyas respuestas no han sido repetidas de antemano. De tal manera, el concepto se nos manifiesta como el que realiza la *apertura* del conjunto con el que se trabaja, y la significación como la que realiza su reorganización: no la extiende ni la renueva, y se limita a obtener el grupo de sus transformaciones.

La imagen no puede ser idea, pero puede desempeñar el papel de signo, o, más exactamente, cohabitar con la idea en un signo; y, si la idea no se encuentra

todavía allí, respetar su lugar futuro y hacer aparecer, negativamente, sus contornos. La imagen está fijada, ligada de manera unívoca al acto de conciencia que la acompaña; pero el signo, y la imagen que se ha tornado significante, si carecen todavía de comprehensión, es decir, de relaciones simultáneas y teóricamente ilimitadas con otros seres del mismo tipo —lo que es el privilegio del concepto— son ya *permutables*, es decir, pueden mantener relaciones sucesivas con otros seres, aunque en número limitado, y, como se ha visto, a condición de formar siempre un sistema en el que una modificación que afecte a un elemento interesará automáticamente a todos los demás: en este plano, la extensión y la comprehensión de los lógicos no existen como dos aspectos distintos y complementarios, sino como una realidad solidaria. De tal manera, se comprende que el pensamiento mítico, aunque esté enviscado en las imágenes, pueda ser generalizador, y por tanto científico: también él opera a fuerza de analogía y de paralelos, aun si, como en el caso del *bricolage*, sus creaciones se reducen siempre a un ordenamiento nuevo de elementos cuya naturaleza no se ve modificada según que figuren en el conjunto instrumental o en la disposición final (que, salvo por lo que toca a la disposición interna, forman siempre el mismo objeto): "se diría que los universos mitológicos están destinados a ser desmantelados apenas formados, para que nuevos universos nazcan de sus fragmentos". (Boas, *1*, p. 18). Esta profunda observación se olvida de tener en cuenta, sin embargo, que, en esta incesante reconstrucción con ayuda de los mismos materiales, son siempre fines antiguos los que habrán de desempeñar el papel de medios: los significados se truecan en significantes, y a la inversa.

Esta fórmula, que podría servir de definición para el *bricolage* nos explica que, para la reflexión mítica, la totalidad de los medios disponibles debe ser también

implícitamente inventariada o concebida, para que pueda definirse un resultado que será siempre una componenda entre la estructura del conjunto instrumental y la del proyecto. Una vez realizado, este último estará, por tanto, inevitablemente dislocado por relación a la intención inicial (por lo demás, simple esquema), efecto que los surrealistas han nombrado felizmente "azar objetivo". Pero hay más: la poesía del *bricolage* le viene también, y sobre todo, de que no se limita a realizar o ejecutar; "habla", no solamente con las cosas, como lo hemos mostrado ya, sino también por medio de las cosas: contando, por intermedio de la elección que efectúa entre posibles limitados, el carácter y la vida de su autor. Sin lograr totalmente su proyecto, el *bricoleur* pone siempre algo de él mismo.

Desde este punto de vista también, la reflexión mítica se nos manifiesta como una forma intelectual del *bricolage*. La ciencia, por entero, se ha construido apoyándose en la distinción de lo contingente y de lo necesario, que es también la del acontecimiento y de la estructura. Las cualidades que, en el momento de su nacimiento, hacía suyas eran precisamente aquellas que, como no formaron parte en manera alguna de la experiencia vivida, eran exteriores y, por así decirlo, extrañas a los acontecimientos: éste es el sentido de la noción de cualidades primeras. Ahora bien, lo propio del pensamiento mítico, como del *bricolage* en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados,[5] sino utilizado residuos y restos de acontecimientos: *odds and ends*, diría un inglés, o, en español, sobras y

5 El pensamiento mítico edifica conjuntos estructurados por medio de un conjunto estructurado, que es el lenguaje; pero no se apodera al nivel de la estructura: construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social.

trozos, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad. En un sentido, por lo tanto, la relación entre la diacronía y la sincronía ha sido invertida: el pensamiento mítico, ese *bricoleur*, elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos,[6] en tanto que la ciencia, "en marcha" por el simple hecho de que se instaura, crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y sus teorías. Pero no nos engañemos: no se trata de dos etapas, o de dos fases, de la evolución del saber, pues las dos acciones son igualmente válidas. La física y la química aspiran ya a tornarse de nuevo cualitativas, es decir, a explicar también las cualidades segundas que, una vez que sean explicadas, volverán a convertirse en medios de explicación; y quizás la biología marca el paso mientras espera que se realice esto, para poder, a su vez, explicar la vida. Por su parte, el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir.

Las consideraciones anteriores, en varias ocasiones, han rozado el problema del arte, y quizás podríamos indicar brevemente cómo, en esta perspectiva, el arte se inserta, a mitad de camino, entre el conocimiento científico y el pensamiento mítico o mágico; pues todo el mundo sabe que el artista, a la vez, tiene algo del sabio y del *bricoleur:* con medios artesanales, confecciona un objeto material que es al mismo tiempo objeto de conocimiento. Hemos distinguido al sabio del

6 El *bricolage* opera también con cualidades "segunda"; véase el término español "de segunda mano", de ocasión.

bricoleur por las funciones inversas que, en el orden instrumental y final, asignan al acontecimiento y a la estructura, uno de ellos haciendo acontecimientos (cambiar el mundo) por medio de estructuras y el otro estructuras por medio de acontecimientos (fórmula inexacta en esta forma tajante, pero que nuestro análisis debe permitir matizar). Contemplemos ahora este retrato de mujer pintado por Clouet, y preguntémonos por las razones de la profundísima emoción estética que suscita inexplicablemente, al parecer, la reproducción hilo por hilo y en un escrupuloso *trompe-l'oeil* de una gorguera de encaje (*lám. I*).

El ejemplo de Clouet no está escogido al azar; pues es sabido que le gustaba pintar a tamaño menor que el natural: sus cuadros son, pues, como los jardines japoneses, los autos en miniatura, y los barcos en las botellas, lo que en lenguaje de *bricoleur* se llama "modelo reducido". Ahora bien, se plantea la cuestión de saber si el modelo reducido, que es también la "obra maestra" del compañero, no ofrece, siempre y por doquier, el tipo mismo de la obra de arte. Pues parece ser que todo modelo reducido tiene una vocación estética —¿de dónde sacaría esta virtud constante, si no de sus dimensiones mismas?— o a la inversa, que la inmensa mayoría de las obras de arte son también modelos reducidos. Podría creerse que este carácter obedece, en primer lugar, a una preocupación por economizar, materiales y medios, e invocar en apoyo de esta interpretación obras indiscutiblemente artísticas, aunque monumentales. Es preciso entenderse acerca de las definiciones: las pinturas de la Capilla Sixtina son un modelo reducido, a despecho de sus dimensiones imponentes, puesto que el tema que ilustran es el del fin de los tiempos. Lo mismo ocurre con el simbolismo cósmico de los monumentos religiosos. Por otra parte, podríamos preguntarnos si el efecto estético, digamos, de una estatua ecuestre de tamaño más grande que el natural, proviene de que agranda a un hombre hasta alcanzar las dimensiones de un peñón, y no de que reduce lo que es primero, de lejos, percibido como un peñón, a las proporciones de un hombre. Por último, aun el "tamaño natural" supone al modelo reducido, puesto que la transposición gráfica o plástica supone siempre la renuncia a determinadas dimensiones del objeto; en pintura, el volumen; los colores, los olores, las impresiones táctiles hasta en la escultura; y, en los dos casos, la dimensión temporal, puesto que el todo de la obra figurada es aprehendido en el instante.

Entonces, ¿qué virtud acompaña a la reducción, ya sea de escala o ya sea que afecte a las propiedades? Al parecer, es resultado de una suerte de inversión del proceso del conocimiento: para conocer al objeto real en su totalidad, propendemos siempre a obrar a partir de sus partes. La resistencia que nos opone se supera dividiéndola. La reducción de escala invierte esta situación: siendo más pequeña, la totalidad del objeto nos parece menos formidable; por el hecho de haber sido cuantitativamente disminuida, nos parece que se ha simplificado cualitativamente. O para decirlo con más exactitud, esta transposición cuantitativa acrecienta y diversifica nuestro poder sobre un homólogo de la cosa; a través de él, esta última puede ser agarrada, sopesada en la mano, aprehendida de una sola mirada. La muñeca de la niña no es un adversario, un rival o siquiera un interlocutor; en ella y por ella, la persona se trueca en sujeto. A la inversa de lo que ocurre cuando tratamos de conocer a una cosa o a un ser de talla real, en el modelo reducido *el conocimiento del todo precede al de las partes.* Y aun si esto es una ilusión, la razón del procedimiento es la de crear o la de mantener esta ilusión, que satisface a la inteligen-

cia y a la sensibilidad con un placer que, fundándonos solamente en esto, puede llamarse ya estético.

Hasta ahora no hemos considerado más que la escala, la cual, como acabamos de ver, supone una relación dialéctica entre magnitud —es decir, cantidad— y cualidad. Pero el modelo reducido posee un atributo suplementario: es algo construido, *man made* y, lo que es más "hecho a mano". Por tanto, no es una simple proyección, un homólogo pasivo del objeto. Constituye una verdadera experiencia sobre el objeto. Ahora bien, en la medida en que el modelo es artificial, se torna posible comprender cómo está hecho, y esta aprehensión del modo de fabricación aporta una dimensión suplementaria a su ser; además —lo hemos visto a propósito del *bricolage*, pero el ejemplo de las "maneras" de los pintores, nos muestra que esto es verdad también del arte— el problema lleva consigo siempre varias soluciones. Como la elección de una solución acarrea una modificación del resultado a que nos habría conducido otra solución es, por lo tanto, el cuadro general de estas permutaciones el que se encuentra virtualmente dado, al mismo tiempo que la solución particular ofrecida a la mirada del espectador, transformado por esto —aun sin que él se dé cuenta—, en agente. En virtud de la sola contemplación, el espectador, si nos está permitido decirlo, entra en posesión de otras modalidades posibles de la misma obra, y de las cuales se siente confusamente el creador con mayor razón que el propio creador, que las ha abandonado al excluirlas de su creación; y estas modalidades forman otras tantas perspectivas suplementarias, abiertas sobre la obra actualizada, es decir, realizada. O dicho de otra manera, la virtud intrínseca del modelo reducido es la de que compensa la renuncia a las dimensiones sensibles con la adquisición de dimensiones inteligibles.

Retornemos ahora a la gorguera de encaje, en el cuadro de Clouet. Todo lo que acabamos de decir se le aplica, pues, para representarla en forma de proyección en un espacio de propiedades en el que las dimensiones sensibles son más pequeñas, y menos numerosas que las del objeto, ha sido necesario obrar de manera simétrica e inversa a como lo hubiese hecho la ciencia, si se hubiese propuesto, pues tal es su función, producir —en vez de reproducir— no sólo un nuevo punto de encaje en lugar de un punto ya conocido, sino también un verdadero encaje en vez de un encaje figurado. En efecto, la ciencia hubiese trabajado en escala real, pero por intermedio de la invención de un oficio, en tanto que el arte trabaja a escala reducida, teniendo como fin una imagen homóloga del objeto. La primera actividad pertenece al orden de la metonimia, sustituye a un ser por otro ser, a un efecto por su causa, en tanto que la segunda pertenece al orden de la metáfora.

Y eso no es todo. Pues, si es verdad que la relación de prioridad entre estructura y acontecimiento se manifiesta de manera simétrica e inversa en la ciencia y en el *bricolage*, es claro que, desde este punto de vista también, el arte ocupa una posición intermediaria. Aun si la figuración de una gorguera de encaje en modelo reducido supone, como lo hemos mostrado, un conocimiento interno de su morfología y de su técnica de fabricación (y, si se hubiese tratado de una representación humana o animal, habríamos dicho: de la anatomía y de las posturas), no se reduce a un diagrama o a una lámina de tecnología: realiza la síntesis de estas propiedades intrínsecas y de las que provienen de un contexto espacial y temporal. El resultado final es la gorguera de encaje, tal cual es absolutamente, pero también tal como, en el mismo instante, su apariencia se ve afectada por la perspectiva en que se presenta, que pone en evidencia algunas

partes y oculta otras, cuya existencia continúa, por tanto, influyendo en el resto: por el contraste entre su blancura y los colores de las otras piezas del vestido, el reflejo del cuello nacarado que rodea y el del cielo de un día y de un momento; tal, también, porque significa como adorno banal o de aparato, llevado, nuevo o usado, recientemente planchado o arrugado, por una mujer del pueblo o por una reina, de la que la fisonomía confirma, invalida o califica su condición, en un medio, una sociedad, una región del mundo, un periodo de la historia... A mitad de camino siempre entre el esquema y la anécdota, el genio del pintor consiste en unir un conocimiento interno y externo, un ser y un devenir; en producir, con su pincel, un objeto que no existe, como objeto y que, sin embargo, sabe crearlo sobre su tela: síntesis exactamente equilibrada de una o de varias estructuras artificiales y naturales y de uno o de varios acontecimientos, naturales y sociales. La emoción estética proviene de esta unión instituida en el seno de una cosa creada por el hombre, y por tanto, también, virtualmente por el espectador, que descubre su posibilidad a través de la obra de arte, entre el orden de la estructura y el orden del acontecimiento.

Este análisis incita a hacer varias observaciones. En primer lugar, permite comprender mejor por qué los mitos se nos presentan simultáneamente, como sistemas de relaciones abstractas y como objetos de contemplación estética: en efecto, el acto creador que engendra al mito es simétrico e inverso a aquel que encontramos en el origen de la obra de arte. En este último caso, se parte de un conjunto formado por uno o por varios objetos y por uno o por varios acontecimientos, al cual la creación estética confiere un carácter de totalidad al poner de manifiesto una estructura común. El mito recorre el mismo camino, pero en el otro sentido:

utiliza una estructura para producir un objeto absoluto que ofrezca el aspecto de un conjunto de acontecimientos (puesto que todo mito cuenta una historia). El arte procede, pues, a partir de un conjunto: (objeto + acontecimiento) y se lanza al *descubrimiento* de su estructura; el mito parte de una estructura, por medio de la cual emprende la *construcción* de un conjunto (objeto + acontecimiento).

Si esta primera observación nos incita a generalizar nuestra interpretación, la segunda nos conduciría, más bien, a restringirla. ¿Es verdad que toda obra de arte consiste en una integración de la estructura y del acontecimiento? Al parecer, no se puede decir tal cosa de esa masa tlingit de madera de cedro, que sirve para matar peces, y a la que contemplo colocada sobre un estante de mi biblioteca, mientras escribo estas líneas (*lám. 2*). El artista, que la esculpió en forma de monstruo marino, deseó que el cuerpo del utensilio se confundiese con el cuerpo del animal, el mango con la cola, y que las proporciones anatómicas, prestadas a una criatura fabulosa, fuesen tales que el objeto pudiese *ser* el animal cruel, que mata impotentes víctimas, al mismo tiempo que un arma para pescar, bien equilibrada, que un hombre maneja con facilidad y de la que obtiene resultados eficaces. Por tanto, todo parece ser estructural en este utensilio, que es también una maravillosa obra de arte: tanto su simbolismo mítico como su función práctica. Más exactamente, el objeto, su función y su símbolo parecen estar replegados el uno sobre el otro y formar un sistema cerrado en el que el acontecimiento no tiene la menor oportunidad de introducirse. La posición, el aspecto, la expresión del monstruo no deben nada a las circunstancias históricas en que el artista pudo apercibirlo "en carne y hueso", soñarlo, o concebir la idea de él. Diríamos, más bien, que su ser inmutable está definitivamente

fijado en una materia leñosa cuyo grano finísimo permite traducir todos sus aspectos, y en un empleo al cual su forma empírica parece predestinarlo. Ahora bien, todo lo que acabamos de decir de un objeto particular es válido también para otros productos del arte primitivo: una estatua africana, una máscara melanesia... Por tanto, ¿no habríamos definido sino una forma histórica y local de la creación estética, creyendo alcanzar, no sólo sus propiedades fundamentales, sino aquellas por las cuales su relación inteligible se establece con otros modos de creación?

Para superar esta dificultad, creemos que basta con ampliar nuestra interpretación. Lo que, a propósito de un cuadro de Clouet, habíamos definido provisionalmente como un acontecimiento o un conjunto de acontecimientos, se nos aparece ahora en una perspectiva o punto de vista mucho más general: el acontecimiento no es más que un modo de la contingencia cuya integración (percibida como necesaria) a una estructura, engendra la emoción estética, sea cual fuere la clase de arte considerada. Según el estilo, el lugar y la época, esta contingencia se manifiesta con tres aspectos diferentes, o en tres momentos distintos de la creación artística (y que, por lo demás, pueden acumularse): se sitúa al nivel de la ocasión, de la ejecución, o de la destinación. En el primer caso, sólo la contingencia cobra forma de acontecimiento, es decir, una contingencia exterior y anterior al acto creador. El artista la aprehende desde fuera: una actitud, una expresión, una iluminación, una situación, cuya relación sensible e inteligible con la estructura del objeto capta, que afectan a estas modalidades y que él incorpora a su obra. Pero puede ser también que la contingencia se manifieste de manera intrínseca, en el transcurso de la ejecución: en la talla o la forma del trozo de madera de que dispone el escultor, en la

orientación de las fibras, la calidad del grano, la imperfección de los instrumentos de que se vale, en las resistencias que opone la materia, o el proyecto, al trabajo que se está realizando. En los incidentes imprevisibles que surgirán en el transcurso de la operación. Por último, la contingencia puede ser extrínseca, como en el primer caso, pero posterior (y ya no anterior) al acto de creación: esto es lo que se produce cada vez que la obra está destinada a un uso determinado, puesto que en función tanto de las modalidades como de las fases virtuales de su empleo futuro (y, por tanto, colocándose, así sea consciente o inconscientemente, en el lugar del utilizador) el artista procedería a elaborar su obra.

Según los casos, por consiguiente, la creación artística consistirá, dentro del marco inmutable de una confrontación de la estructura y del accidente, en buscar el diálogo, ya sea con el *modelo*, ya sea con la *materia*, ya sea con el *utilizador*, habida cuenta de aquél o de aquélla, de las que el artista que está trabajando anticipa, sobre todo, el mensaje. Para decirlo de una vez, cada eventualidad corresponde a una clase de arte fácil de descubrir: la primera, a las artes plásticas del Occidente; la segunda, a las artes llamadas primitivas o de época antigua; la tercera a las artes aplicadas. Pero, si interpretáramos literalmente estas atribuciones, simplificaríamos en exceso. Toda forma de arte lleva consigo los tres aspectos, y se distingue solamente de los otros por su relativa dosificación. Es evidente, por ejemplo, que aun el pintor más académico tropieza con problemas de ejecución, y que todas las artes llamadas primitivas poseen, doblemente, el carácter de aplicadas: en primer lugar, porque muchas de sus producciones son objetos técnicos; y después, porque aun aquellas creaciones suyas que parecen estar más al abrigo de las preocupaciones prácticas tienen un destino pre-

ciso. Por último, es sabido que aun entre nosotros, los utensilios se prestan a una contemplación desinteresada.

Hechas estas reservas, podemos verificar fácilmente que los tres aspectos están funcionalmente ligados, y que el predominio de uno restringe o suprime el lugar dejado a los otros. La pintura llamada sabia está liberada, o cree estarlo, respecto de la doble relación de la ejecución y de la destinación. Da pruebas, en sus mejores ejemplos, de un completo dominio de las dificultades técnicas (de las que podemos considerar, por lo demás, que fueron definitivamente superadas desde Van der Weyden, después de que los problemas que se han planteado los pintores no guardan relación casi más que con la física divertida). Todo ocurre como si, con su tela, sus colores y sus pinceles, el pintor pudiese hacer exactamente lo que le plazca. Por otra parte, el pintor tiende a hacer de su obra un objeto que sea independiente de toda contingencia, y que valga en sí y para sí; por lo demás, esto es lo que supone la fórmula del cuadro "de caballete". Liberada de la contingencia, desde el doble punto de vista de la ejecución y de la destinación, la pintura sabia puede, entonces, referirla totalmente a la ocasión; y, si nuestra interpretación es exacta, no está siquiera en libertad de prescindir de ella. Se define entonces como pintura "de género", a condición de ampliar considerablemente el sentido de esta locución. Pues, en la perspectiva muy general en que nos colocamos aquí, el esfuerzo del retratista —aunque sea Rembrandt— para captar sobre su tela la expresión más reveladora y hasta los pensamientos secretos de su modelo, forma parte del mismo género que el de un Detaille, cuyas composiciones respetan la hora y el orden de la batalla, el número y la disposición de los botones con los que se reconocen los uniformes de cada arma. Si se nos permite un poco de falta de respeto, tanto en uno como

en otro caso, "la ocasión hace al ladrón". Con las artes aplicadas, las proporciones respectivas de los tres aspectos se invierten; estas artes otorgan el predominio a la destinación y a la ejecución, cuyas contingencias están aproximativamente equilibradas en los especímenes que consideramos más "puros", excluyendo, a la vez a la ocasión, como se puede ver por el hecho de que una copa, un cubilete, un pedazo de cestería o un tejido nos parecen perfectos cuando su valor práctico se afirma como intemporal: correspondiendo plenamente a la función, para hombres diferentes en cuanto a la época o a la civilización. Si las dificultades de ejecución se han dominado totalmente (como ocurre cuando la ejecución se confía a máquinas), la destinación puede tornarse cada vez más precisa y particular, y el arte aplicado se transforma en arte industrial; lo llamamos campesino o rústico en el caso contrario. Por último, el arte primitivo se sitúa en el extremo opuesto del arte sabio o académico. Este último interioriza la ejecución (de la que es o se cree maestro) y la destinación (puesto que "el arte por el arte" es en sí mismo su propio fin). De rechazo, se ve impelido a exteriorizar la ocasión (que le pide al modelo que se la ofrezca): esta última se convierte, así, en una parte de lo significado. En cambio, el arte primitivo interioriza la ocasión (puesto que los seres sobrenaturales que se complace en representar tienen una realidad independiente de las circunstancias, e intemporal) y exterioriza la ejecución y la destinación, que se convierten, por tanto, en una parte de lo significante.

Volvemos a encontrar, de tal manera, en otro plano, ese diálogo con la materia y los medios de ejecución, mediante el cual definimos al *bricolage*. Para la filosofía del arte, el problema esencial es saber si el artista le reconoce o no la calidad de interlocutor. Sin duda, la reconoce siempre, pero al mínimo, en el caso

del arte demasiado sabio, y al máximo en el arte bruto o ingenuo que confina con el *bricolage*, y en detrimento de la estructura en los dos casos. Sin embargo, ninguna forma de arte merecería este nombre si se dejase captar en su totalidad por las contingencias extrínsecas, ya sean la de la ocasión o la de la destinación; pues la obra descendería entonces al rango de icono (suplementario del modelo) o de instrumento (complementario de la materia trabajada). Aun el arte más sabio, si nos conmueve, no alcanza este resultado más que a condición de detener a tiempo esta disipación de la contingencia en provecho del pretexto, y de incorporarla a la obra, confiriéndole a esta última la dignidad de un objeto absoluto. Si los artes arcaicos, los artes primitivos, y los periodos "primitivos" de los artes sabios, son los únicos que no envejecen, lo deben a esta consagración del accidente al servicio de la ejecución, por tanto al empleo, que tratan de hacer integral, del dato bruto como materia empírica de una significación.[7]

7 Prosiguiendo este análisis, podríamos definir la pintura no figurativa por dos caracteres. Uno, que tiene en común con la pintura de caballete, consiste en un rechazo total de la contingencia de destinación: el cuadro no está hecho para un empleo particular. El otro carácter, propio de la pintura no figurativa, consiste en una explotación metódica de la contingencia de ejecución, que se pretende convertir en el pretexto o en la ocasión externa del cuadro. La pintura no figurativa adopta "maneras" a guisa de "temas", pretende dar una representación concreta de las condiciones formales de toda pintura. De esto resulta, paradójicamente, que la pintura no figurativa no crea, como lo cree, obras tan reales —si no más— como los objetos del mundo físico, sino imitaciones realistas de modelos inexistentes. Es una escuela de pintura académica, en la que cada artista se afana en representar la manera como ejecutaría sus cuadros si, por casualidad, los pintase.

Por último, hay que añadir que el equilibrio entre estructura y acontecimiento, necesidad y contingencia, interioridad y exterioridad, es un equilibrio precario, constantemente amenazado por las tracciones que se ejercen en un sentido o en el otro, según las fluctuaciones de la moda, del estilo y de las condiciones sociales generales. Desde este punto de vista, el impresionismo y el cubismo se nos aparecen menos como dos etapas sucesivas del desarrollo de la pintura que como dos empresas cómplices, aunque no hayan nacido en el mismo instante, obrando en connivencia para prolongar, mediante deformaciones complementarias, un modo de expresión cuya existencia misma (hoy nos damos cuenta de esto mejor) estaba gravemente amenazada. La boga intermitente de los "collages", nacida en el momento en que el artesanado expiraba, podría no ser, por su parte, más que una transposición del *bricolage* al terreno de los fines contemplativos. Por último, el hincapié hecho en el aspecto acontecimental puede también disociarse según los momentos, subrayando más, a expensas de la estructura (entiéndase: la estructura de igual nivel, pues no está excluido que el aspecto estructural se restablezca en otra parte y en un nuevo plano), unas veces, la temporalidad social (como a fines del siglo XVIII con Greuze, o con el realismo socialista), y otras veces la temporalidad natural, y aun meteorológica (en el impresionismo).

Si, en el plano especulativo, el pensamiento mítico no carece de analogía con el *bricolage* en el plano práctico, y si la creación artística se coloca a igual distancia entre estas dos formas de actividad y la ciencia, el juego y el rito ofrecen entre sí relaciones del mismo tipo.

Todo juego se define por el conjunto de sus reglas, que hacen posible un número prácticamente ilimitado de partidas; pero el rito, que también se "juega", se

asemeja más bien a una partida privilegiada, escogida y conservada de entre todas las posibles porque sólo ella se obtiene en un determinado tipo de equilibrio entre los dos campos. La transposición es fácilmente verificable en el caso de los gahuku-gama de Nueva Guinea, que han aprendido a jugar futbol, pero que juegan, varios días seguidos, tantos partidos como sean necesarios para que se equilibren exactamente los partidos perdidos y ganados por cada bando (Read, p. 429), lo cual es tratar a un juego como un rito.

Se puede decir otro tanto de los juegos a que se entregaban los indios fox, en ocasión de las ceremonias de adopción cuyo fin era sustituir un pariente muerto por otro vivo, y de permitir, así, la partida definitiva del alma del difunto.[8] Los ritos funerarios de los fox, en efecto, parecen estar inspirados por la gran preocupación de deshacerse de los muertos, y de impedir que éstos no se venguen en los vivos de la amargura y de los pesares que sienten por no encontrarse ya entre ellos. La filosofía indígena toma, pues, decididamente, el partido de los vivos: "la muerte es dura; más duro todavía es el pesar".

El origen de la muerte se remonta a la destrucción, por las potencias sobrenaturales, del más joven de dos hermanos míticos que desempeñan el papel de héroes culturales entre todas las tribus algonquinas. Pero no era todavía definitiva: fue el mayor el que la convirtió en definitiva al rechazar, no obstante su pesar, la petición del fantasma, que quería volver a ocupar su lugar entre los vivos. Según este ejemplo, los hombres deben mostrarse firmes ante los muertos: los vivos harán comprender a éstos que no han perdido nada al morir, pues recibirán regularmente ofrendas de tabaco y de alimentos; en cambio, se espera de ellos que, a título de compensación de esta muerte, cuya realidad

8 Véase, *infra*, p. 286 *n.*

recuerdan a los vivos, y del pesar que les causan por su deceso, ellos les garanticen una larga existencia, vestido y algo que comer: "en lo sucesivo, son los muertos los que traen la abundancia", comenta el informador indígena, "ellos [los indios] deben engatusarlos ('coax them') con este fin". (Michelson, *I*, pp. 369-407).

Ahora bien, los ritos de adopción, que son indispensables para decidir al alma del muerto a que se vaya definitivamente al más allá, donde habrá de desempeñar su papel de espíritu protector, van acompañados normalmente de competencias deportivas, de juegos de destreza o de azar, entre bandos constituidos conforme a una división *ad hoc* en dos mitades: Tokan, de un lado y Kicko, del otro; y se dice expresamente, en varias ocasiones, que el juego opone a los vivos y a los muertos, como si, antes de desembarazarse definitivamente de él, los vivos ofreciesen al difunto el consuelo de un último partido. Pero, de esta asimetría de principio entre los dos campos, se desprende automáticamente que el desenlace está determinado de antemano:

> He aquí lo que pasaba cuando jugaban a la pelota. Si el hombre (el difunto) por quien se celebra el rito de adopción era un tokana, los tokanagi ganaban la partida. Los kickoagi no podían ganar. Y si la fiesta tenía lugar por una mujer kicko, los kickoagi ganaban, y eran los tokanagi los que no podían ganar. (Michelson, *I*, p. 385.)

Y en efecto, ¿cuál es la realidad? En el gran juego biológico y social que se desarrolla perpetuamente entre los vivos y los muertos, es claro que los únicos que ganan son los primeros. Pero —y toda la mitología norteamericana lo confirma— de una manera simbólica (que innumerables mitos pintan como real), ganar en

el juego es "matar" al adversario. Al prescribir siempre el triunfo del bando de los muertos, se les da a éstos, por tanto, la ilusión de que son los verdaderos vivientes, y que sus adversarios están muertos puesto que los han "matado". So capa de jugar con los muertos, se los engaña y se los ata. La estructura formal de lo que, a primera vista, podría parecer que era una competencia deportiva, es en todos sus detalles semejante a la de un puro ritual, tal como el mitawit o el midewiwim de las mismas poblaciones algonquinas, en el que los neófitos se hacen matar simbólicamente por los muertos cuyo papel *desempeñan* los iniciados, a fin de obtener un suplemento de vida real a costa de una muerte simulada. En los dos casos, la muerte es usurpada, pero sólo para ser engañada.

Entonces, el juego se nos manifiesta como *disyuntivo:* culmina en la creación de una separación diferencial entre jugadores individuales o entre bandos, que al principio nada designaba como desiguales. Sin embargo, al fin de la partida, se distinguirán en ganadores y perdedores. De manera simétrica e inversa, el ritual es *conjuntivo,* pues instituye una unión (podríamos decir aquí que una comunión) o, en todo caso una relación orgánica, entre dos grupos (que se confunden, en el límite, uno con el personaje del oficiante, y el otro con la colectividad de los fieles), y que estaban disociados al comienzo. En el caso del juego la simetría está, por lo tanto, preordenada; y es estructural, puesto que se deriva del principio de que las reglas son las mismas para los dos campos. La asimetría, es engendrada; se deriva inevitablemente de la contingencia de los acontecimientos, dependan éstos de la intención, del azar, o del talento. En el caso del ritual, es lo contrario: se establece una asimetría preconcebida y postulada entre profano y sagrado, fieles y oficiante, muertos y vivos, iniciados y no iniciados,

etcétera, y el "juego" consiste en hacer pasar a todos los participantes al lado del bando ganador, por medio de acontecimientos cuya naturaleza y ordenamiento tienen un carácter verdaderamente estructural. Como la ciencia (aunque aquí, todavía, ya sea en el plano reflexivo, ya sea en el plano práctico), el juego produce acontecimientos a partir de una estructura: se comprende, entonces, que los juegos de competencia prosperen en nuestras sociedades industriales; en tanto que los ritos y los mitos, a la manera del *bricolage* (que estas mismas sociedades industriales ya no toleran, sino como *hobby* o pasatiempo), descomponen y recomponen conjuntos acontecimentales (en el plano psíquico, socio-histórico o técnico) y se valen como de otras tantas piezas indestructibles, con vistas a ordenamientos estructurales que habrán de hacer las veces, alternadamente, de fines y de medios.

II. LA LÓGICA DE LAS CLASIFICACIONES TOTÉMICAS

SIN DUDA, hay algo paradójico en la idea de una lógica cuyos términos consisten en sobras y pedazos, vestigios de procesos psicológicos o históricos y, en cuanto tales, desprovistos de necesidad. Quien dice lógica, dice instauración de relaciones necesarias; pero ¿cómo se establecerían tales relaciones entre términos que nada ha destinado a que cumplan esta función? Las proposiciones no pueden encadenarse de manera rigurosa más que si sus términos han sido previamente definidos sin equívoco. ¿En las páginas anteriores, no nos hemos asignado la imposible tarea de descubrir las condiciones de una necesidad *a posteriori*? Pero, en primer lugar, esas sobras y esos pedazos no se muestran como tales más que ante los ojos de la historia que los ha producido, y no desde el punto de vista de la lógica a la que sirven. Solamente por relación al contenido podemos proclamarlos heteróclitos, pues, por lo que toca a la forma, existe entre ellos una analogía, que el ejemplo del *bricolage* ha permitido definir: esta analogía consiste en la incorporación, a su forma misma, de una determinada dosis de contenido, que es aproximativamente igual para todos. Las imágenes significantes del mito, los materiales del *bricoleur*, son elementos definibles mediante un doble criterio: *han servido*, como palabras de un discurso que la reflexión mítica "desmonta" a la manera del *bricoleur* que arregla los engranes de un viejo despertador desmontado; y *pueden todavía* servir para el mismo uso, o para un uso diferente, por poco que los desvíe uno de su función primera.

En segundo lugar, ni las imágenes del mito, ni los materiales del *bricoleur* provienen del devenir puro. Este rigor, que parece hacerles falta cuando los observamos en el momento de su nuevo empleo, lo poseyeron antaño, cuando formaban parte de otros conjuntos coherentes; y lo que es más, lo poseen todavía, en la medida que no son materiales brutos, sino productos ya trabajados: términos del lenguaje o, en el caso del *bricolage*, términos de un sistema tecnológico, expresiones condensadas, por tanto, de relaciones necesarias de las que, de maneras diversas, las constricciones harán repercutir el eco sobre cada uno de sus niveles de utilización. Su necesidad no es simple y unívoca; existe, por lo tanto, como la invariancia, de orden semántico o estético, que caracteriza al grupo de las transformaciones a las que se prestan, y de las que hemos visto que no eran ilimitadas.

Esta lógica opera, un poco, a la manera del caleidoscopio: instrumento que contiene también sobras y trozos, por medio de los cuales se realizan ordenamientos culturales. Los fragmentos provienen de un proceso de rompimiento y de destrucción, en sí mismo contingente, pero a reserva de que sus productos ofrezcan entre ellos algunas homologías: de talla, de vivacidad de color, de transparencia. No tienen ser propio, por relación a los objetos manufacturados que pronunciaban un "discurso" del que han pasado a ser los escombros indefinibles; pero, en otra relación, deben poseerlo en cantidad suficiente para participar útilmente en la formación de un ser de una nueva clase: este ser consiste en ordenamientos en los que, en virtud del juego de los espejos, los reflejos equivalen a objetos, es decir, en los que los signos alcanzan el rango de cosas significadas; estos ordenamientos realizan posibles, cuyo número, aunque sea muy elevado, de todos modos no es ilimitado, puesto que es función de las disposiciones

y de los equilibrios realizables entre cuerpos cuyo número mismo es finito; por último y sobre todo, estos ordenamientos, engendrados por el encuentro de acontecimientos contingentes (el giro que del instrumento hace el observador) y de una ley (la que preside a la construcción del caleidoscopio, que corresponde al elemento invariante de los constreñimientos de que hablábamos hace un momento), proyecta modelos de inteligibilidad de alguna manera provisionales, puesto que cada ordenamiento se puede expresar en forma de relaciones rigurosas entre sus partes, y que estas relaciones no tienen más contenido que el ordenamiento mismo, al cual, en la experiencia del observador, no corresponde ningún objeto (aunque pueda ser que, por este intermedio, algunas estructuras objetivas se revelen antes de su soporte empírico, como, por ejemplo, las de los cristales de nieve o de algunos tipos de radiolarios y de diatomáceas, al observador que no las haya visto nunca todavía.

Concebimos, pues, que tal lógica concreta sea posible. Resta, ahora, definir sus caracteres y la manera en que se manifiestan en el transcurso de la observación etnográfica. Esta última los capta en un doble aspecto, afectivo e intelectual.

Los seres que el pensamiento indígena carga de significación se perciben como si ofrecieran con el hombre un determinado parentesco. Los ojibwa creen en un universo de seres sobrenaturales:

> ...Pero, al llamar sobrenaturales a estos seres, se falsea un poco el pensamiento de los indios. Al igual que el hombre mismo, pertenecen al orden natural del universo, puesto que se parecen al hombre en que están dotados de inteligencia y de emoción. Y también como el hombre, son hombres o mujeres y algunos pueden tener una

familia. Unos están vinculados a lugares precisos, en tanto que otros se desplazan libremente; y para con los indios, tienen disposiciones amistosas u hostiles. (Jenness, 2, p. 29.)

Otras observaciones subrayan que este sentimiento de identificación es más profundo que la noción de las diferencias:

> El sentimiento de unidad que experimenta el hawaiiano respecto del aspecto viviente de los fenómenos indígenas, es decir, de los espíritus, los dioses y las personas en cuanto almas, no puede describirse correctamente como una relación, y menos todavía con la ayuda de términos como los de simpatía, empatía, anormal, supranormal o neurótico; o también, de místico o mágico. No es "extra-sensorial", puesto que es parte del orden de la sensibilidad, aunque en parte sea extraña a ésta. Corresponde a la conciencia normal... (Handy y Pukui p. 117.)

Los propios indígenas tienen a veces el sentimiento agudo del carácter "concreto" de su saber, y lo oponen vigorosamente al de los blancos:

> Sabemos lo que hacen los animales, cuáles son las necesidades del castor, del oso, del salmón y de las demás criaturas, porque, antaño, los hombres se casaban con ellos y adquirieron este saber de sus esposas animales... Los blancos han vivido poco tiempo en este país, y no conocen mayor cosa de los animales; nosotros estamos aquí desde hace miles de años y hace mucho tiempo que los propios animales nos han instruido. Los blancos anotan todo en un libro, para no olvidar; pero nuestros ancestros se desposaron con los animales, aprendieron todos sus usos y han trasmitido estos conocimientos de generación en generación. (Jenness 3, p. 540.)

y de los equilibrios realizables entre cuerpos cuyo número mismo es finito; por último y sobre todo, estos ordenamientos, engendrados por el encuentro de acontecimientos contingentes (el giro que del instrumento hace el observador) y de una ley (la que preside a la construcción del caleidoscopio, que corresponde al elemento invariante de los constreñimientos de que hablábamos hace un momento), proyecta modelos de inteligibilidad de alguna manera provisionales, puesto que cada ordenamiento se puede expresar en forma de relaciones rigurosas entre sus partes, y que estas relaciones no tienen más contenido que el ordenamiento mismo, al cual, en la experiencia del observador, no corresponde ningún objeto (aunque pueda ser que, por este intermedio, algunas estructuras objetivas se revelen antes de su soporte empírico, como, por ejemplo, las de los cristales de nieve o de algunos tipos de radiolarios y de diatomáceas, al observador que no las haya visto nunca todavía.

Concebimos, pues, que tal lógica concreta sea posible. Resta, ahora, definir sus caracteres y la manera en que se manifiestan en el transcurso de la observación etnográfica. Esta última los capta en un doble aspecto, afectivo e intelectual.

Los seres que el pensamiento indígena carga de significación se perciben como si ofrecieran con el hombre un determinado parentesco. Los ojibwa creen en un universo de seres sobrenaturales:

> ...Pero, al llamar sobrenaturales a estos seres, se falsea un poco el pensamiento de los indios. Al igual que el hombre mismo, pertenecen al orden natural del universo, puesto que se parecen al hombre en que están dotados de inteligencia y de emoción. Y también como el hombre, son hombres o mujeres y algunos pueden tener una

familia. Unos están vinculados a lugares precisos, en tanto que otros se desplazan libremente; y para con los indios, tienen disposiciones amistosas u hostiles. (Jenness, 2, p. 29.)

Otras observaciones subrayan que este sentimiento de identificación es más profundo que la noción de las diferencias:

> El sentimiento de unidad que experimenta el hawaiiano respecto del aspecto viviente de los fenómenos indígenas, es decir, de los espíritus, los dioses y las personas en cuanto almas, no puede describirse correctamente como una relación, y menos todavía con la ayuda de términos como los de simpatía, empatía, anormal, supranormal o neurótico; o también, de místico o mágico. No es "extra-sensorial", puesto que es parte del orden de la sensibilidad, aunque en parte sea extraña a ésta. Corresponde a la conciencia normal... (Handy y Pukui p. 117.)

Los propios indígenas tienen a veces el sentimiento agudo del carácter "concreto" de su saber, y lo oponen vigorosamente al de los blancos:

> Sabemos lo que hacen los animales, cuáles son las necesidades del castor, del oso, del salmón y de las demás criaturas, porque, antaño, los hombres se casaban con ellos y adquirieron este saber de sus esposas animales... Los blancos han vivido poco tiempo en este país, y no conocen mayor cosa de los animales; nosotros estamos aquí desde hace miles de años y hace mucho tiempo que los propios animales nos han instruido. Los blancos anotan todo en un libro, para no olvidar; pero nuestros ancestros se desposaron con los animales, aprendieron todos sus usos y han trasmitido estos conocimientos de generación en generación. (Jenness 3, p. 540.)

Este saber desinteresado y atento, afectuoso y tierno, adquirido y trasmitido en una atmósfera conyugal y filial, está descrito aquí con una simplicidad tan noble que parece superfluo, a propósito de esto, evocar las hipótesis, por demás raras, inspiradas a algunos filósofos en virtud de una concepción demasiado teórica del desarrollo de los conocimientos humanos. Nada, aquí, echa mano de la intervención de un supuesto "principio de participación", ni aun de un misticismo empastado de metafísica, al cual no percibimos más que a través del cristal deformador de las religiones establecidas.

Las condiciones prácticas de este conocimiento concreto, sus medios y sus métodos, los valores afectivos que lo impregnan, todo esto se encuentra y puede ser observado muy cerca de nosotros, entre aquellos de nuestros contemporáneos a quienes sus gustos y su oficio colocan, frente a los animales, en una situación que, *mutatis mutandis* está tan cercana como lo permite nuestra civilización de la que fue habitual a todos los pueblos cazadores: a saber, los hombres de los circos y los empleados de los jardines zoológicos. Nada más instructivo, a este respecto, después de los testimonios indígenas que acabamos de citar, que el relato dejado por el director de los jardines zoológicos de Zurich, de lo que fue su primer "encuentro personal", valga la expresión, con un delfín. Sin dejar de observar "una mirada exageradamente humana, el raro orificio respiratorio, la textura lisa y la consistencia cerosa de la piel, las cuatro hileras de dientes puntiagudos en la boca en forma de pico", el autor describe de la siguiente manera su emoción:

> Flippy no tenía nada de pez; y cuando, a menos de un metro, fijaba sobre uno su mirada chispeante, ¿cómo podía uno no preguntarse si se trataba verdaderamente de un animal? Tan imprevista, tan extraña, tan completamente misteriosa era esta criatura, que se sentía uno tentado a ver en ella a un ser encantado. Por desgracia, el cerebro del zoólogo no podía disociarla de la certidumbre helada, casi dolorosa en esta circunstancia, de que en términos científicos allí no había más que un *Tursiops truncatus*... (Hediger, p. 138.)

Tales palabras, escritas por la pluma de un hombre de ciencia, bastarían para mostrar que el saber teórico no es incompatible con el sentimiento, que el conocimiento puede ser, a la vez, objetivo y subjetivo, que las relaciones concretas entre el hombre y los seres vivos colorean a veces, con sus matices afectivos (siendo ellas mismas emanación de esta identificación primitiva, en la que Rousseau ha visto profundamente la condición solidaria de todo pensamiento y de toda sociedad) el universo entero del conocimiento científico, sobre todo en las civilizaciones en las que la ciencia es totalmente "natural". Pero, si la taxonomía y la amistad tierna pueden entenderse bien en la conciencia del zoólogo, no hay por qué invocar principios separados, para explicar el encuentro de estas dos actitudes en el pensamiento de los pueblos llamados primitivos.

Después de Griaule, Dieterlen y Zahan han establecido la amplitud del carácter sistemático de las clasificaciones indígenas en el Sudán. Los dogón distribuyen los vegetales en 22 familias principales, algunas de las cuales están subdivididas en 11 subgrupos. Las 22 familias, enumeradas en el orden conveniente, se reparten en dos series compuestas, la una de familias de rango impar, y la otra de familias de rango par. En la primera, que simboliza los nacimientos únicos, las plantas llamadas masculinas y femeninas están respectivamente asociadas a la estación de las lluvias y a la estación seca; en la segunda, que simboliza los nacimientos de

fundada, por una parte, sobre su talla relativa, por otra parte sobre su lugar en la clasificación de los colores y sobre la función que se les ha asignado en la magia y el ritual. (Reichard, *1, 2*).[2] Pero la taxonomía indígena es a menudo lo suficientemente precisa y desprovista de equívoco para permitir algunas identificaciones; así, la que se ha realizado hace apenas algunos años entre la "Mosca Gruesa" evocada en los mitos con una taquínida, *Hystricia pollinosa*.

A las plantas se las nombra en función de tres caracteres: el sexo supuesto, las virtudes medicinales y el aspecto visual o táctil (espinoso, pegajoso, etc.). Una segunda tripartición según la talla (grande, mediana, pequeña) redistribuye a cada uno de los caracteres precedentes. Esta taxonomía es homogénea en toda la reservación, o sea cerca de 7 millones de hectáreas, y a pesar de la dispersión sobre un territorio tan vasto de sus 60 000 ocupantes. (Reichard, Wyman y Harris, Vestal, Elmore.)

Cada animal o planta guarda correspondencia con un elemento natural, el cual es variable según los ritos, cuya extrema complejidad entre los navajos es bien conocida. Así, en el "ritual del sílex tallado" ("Flint-Chant") se destacan las correspondencias siguientes: grulla-cielo; "pájaro rojo"-sol; águila-montaña; gavilán-peñón; "pájaro azul"-árbol, pájaro mosca-planta; un coleóptero ("corn-beetle")-tierra; garza real-agua (Father B. Haile).

Como los zuñi que han llamado la atención particularmente de Durkheim y de Mauss, los hopi clasifican los seres y los fenómenos naturales por medio de un vasto sistema de correspondencias. Reuniendo las informaciones desperdigadas entre diversos autores, se ob-

2 A diferencia de los canela del Brasil que "en todos los casos controlados, han demostrado estar informados del dimorfismo sexual." (Vanzolini, p. 170.)

gemelos, la misma relación existe, pero invertida. Cada familia está también repartida en una de tres categorías: árbol, arbusto, yerba;[1] por último, cada familia guarda correspondencia con una parte del cuerpo, una técnica, una clase social, una institución. (Dieterlen, *1, 2*.)

Cuando se les trajo de África por primera vez, hechos de esta clase causaron sorpresa. Sin embargo, formas de clasificación muy análogas han sido descritas desde hace mucho tiempo en América, y son ellas las que inspiraron a Durkheim y Mauss un célebre ensayo. Remitiendo al lector a dicho trabajo, añadiré algunos ejemplos a los que ya se han reunido.

Los indios navajos, que se consideran a sí mismos "grandes clasificadores", dividen a los seres vivos en dos categorías, según que estén o no dotados de la palabra. Los seres sin palabra comprenden a los animales y a las plantas. Los animales se reparten en tres grupos: "corredores", "volantes", o "rampantes"; cada grupo, a su vez, se divide por una doble escisión: la que se establece entre los "viajeros por tierra" y los "viajeros por agua" de una parte, y, de la otra, entre "viajeros de día" y "viajeros de noche". La separación de las "especies" obtenida con este método no es siempre la misma que la de la zoología. Así ocurre que aves agrupadas en parejas con fundamento en una oposición: macho-hembra, pertenezcan de hecho al mismo sexo, pero a géneros diferentes; pues la asociación está

1 Entre los peul: plantas de tronco vertical, plantas trepadoras, plantas rastreras, respectivamente subdivididas en vegetales con espinas o sin espinas, con corteza o sin corteza, con frutos o sin frutos. (Hampaté Ba y Dieterlen, p. 23.) Para una clasificación tripartita del mismo tipo en las Filipinas ("palo", "liana" "hierba") véase, Conklin, *1*, pp. 92-94; y en el Brasil, entre los bororo ("árboles" = tierra; "lianas" = aire; "hierbas de los pantanos" = agua) *véase* Colbacchini, p. 202.

fundada, por una parte, sobre su talla relativa, por otra parte sobre su lugar en la clasificación de los colores y sobre la función que se les ha asignado en la magia y el ritual. (Reichard, *1, 2*).[2] Pero la taxonomía indígena es a menudo lo suficientemente precisa y desprovista de equívoco para permitir algunas identificaciones; así, la que se ha realizado hace apenas algunos años entre la "Mosca Gruesa" evocada en los mitos con una taquínida, *Hystricia pollinosa*.

A las plantas se las nombra en función de tres caracteres: el sexo supuesto, las virtudes medicinales y el aspecto visual o táctil (espinoso, pegajoso, etc.). Una segunda tripartición según la talla (grande, mediana, pequeña) redistribuye a cada uno de los caracteres precedentes. Esta taxonomía es homogénea en toda la reservación, o sea cerca de 7 millones de hectáreas, y a pesar de la dispersión sobre un territorio tan vasto de sus 60 000 ocupantes. (Reichard, Wyman y Harris, Vestal, Elmore.)

Cada animal o planta guarda correspondencia con un elemento natural, el cual es variable según los ritos, cuya extrema complejidad entre los navajos es bien conocida. Así, en el "ritual del sílex tallado" ("Flint-Chant") se destacan las correspondencias siguientes: grulla-cielo; "pájaro rojo"-sol; águila-montaña; gavilán-peñón; "pájaro azul"-árbol, pájaro mosca-planta; un coleóptero ("corn-beetle")-tierra; garza real-agua (Father B. Haile).

Como los zuñi que han llamado la atención particularmente de Durkheim y de Mauss, los hopi clasifican los seres y los fenómenos naturales por medio de un vasto sistema de correspondencias. Reuniendo las informaciones desperdigadas entre diversos autores, se ob-

[2] A diferencia de los canela del Brasil que "en todos los casos controlados, han demostrado estar informados del dimorfismo sexual." (Vanzolini, p. 170.)

	NOROESTE	SUDOESTE	SUDESTE	NORESTE	CENIT	NADIR
COLORES	amarillo	azul, verde	rojo	blanco	negro	multicolor
ANIMALES	puma	oso	gato salvaje	lobo	buitre	serpiente
AVES	oriol	"blue bird" (*Sialia*)	perico	urraca	golondrina	curraca
ÁRBOLES	pino de Douglas	pino blanco	sauce rojo	álamo temblón		
ZARZAS	"green rabbit-brush" (*Chrysothamnus*)	"sage brush" (*Artemisia*)	"cliff rose" (*Cowania stansburiana*)	"gray rabbit brush" (*Chrysothamnus*)		
FLORES	"mariposa lily" (*Calochortus*)	espuela de caballero (*Delphinium*)	(*Castilleja*)	(*Anogra*)		
MAÍZ	amarillo	azul	rojo	blanco	púrpura	azucarado
FRIJOLES	judía verde (*Phaseolus vulg.*)	mantequilla (*Phas. vulg.*)	frijolito	Habas de Lima (*Phaseolus lunatus*)	diversos	

tiene el cuadro de la página anterior que, sin duda, no es más que un modesto fragmento de un sistema total en el que faltan muchos elementos.

Tales correspondencias son reconocidas también por poblaciones cuya estructura social es mucho más floja que la de los indios pueblo: el esquimal escultor de salmones, utiliza, para representar cada especie, la madera cuyo color se parece más al de la carne: "todas las maderas tienen algo de salmón." (Rasmussen, página 198.)

Nos hemos limitado a algunos ejemplos entre muchos otros, que serían todavía más numerosos si los prejuicios fundados en la simplicidad y la bastedad "primitivas" no hubiesen desviado, en muchos casos, a los etnólogos de la búsqueda de información acerca de los sistemas de clasificaciones conscientes, complejas y coherentes, cuya existencia les hubiese parecido incompatible con un nivel económico y técnico muy bajo, lo que les llevaba a sacar en conclusión, muy precipitadamente, que se enfrentaban a un nivel intelectual equivalente. Comenzamos apenas a sospechar que antiguas observaciones debidas a investigadores tan raros como perspicaces —como Cushing— no constituyen casos excepcionales, sino que denotan formas de saber y de reflexión extremamente difundidas entre las sociedades llamadas primitivas. En virtud de este hecho, la imagen tradicional que nos formamos de esta primitividad debe cambiar. Nunca y en ninguna parte, el "salvaje" ha sido, sin la menor duda, ese ser salido apenas de la condición animal, entregado todavía al imperio de sus necesidades y de sus instintos, que demasiado a menudo nos hemos complacido en imaginar y, mucho menos, esa conciencia dominada por la afectividad y ahogada en la confusión y la participación. Los ejemplos que hemos citado, otros que podríamos añadir, testimonian en

favor de un pensamiento entregado de lleno a todos los ejercicios de la reflexión intelectual, semejante a la de los naturalistas y los herméticos de la Antigüedad y de la Edad Media: Galeno, Plinio, Hermes Trismegisto, Alberto Magno... Desde este punto de vista, las clasificaciones "totémicas" están probablemente menos lejos de lo que parece del emblematismo vegetal de los griegos y de los romanos, que se expresaba por intermedio de coronas de olivo, de encino, de laurel, de apio silvestre, etc.; o del que se practicaba todavía en la iglesia medieval en la que, según la fiesta, se cubría el coro de heno, de junco, de hiedra o de arena.

Los herbolarios astrológicos distinguían siete plantas planetarias, doce yerbas asociadas a los signos del zodiaco, treinta y seis plantas atribuidas a los *décans* • y a los horóscopos. Las primeras, para ser eficaces, debían recogerse en un determinado día y a una determinada hora, y cada una tenía el suyo correspondiente: el domingo, para el avellano y el olivo; el lunes para la ruda, el trébol, la peonía, la achicoria; el martes, para la verbena; el miércoles para la vincapervinca; el jueves, para la verbena, la vincapervinca, la peonía, el citiso, el cincoenrama, si se les destina para usos medicinales; el viernes para la achicoria, la mandrágora y la verbena que servían para las incantaciones; el sábado, para la cruciata y el llantén. Aun en Teofrasto encontramos un sistema de correspondencia entre las plantas y las aves, en el que la peonía estaba asociada al pájaro carpintero, la centáurida al triorchis y al halcón, el eléboro negro al águila. (Delatte.)

Todo esto, que atribuimos de buen grado a una filosofía natural largamente elaborada por especialistas, herederos ellos mismos de una tradición milenaria, se encuentra muy exactamente en las sociedades exóticas.

• Segmento de diez grados en que los antiguos astrónomos dividían el zodiaco.

Los indios omaha encuentran que una de las diferencias principales entre los blancos y ellos es que "los indios no cortan las flores", por lo que hay que entender: por placer; en efecto, "las plantas tienen empleos sagrados conocidos solamente por sus amos secretos". Aun la saponaria ("soapweed") que todo el mundo utiliza en el baño de vapor, para curar las enfermedades de los dientes, de los oídos o los reumatismos, se recogía como si fuese una raíz sagrada:

> . . . en el agujero hecho por la raíz, se depositaba una pizca de tabaco, y a veces también un cuchillo y algunas monedas, y el que la había arrancado rezaba una breve plegaria: he tomado lo que me has dado y te dejo esto. Deseo tener una vida larga, y que ningún mal afecte a los míos y a mí. (Fortune, *1*, p. 175.)

Cuando un brujo-curandero del este canadiense recoge raíces, hojas o cortezas medicinales, no deja de conciliarse al alma de la planta depositando al pie una menuda ofrenda de tabaco; pues está convencido de que, sin el concurso del alma, el "cuerpo" de la planta no tendría, por sí solo, ninguna eficacia. (Jenness, *1*, p. 60.)

Los peul del Sudán clasifican a los vegetales en series, cada una en relación con un día de la semana y con una de las ocho direcciones:

> El vegetal. . . debe recogerse en función de estas diversas clasificaciones. . . Corteza, raíz, hojas o frutos deben tomarse en relación con el día del mes lunar al cual corresponde el vegetal, invocando el *láre*, "espíritu guardián" de los rebaños, que está en relación con la secuencia del mes y en función de la posición del sol. Así, el *silatigi*, al dar sus instrucciones, dirá por ejemplo: "Para hacer tal cosa, cogerás la hoja de una trepadora espinosa y sin corteza, tal día, cuando el sol se encuentre en tal posición, mirando en tal dirección cardinal, invocando a tal *láre*. (Hampaté Ba y Dieterlen, p. 23.)

Las clasificaciones indígenas no son solamente metódicas y están fundadas en un saber teórico sólidamente armado. Llega a ocurrir también que sean comparables, desde un punto de vista formal, con las que la zoología y la botánica siguen utilizando.

Los indios aymara del altiplano boliviano, quizás descendientes de los colla legendarios a los que se debería la gran civilización de Tiahuanaco, son hábiles experimentadores en materia de conservación de los productos alimenticios; hasta tal punto que, imitando sus técnicas de deshidratación directamente, el ejército norteamericano pudo, durante la última guerra, reducir a un volumen de caja de zapatos raciones de puré de papa suficientes para cien comidas. Fueron también agrónomos y botánicos, que desarrollaron, como nadie lo ha hecho quizá hasta tal punto, el cultivo y la taxonomía del género *Solanum*, cuya importancia para estos indios se explica en razón de su establecimiento a una altitud superior a los 4 000 metros, en la que el maíz no llega a madurar.

Las variedades todavía distinguidas por el vocabulario indígena pasan de 250, y sin duda fueron más numerosas en el pasado. Esta taxonomía opera mediante un término descriptivo de variedad, al cual se añade un adjetivo modificador para cada sub-variedad. Así, la variedad *imilla* "jovencita" está subdividida, ya sea por el color: negro, azul, blanco, rojo, sanguina. . . ; ya sea según otros caracteres: herbácea, insípido, ovoide, etcétera. Existen cerca de 22 variedades principales así subdivididas, con una dicotomía general, además, que distingue las variedades y subvariedades según que sean inmediatamente comestibles después de la cocción, o

sólo después de una serie de congelaciones y fermentaciones alteradas. Casi siempre, una taxonomía binominal se inspira en criterios como los de la forma (chata, gorda, en espiral, en forma de raqueta de cactus, forma de mogote, de huevo, de lengua de buey, etc.), la textura (harinosa, elástica, pegajosa, etc.); el "sexo" (muchacha o muchacho). (La Barre.)

Es un biólogo profesional el que ha subrayado cuántos errores y confusiones se hubieran podido evitar, y algunos de los cuales se rectificaron apenas en una época reciente, si los antiguos viajeros hubiesen confiado en las taxonomías indígenas en vez de improvisar otras, en todas sus partes, lo cual tuvo como resultado la atribución, por once autores, del mismo nombre científico *Canis azarae* a tres géneros distintos, ocho especies y nueve sub-especies diferentes, o también la imposición de varios nombres a la misma variedad de la misma especie. Por el contrario, los guaraníes de la Argentina y del Paraguay operaban metódicamente con términos simples, binomios y trinomios, distinguiendo así, por ejemplo, entre los felinos, las formas de gran talla, las de talla pequeña y las de tallas intermedias: el *dyagua eté* es el felino grande por excelencia, el *mbarakadya eté*, por excelencia también, el pequeño gato salvaje. El *mini* (pequeño) entre los *dyagua* (grande) corresponde al *guasu* (grande) entre los *chivi*, felinos de talla intermedia:

> De manera general, se puede decir que las denominaciones guaraníes forman un sistema bien concebido y —*cum grano salis*— que ofrecen algunas semejanzas con nuestra nomenclatura científica. Estos indios primitivos no dejaban al azar la denominación de las cosas de la naturaleza, sino que reunían a consejos de tribu para fijar los términos que correspondían mejor a los caracteres de las especies, clasificando con mucha exactitud los gru-

LAS CLASIFICACIONES TOTÉMICAS 73

sólo después de una serie de congelaciones y fermentaciones alteradas. Casi siempre, una taxonomía binominal se inspira en criterios como los de la forma (chata, gorda, en espiral, en forma de raqueta de cactus, forma de mogote, de huevo, de lengua de buey, etc.), la textura (harinosa, elástica, pegajosa, etc.); el "sexo" (muchacha o muchacho). (La Barre.)

Es un biólogo profesional el que ha subrayado cuántos errores y confusiones se hubieran podido evitar, y algunos de los cuales se rectificaron apenas en una época reciente, si los antiguos viajeros hubiesen confiado en las taxonomías indígenas en vez de improvisar otras, en todas sus partes, lo cual tuvo como resultado la atribución, por once autores, del mismo nombre científico *Canis azarae* a tres géneros distintos, ocho especies y nueve sub-especies diferentes, o también la imposición de varios nombres a la misma variedad de la misma especie. Por el contrario, los guaraníes de la Argentina y del Paraguay operaban metódicamente con términos simples, binomios y trinomios, distinguiendo así, por ejemplo, entre los felinos, las formas de gran talla, las de talla pequeña y las de tallas intermedias: el *dyagua eté* es el felino grande por excelencia, el *mbarakadya eté*, por excelencia también, el pequeño gato salvaje. El *mini* (pequeño) entre los *dyagua* (grande) corresponde al *guasu* (grande) entre los *chivi*, felinos de talla intermedia:

> De manera general, se puede decir que las denominaciones guaraníes forman un sistema bien concebido y —*cum grano salis*— que ofrecen algunas semejanzas con nuestra nomenclatura científica. Estos indios primitivos no dejaban al azar la denominación de las cosas de la naturaleza, sino que reunían a consejos de tribu para fijar los términos que correspondían mejor a los caracteres de las especies, clasificando con mucha exactitud los gru-

pos y los subgrupos... Conservar el recuerdo de los términos indígenas de la fauna de un país no es solamente un acto de piedad y de honestidad, sino también un deber científico. (Dennler, páginas 234 y 244.)

En una gran parte de la península del cabo York, en la Australia Septentrional, los alimentos se distinguen como "vegetales" y "animales" por medio de dos morfemas especiales. Los wik munkan, tribu establecida en el valle y el estuario del Archer, en la costa oeste, perfeccionan esta división anteponiendo el término *mai*, a cada nombre de planta, o de alimento que se derive de ella, y el término *min* a cada nombre de animal, de trozo de carne, o de alimento de origen animal. Igualmente, *yukk* sirve de prefijo para nombre de árbol o término que designe un bastón, un pedazo de madera, o un objeto manufacturado con madera, el prefijo *koi*, para toda clase de fibras y cuerdas; el de *wakk* para las yerbas, el de *tukk* para las serpientes, los de *kämpän* y *wank*, para todos los cestos, según que estén tejidos con paja o con cuerdecilla. Por último, la misma clase de construcción nominal con el prefijo *ark* permite distingüir las formas del paisaje y su asociación a tal o cual clase de flora o de fauna: *ark tomp*, playa; *ark tomp nintän*, zona de dunas detrás de las playas; *ark pint'l*, llanura costera con pantanos salados, etc.:

> Los indígenas tienen un sentido agudo de los árboles característicos, de los arbustos y de las yerbas propios de cada "asociación vegetal", entendiendo esta expresión en su sentido ecológico. Son capaces de enumerar, con los mayores detalles y sin vacilación alguna, los árboles propios de cada asociación, la clase de fibra y de resina, las yerbas, las materias primas que obtienen, así como los mamíferos y aves que frecuentan cada tipo de habitat. En verdad. sus conocimientos son tan precisos y tan detallados que saben nombrar también los tipos de transición... De cada asociación, mis informantes describían sin vacilar la evolución, según las estaciones, de la fauna y de los recursos alimenticios.

En materia zoológica y botánica, la taxonomía indígena permite diferenciar los géneros, las especies y las variedades: *mai'watti'yi* (*Dioscorea transversa*) — *mai' kä'arra* (*Dioscorea sativa var. rotunda* Bail.); *yukk putta* (*Eucalyptus papuana*) — *yukk pont* (*E. tetrodonta*); *tukk pol* (*Python spilotes*) — *tukk oingorpän* (*P. amethystinus*) *min pänk* (*Macropus agilis*) — *min ko'impia* (*M. rufus*) — *min lo'along* (*M. giganteus*) etcétera. Por tanto, no es exagerado decir, como lo hace el autor de estas observaciones, que la distribución de las plantas y de los animales, así como de los alimentos y de las materias primas que se derivan de ellos, ofrece alguna semejanza con una clasificación linneana simple. (Thomson, pp. 165-167.)

Ante tanta precisión y minucia, se lamenta uno de que todo etnólogo no sea también un mineralogista, un botánico y un zoólogo, e inclusive un astrónomo... Pues no es solamente a los australianos y a los sudaneses, sino a todos los pueblos indígenas o a casi todos, a quienes se puede aplicar la observación de Reichard a propósito de los navajos:

> Como consideran que todas las cosas del universo son esenciales para su bienestar, la clasificación natural se convierte en un problema capital de los estudios religiosos, y exige la mayor atención desde el punto de vista de la taxonomía. Necesitaríamos una lista, con todos los términos ingleses, científicos (latinos) y navajos, de todas las plantas, de todos los animales, (sobre todo de las aves, los roedores, los insectos y los gusanos), de

tan detallados que saben nombrar también los tipos de transición... De cada asociación, mis informantes describían sin vacilar la evolución, según las estaciones, de la fauna y de los recursos alimenticios.

En materia zoológica y botánica, la taxonomía indígena permite diferenciar los géneros, las especies y las variedades: *mai'watti'yi* (*Dioscorea transversa*) — *mai' kä'arra* (*Dioscorea sativa var. rotunda* Bail.); *yukk putta* (*Eucalyptus papuana*) — *yukk pont* (*E. tetrodonta*); *tukk pol* (*Python spilotes*) — *tukk oingorpän* (*P. amethystinus*) *min pänk* (*Macropus agilis*) — *min ko'impia* (*M. rufus*) — *min lo'along* (*M. giganteus*) etcétera. Por tanto, no es exagerado decir, como lo hace el autor de estas observaciones, que la distribución de las plantas y de los animales, así como de los alimentos y de las materias primas que se derivan de ellos, ofrece alguna semejanza con una clasificación linneana simple. (Thomson, pp. 165-167.)

Ante tanta precisión y minucia, se lamenta uno de que todo etnólogo no sea también un mineralogista, un botánico y un zoólogo, e inclusive un astrónomo... Pues no es solamente a los australianos y a los sudaneses, sino a todos los pueblos indígenas o a casi todos, a quienes se puede aplicar la observación de Reichard a propósito de los navajos:

> Como consideran que todas las cosas del universo son esenciales para su bienestar, la clasificación natural se convierte en un problema capital de los estudios religiosos, y exige la mayor atención desde el punto de vista de la taxonomía. Necesitaríamos una lista, con todos los términos ingleses, científicos (latinos) y navajos, de todas las plantas, de todos los animales, (sobre todo de las aves, los roedores, los insectos y los gusanos), de los minerales y las rocas, de las conchas, de las estrellas... (Reichard, *1*, p. 7.)

En efecto, cada día se descubre más que, para interpretar correctamente los mitos y los ritos, y aun para interpretarlos desde un punto de vista estructural (y nos equivocaríamos si lo confundiésemos con un simple análisis formal), es indispensable la identificación precisa de las plantas y de los animales de que se hace mención, o que son utilizados directamente en forma de fragmentos o de despojos. Pongamos rápidamente dos ejemplos, tomado uno de la botánica y otro de la zoología.

En toda la América del Norte, o en casi toda ella, la planta llamada salvia ("sage", "sage-brush") desempeña un papel de importancia capital en los más diversos rituales, unas veces sola y otras asociada y opuesta a otras plantas: *Solidago, Chrysothamnus, Gutierrezia.* Todo esto no pasa de ser anecdótico y arbitrario mientras no se toma uno el trabajo de averiguar la naturaleza exacta de la "salvia americana", la cual no es una labiada, sino una compuesta. De hecho, el término vernáculo abarca varias variedades de artemisas (*Artemisia*) (por lo demás, cuidadosamente distinguidas por las nomenclaturas indígenas y destinadas cada una de ellas a funciones rituales diferentes). Esta identificación, completada por una indagación acerca de la farmacopea popular, demuestra que en la América Septentrional al igual que en el Viejo Mundo, las artemisas son plantas que tienen connotaciones femeninas, lunares y nocturnas, utilizadas principalmente para el tratamiento de la dismenorrea y de los partos difíciles.[3]

[3] En el antiguo México también *Artemisia* parece haber tenido una connotación femenina, puesto que las mujeres se adornaban con ella para bailar en las fiestas de junio en honor de la diosa Huixtocíhuatl, (Reko, pp. 39-

FIG. 1. *Artemisia frigida* (C. Ledebour, *Icones plantarum*)

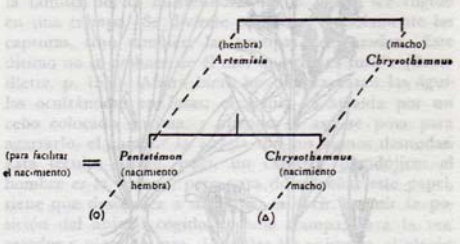
Una investigación similar, que versa sobre el otro grupo vegetal, revela que se trata de especies sinónimas, o asemejadas por el pensamiento indígena en razón de sus flores amarillas y de su empleo tintóreo y medicinal (para curar los trastornos de las vías urinarias, es decir, del aparato genital masculino). Por tanto, tenemos un conjunto, simétrico y contrario del precedente, que tiene connotaciones masculinas, solares y diurnas. De esto resulta, en primer lugar, que el carácter sagrado pertenece a la pareja significante, más que a cada planta o clase de planta considerada aisladamente. Por otra parte, este sistema, que resalta de manera explícita, del análisis de algunos rituales, como el de la caza de águilas de los hidatsa (pero solamente gracias a la excepcional perspicacia del observador G. L. Wilson, páginas 150-151), es generalizable a otros casos en los que no se habría puesto en evidencia: así, entre los indios hopi, la confección de los "bastones de rezar", por adición a las plumas, que forman su principal elemento, de ramillas de *Gutierrezia euthamiae* y de *Artemisia frigida, así como, entre estos mismos indios, la clasificación* de los puntos cardinales mediante asociaciones diferentes de *Artemisia* y de *Chrysothamnus* (*véase*, por ejemplo, Voth, *1, passim; 2*, pp. 75 *ss.* 5, p. 130).

Entrevemos entonces la manera de plantear, y a veces aun de resolver, diversos problemas hasta ahora descuidados, como el de la dicotomía entre los navajos, del polo "femenino" en *Chrysothamnus* (que sin embargo es macho, en la oposición principal) y *Pentstémon*, una escrofulariácea (Vestal), interpretable por el esquema de la página siguiente.

Al mismo tiempo, se descubre el sentido de algunas particularidades comunes a varias poblaciones, a pesar

75; Handerson y Dibble, pp. 88-89.) Para todo lo que toca a la etnobotánica náhuatl, véase Paso y Troncoso.

del alejamiento geográfico y de las diferencias de lengua y de cultura. Un esbozo del sistema aparece a escala del continente. Por último, para el comparador, la analogía entre las posiciones de *"Artemisia"* en el Antiguo y en el Nuevo Mundo abre un campo nuevo



a la indagación y a la reflexión, lo mismo sin duda, que el papel atribuido en el Nuevo Mundo a *Solidago virga aurea*, o dicho de otra manera, un "ramo de oro".

El segundo ejemplo hace relación a ritos mencionados ya en el parágrafo precedente: los de la caza de águilas de los hidatsa que, como muchas otras poblaciones americanas, atribuyen a esta ocupación un carácter evidentemente sagrado. Ahora bien, según los hidatsa, la caza de águilas les fue enseñada a los hombres por animales sobrenaturales que inventaron primero la técnica y los procedimientos, y a los cuales los mitos designan, muy vagamente, con el nombre de "osos".

Los informantes parecen vacilar entre el pequeño oso negro y el glotón o tejón (inglés "Wolverine": *Gulo luscus*). Sin ignorar el problema, los especialistas de los hidatsa: Wilson, Densmore, Bowers, Beckwith, no le han dado una importancia primordial; después

Alaska y de la Columbia Británica. Reuniendo las informaciones relativas a todas estas poblaciones, se obtiene la misma explicación que la recogida independientemente por un geógrafo contemporáneo de boca de los tramperos: "el glotón es casi el único miembro de la familia de los mustelinos que no puede ser cogido en una trampa. Se divierte en robar, no solamente las capturas, sino también las trampas del cazador. Este último no se deshace de él más que con el fusil". (Brouillette, p. 155.) Ahora bien, los hidatsa cazan las águilas ocultándose en fosas; el águila es atraída por un cebo colocado encima, y cuando el ave se posa para agarrarlo, el cazador la atrapa con sus manos desnudas. Esta técnica ofrece, pues, un carácter paradójico: el hombre *es* la trampa, pero para desempeñar este papel, tiene que descender a una fosa, es decir, asumir la posición del animal cogido en una trampa; es a la vez, cazador y pieza de caza. De todos los animales, el glotón es el único que sabe superar esta situación contradictoria: no sólo no teme nada a las trampas que le preparan, sino que rivaliza con el trampero al robarle sus presas, y a veces también sus trampas.

Si este comienzo de interpretación es exacto, se desprende de él que la importancia ritual de la caza de águilas que practican los hidatsa obedece, por lo menos en parte, al empleo de fosas, es decir, a la adopción, por el cazador, de una posición singularmente *baja* (en sentido propio, y, como acabamos de ver, también en el figurado), para capturar una pieza cuya posición es la más *alta*, objetivamente hablando (el águila vuela alto) y también, desde el punto de vista mítico (en el que el águila ocupa el punto más alto en la jerarquía de las aves).

El análisis del ritual verifica, en todos sus detalles, esta hipótesis de un dualismo entre una presa celeste y un cazador ctónico, que evoca también la más vigo-

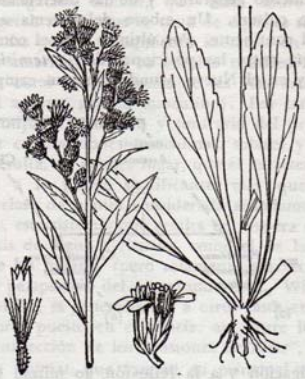


FIG. 2. *Solidogo Virga aurea* (Según *Bull. Torrey Botanical Club*)

de todo, se trata de animales míticos, cuya identificación podría parecer inútil, o inclusive imposible. Y, sin embargo, de esta identificación depende toda la interpretación del ritual. Por relación a la caza de águilas, no se puede sacar nada de los osos; pero en lo tocante a los glotones —que los canadienses llaman *carcajous*, adaptación de una palabra india que significa "mal carácter"— ya no ocurre lo mismo, pues ocupan en el folklore un lugar muy particular; animal engañador en la mitología de los algonquinos del noreste, el glotón es un animal odiado y temido, tanto por los esquimales de la bahía de Hudson como por los athapaskan occidentales y por las tribus costeras de

rosa oposición concebible, en el dominio de la caza, en forma de la relación entre lo alto y lo bajo. La extraordinaria complicación de los ritos que preceden, acompañan y concluyen la caza de águilas es, pues, la contraparte de la posición excepcional ocupada por ésta en el seno de una tipología mítica, que hace de ella la expresión concreta de una *separación máxima* entre el cazador y su pieza.

Al mismo tiempo, se aclaran algunos puntos oscuros del ritual sobre todo el alcance y la significación de los mitos contados durante las expediciones de caza, que se refieren a héroes culturales capaces de transformarse en flechas, y maestros de la caza con arco: doblemente inadecuados, por esta razón, para desempeñar el papel, de cebo para la caza de águilas, bajo su apariencia animal de gato salvaje y de mapache. En efecto, la caza con arco, afecta a la región del espacio situada inmediatamente por encima del suelo, es decir, el cielo atmosférico o medio: el cazador y la pieza se juntan en el espacio intermediario, en tanto que la caza de águilas los desune al asignarles colocaciones opuestas: el cazador en tierra, la caza cerca del empíreo.

Otro aspecto singular de la caza de águilas es que las mujeres ejercen una influencia benéfica durante sus reglas, contrariamente a las creencias prácticamente universales entre los pueblos cazadores, sin exceptuar a los hidatsa mismos, por lo que se refiere a cualquiera otra caza que no sea la de las águilas. Este detalle se aclara, también, a la luz de lo que acabamos de decir, si se tiene en cuenta que, en la caza de águilas concebida como la reducción de una separación máxima entre cazador y pieza, la mediación se efectúa, en el plano técnico, por el intermedio del cebo, pedazo de carne o pequeño animal cazado, por tanto, cuerpo sanguinolento que habrá de sufrir una rápida putrefacción. Una caza primaria, (la que obtiene el cebo) condiciona

una caza secundaria; una es sangrienta (por medio del arco y las flechas), y la otra no (las águilas se estrangularán sin efusión de sangre); una de ellas, que consiste en la conjunción cercana del cazador y de la pieza, proporciona el término mediador de una conjunción tan remota que se presenta, primero, como una disyunción insuperable, salvo, precisamente, por medio de la sangre. En tal sistema, las reglas femeninas adquieren una triple determinación positiva: desde un punto de vista estrictamente formal, siendo una caza lo contrario de la otra, el papel que se atribuye a las reglas se invierte de igual manera: maléficas en un caso (por exceso de similitud), se tornan benéficas en el otro caso (en el que su sentido metafórico se duplica con un sentido metonímico, puesto que evocan al cebo como sangre y corrupción orgánica, y puesto que el cebo es una parte del sistema). Desde el punto de vista técnico, el cuerpo sangriento, que no tarda en convertirse en carroña, contiguo durante horas o aun días al cazador viviente, es el medio de la presa, y es significativo que el mismo término indígena designe el abrazo amoroso y el cebo para el ave. Por último, en el plano semántico, la mancha, por lo menos en el pensamiento de los indios de la América del Norte, consiste en una conjunción demasiado estrecha de dos términos que estaban destinados a permanecer, cada uno de ellos, en estado "puro". Si, en la caza cercana, las reglas femeninas corren siempre el riesgo de introducir un exceso de conjunción, acarreando, por redundancia, la saturación de la relación primitiva y neutralizando su virtud dinámica, en la caza lejana ocurre lo contrario: la conjunción es deficiente y el único medio de poner remedio a su debilidad consiste en admitir la mancha, que aparecerá como *periodicidad* sobre el eje de las sucesiones, o como *corrupción* sobre el eje de las simultaneidades.

tico que se hace desempeñar al glotón, en una región que está en los límites del área mayor de difusión, más septentrional, de esta especie animal.[4] Mencionamos este punto para subrayar que problemas de orden histórico y geográfico, lo mismo que semántico y estructural, están ligados a la identificación exacta de un animal que cumple una función mítica: *Gulo luscus*. Esta identificación repercute profundamente sobre la interpretación de mitos procedentes de poblaciones tan alejadas del habitat del glotón como los indios pueblo, o aun, en el corazón de la América tropical, los sherente del Brasil central, que poseen igualmente el mito de la novia-fantasma. Pero no insinuamos que todos estos mitos hayan sido tomados, a pesar de distancias considerables, a una cultura septentrional: el problema podría plantearse solamente en lo tocante a los hidatsa, puesto que el glotón figura explícitamente en sus mitos. En los otros casos, nos limitaremos a comprobar que estructuras lógicas análogas pueden construirse por

[4] Hasta donde se remontan sus tradicciones, los hidatsa parecen haber vivido en diversos puntos del estado de Dakota del Norte.

En cuanto al glotón "es una especie circumpolar de los bosques septentrionales de los dos continentes. En la América del Norte, se le encontraba antaño desde el límite del bosque, al norte, hasta la Nueva Inglaterra, y el Estado de Nueva York, al sur, y en las Montañas Rocosas hasta el estado de Colorado. Por último, en la Sierra Nevada, hasta el monte Whitney en California". (Nelson, p. 428.) El glotón común se encontraba "desde el Océano Ártico, y la bahía de Baffin, en el norte, y desde el Pacífico hasta el Atlántico, hasta la zona fronteriza del noreste de los Estados Unidos: Wisconsin, Michigan, Minnesota, Dakota del Norte; y, en las Montañas Rocosas hasta los estados de Utah y de Colorado". (Anthony, pp. 111 *ss.*) Especies verosímilmente sinónimas se han señalado en las montañas de California y en Fort Union, Dakota del Norte (*id.*).

Como estos dos ejes corresponden, uno a la mitología de la agricultura, y otro, a la mitología de la caza, por medio de esta interpretación se llega a un sistema de referencia global, que permite percibir homologías entre temas cuyos desarrollos no ofrecen, a primera vista, relación alguna. Ahora bien, en el caso de la caza de águilas, este resultado es muy importante, porque existe, con formas diversas (pero siempre fuertemente impregnadas de ritual), sobre casi toda la extensión del continente americano y en pueblos de culturas diferentes, cazadores los unos, agricultores los otros. La función, modesta, pero positiva, atribuida a la mancha entre los hidatsa, los mandan y los pawnee (con variantes interpretables, por lo demás, en función de la organización social de cada tribu), puede entonces tratarse como un caso particular de un conjunto más vasto, del que otro caso particular está ilustrado por el mito de los indios pueblo, del hombre comprometido en matrimonio con una muchacha-águila, mito que entre los indios pueblo está vinculado a otro: el de la novia-fantasma ("corpse girl", "ghost-wife") en el que la mancha posee una función fuerte (novia-cadáver, en vez de mujer indispuesta), pero negativa (pues acarrea la muerte del cazador, en vez de su éxito), porque, según los indios pueblo (y como lo explican los mitos), *no hay que hacer sangrar* a los conejos que constituyen el *objeto* por excelencia de la caza ritual, en tanto que, para los hidatsa, *hay que hacerlos sangrar* para que puedan servir de *medio* a la caza ritual por excelencia: la caza de águilas, las cuales no deben sangrar. En efecto, los indios pueblo capturan a las águilas, las crían, pero no las matan, y algunos grupos se abstienen inclusive completamente, por medio de olvidarse de alimentar a las aves, y dejarlas morir de hambre.

Para volver brevemente a los hidatsa, se plantean otros problemas, que tienen que ver con el papel mí-

medio de recursos de léxico diferentes. Los elementos no son constantes, sólo lo son las relaciones.

Esta última observación conduce al examen de otra dificultad. No basta con identificar, con precisión, cada animal, cada planta, piedra, cuerpo celeste o fenómeno natural evocados en los mitos y el ritual —tareas múltiples para las que rara vez está preparado el etnógrafo— sino que hay que saber también qué papel les atribuye cada cultura en el seno de un sistema de significaciones. Cierto es, resulta útil ilustrar la riqueza y la finura de la observación indígena y describir sus métodos: atención prolongada y repetida, ejercicio asiduo de todos los sentidos, ingenio que no desecha el análisis metódico de las deyecciones de los animales para conocer sus hábitos alimenticios, etc. De todos estos detalles menudos, pacientemente acumulados en el transcurso de siglos y fielmente trasmitidos de una generación a la otra, solamente algunos se conservan para asignar al animal o a la planta una función significante en un sistema. Ahora bien, es preciso saber cuál, pues, de una sociedad a la otra y por lo que toca a la misma especie, estas relaciones no son constantes.

Los iban o los dayak del mar, del sur de Borneo, sacan presagios interpretando el canto y el vuelo de varias especies de aves. El canto precipitado del arrendajo crestado (*Platylophus galericulatus* Curvier), evoca, dicen, el chisporroteo de las brasas y augura pues, favorablemente el éxito de la roza; el grito de alarma de un trogón (*Harpactes diardi* Temminck), comparado a los estertores de un animal degollado, presagia una buena caza, en tanto que el grito de alarma de *Sasia abnormis* Temminck se dice que desprende, como si los raspara, a los malos espíritus que acechan a los cultivos, porque se parece al ruido que hace el raspado de un cuchillo. Otro trogón (*Harpactes duvauceli* Tem-

minck) presagia por su "risa" el éxito de las expediciones comerciales y por su especie de esclavina de color rojo brillante, evoca el prestigio vinculado a las guerras victoriosas y a los viajes lejanos.

Es claro que los mismos detalles podrían haber recibido significaciones diferentes, y que otros rasgos característicos de las mismas aves podrían haber sido preferidos en vez de éstos. El sistema adivinatorio elige solamente algunos rasgos distintivos, les presta una significación arbitraria, y se limita a siete aves, cuya elección nos sorprende en razón de su insignificancia. Pero, arbitrario al nivel de los términos, el sistema se torna coherente cuando se le contempla en su conjunto: conserva solamente aves cuyas costumbres se prestan fácilmente a un simbolismo antropomórfico, y son fáciles de diferenciar las unas de las otras por medio de rasgos combinables entre sí para forjar mensajes más complejos (Freeman). Sin embargo, habida cuenta de la riqueza y de la diversidad del material en bruto del que sólo algunos elementos, de entre tantos posibles, son utilizados por el sistema, no se puede dudar de que un número considerable de sistemas de la misma clase habrían ofrecido una coherencia igual, y que ninguno está predestinado a ser elegido por todas las sociedades y todas las civilizaciones. Los términos jamás poseen significación intrínseca; su significación es "de posición", función de la historia y del contexto cultural, por una parte y, por otra parte, de la estructura del sistema en el que habrán de figurar.

Esta actitud selectiva se manifiesta ya al nivel del vocabulario. En lengua navajo, el pavo salvaje es el ave que "pica con el pico", y el pájaro carpintero el que "martillea". Gusanos, larvas e insectos se agrupan bajo un término genérico que expresa el bullicio, la erupción, la ebullición, la efervescencia. Por tanto, se piensa en los insectos en el estado larvado, más que

cabeza roja se cree que está protegido de las aves de presa porque nunca se encuentran sus vestigios. (Schoolcraft.) Un poco más al sur, los pawnee del alto Missouri establecen una relación (como los antiguos romanos, al parecer) entre el pájaro carpintero, y la tempestad y la tormenta (Fletcher, *2*), en tanto que los osagos asocian este pájaro con el sol y las estrellas. (La Flesche). Pero, para los iban de Borneo, que mencionamos hace un momento, una variedad de pájaro carpintero (*Blythipicus rubiginosus* Swainson) recibe un papel simbólico en razón de su canto "triunfal" y del carácter de advertencia solemne atribuido a su grito. Sin duda, no se trata exactamente de las mismas aves, pero el ejemplo permite comprender mejor cómo poblaciones diferentes podrían utilizar en su simbolismo al mismo animal, fundándose en caracteres carentes de relación entre sí: habitat, asociación meteorológica, grito, etc.; el animal vivo o el animal muerto. Aun, cada detalle sería interpretable de diferentes maneras. Los indios del sudoeste de los Estados Unidos, que viven de la agricultura, consideran al cuervo, sobre todo, como un saqueador de los huertos; en tanto que los indios de la costa noroeste del Pacífico, que son exclusivamente pescadores y cazadores, ven en el mismo pájaro a un comedor de carroña y, por tanto, de excremento. La carga semántica de *Corvus* es diferente en los dos casos: sea vegetal, sea animal; y de rivalidad con el hombre en la similitud, o de antagonismo en una conducta inversa.

La abeja es un animal totémico, lo mismo en África que en Australia. Pero, entre los nuer, se trata de un totem secundario asociado a la serpiente pitón, porque las dos especies tienen el cuerpo marcado de manera semejante. El que tiene a la serpiente pitón por totem se abstiene pues, de matar a las abejas y de comer su miel. Una asociación de la misma clase existe entre

en su forma de crisálida o de adulto. El nombre de la alondra hace relación a su espolón alargado, en tanto que el inglés prefiere fijarse en las plumas protuberantes de su cabeza. ("Horned-lark"). (Reichard, *1*, páginas 10-11.)

Cuando emprendió el estudio de la manera en que los hanunóo de las islas Filipinas clasifican los colores. Conklin se vio al principio desconcertado por confusiones y contradicciones aparentes; sin embargo, éstas desaparecían en cuanto se le pedía al informador que definiera, no muestras aisladas, sino oposiciones internas entre parejas contrastadas. Había pues, un sistema coherente, pero este último no podía resaltar en los términos de nuestro propio sistema, que utiliza dos ejes: el del valor y el del cromatismo. Todos los equívocos se desvanecieron cuando se comprendió que el sistema hanunóo tiene igualmente dos ejes, pero definidos de otra manera: distingue los colores, por una parte, en relativamente claros y relativamente oscuros, y por otra parte, según que sean habituales en las plantas frescas o en las plantas secadas; los indígenas, de tal modo, ven como verde el color marrón y reluciente de un trozo de bambú que acaba de ser cortado, siendo que nosotros lo veríamos como rojo si tuviésemos que clasificarlo en los términos de la oposición entre los colores rojo y verde que se encuentra entre los hanunóo. (Conklin, *2*.)

De igual manera, animales muy emparentados pueden aparecer frecuentemente en el folklore, aunque con significaciones diferentes. El pájaro carpintero y sus congéneres se hallan en este caso. Si el pájaro trepatroncos despierta el interés de los australianos es, como lo ha mostrado Radcliffe-Brown (*2*), porque frecuenta los huecos de los árboles; pero los indios de las praderas de la América del Norte prestan atención a un detalle por completo diferente: el pájaro carpintero de

vecinos winnebago, sugiere una clasificación en cinco categorías que corresponden respectivamente a la tierra, al agua, al mundo subacuático, al cielo atmosférico y al cielo empíreo.[5] Las dificultades comienzan cuando se quiere asignar un lugar a cada clan. Los menomini contaban unos 50, las cuales se siente uno tentado a repartir en cuadrúpedos de la tierra firme (lobo, perro, ciervo), cuadrúpedos de los lugares húmedos (alce, anta, marta, castor, pecan) aves "terrestres" (águilas, gavilanes, cuervos, corneja), aves acuáticas (grulla, garza real, pato, gallineta), por último los animales ctónicos. Pero esta categoría es especialmente rebelde, puesto que muchos de los animales por clasificar (oso, tortuga, puerco espín) podrían también colocarse en otra parte. Las dificultades serían más grandes todavía por lo que respecta a todos los términos restantes.

Australia ofrece problemas del mismo tipo. Después de Frazer, Durkheim y Mauss han meditado sobre las clasificaciones totales de algunas tribus como los wotjobaluk, que inhuman a sus muertos orientándolos en una dirección particular a cada clan (véase la figura de la página siguiente).

Además de que las informaciones son, sin duda, fragmentarias, no se pueden observar más que esbozos de organización, que, por lo demás, no ofrecen este carácter más que para el observador, puesto que el contexto etnográfico —que sería el único que permitiría interpretarlos— falta casi por completo: la cacatúa blan-

5 "Entre los winnebago y otras tribus sioux, como los algonquinos centrales, se encuentra una clasificación en cinco grupos: animales terrestres, animales celestes, animales del cielo empíreo, animales acuáticos y animales subacuáticos. Entre los winnebago, el ave-trueno pertenece al cielo empíreo; el águila, el gavilán, la paloma, al cielo atmosférico; el oso y el lobo a la tierra; los peces al agua, y el genio de las aguas al mundo subacuático." (Radin, *1*, 186).

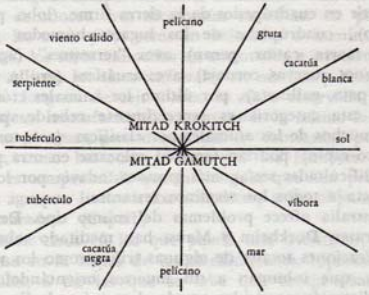
la hormiga roja y la cobra, porque el nombre de esta última significa propiamente "el pardo". (Evans-Pritchard, *2*, p. 68).

Infinitamente más compleja es la posición semántica de la abeja entre las tribus australianas del Kimberley cuyas lenguas comportan clases nominales. Así, los ngarinyin reconocen tres dicotomías sucesivas: en primer lugar, las cosas y los seres en animados o inanimados; después, los seres animados en racionales e irracionales; y por último, los seres racionales en machos y hembras. En las lenguas de seis clases, la clase reservada para los objetos manufacturados comprende lo mismo la miel que las piraguas, puesto que una es "fabricada" por las abejas, como las otras lo son por los hombres. Por tanto es comprensible que las lenguas que han perdido clases agrupen juntos a los animales y a los objetos manufacturados. (Capell.)

Existen casos en los que puede uno aventurar, apoyándose en la lógica de las clasificaciones, hipótesis verosímiles, o de las que se sabe que comprueban las interpretaciones indígenas. Las naciones iroquesas estaban organizadas en clanes cuyo número y denominaciones variaban sensiblemente de una a otra. Sin embargo, descubre uno sin demasiado esfuerzo un "plan maestro" que descansa en una tripartición fundamental en clanes del agua (tortuga, castor, anguila, agachadiza, garza real), clanes de la tierra (lobo, ciervo, oso) y clanes del aire (gavilán, ? pelota); pero aun así, decidimos arbitrariamente el caso de las aves acuáticas, que, en cuanto aves, podrían pertenecer más al aire que al agua, y no es seguro que una investigación que versara sobre la vida económica, las técnicas, las representaciones míticas y las prácticas rituales, nos proporcionaría un contexto etnográfico suficientemente rico para decidir.

La etnografía de los algonquinos centrales, y la de sus

ca, "diurna", es vecina del sol, y la cacatúa negra, que se le opone casi diametralmente, es vecina de los tubérculos, vegetales "ctónicos", aun cuando se hallan sobre el mismo eje que la gruta que también es "ctónica". Las serpientes están sobre un eje, los seres "marinos":



pelícano, mar, viento cálido, parecen estar también agrupados siguiendo un eje. Pero, ¿este viento cálido es de tierra o de mar? Lo ignoramos, y como ocurre tan a menudo, la respuesta a un programa etnográfico se encuentra en manos del geógrafo y del meteorólogo, cuando no en las del botánico, el zoólogo o el geólogo...

La verdad es que *el principio de una clasificación no se postula jamás*: sólo la indagación etnográfica, es decir, la experiencia, puede descubrirlo *a posteriori*.[6] El ejemplo de los osagos, que son sioux meridionales, es revelador porque sus clasificaciones ofrecen un carácter sistemático, por lo menos en apariencia. Los osagos re-

6 Tomamos aquí, de nuevo, algunas páginas de un texto destinado a las *Melanges Alexandre Koyré*.

parten a los seres y a las cosas en tres categorías, respectivamente asociadas al cielo (sol, estrella, grulla, cuerpos celestes, noche, constelación de las Pléyades, etc.), al agua, (mejillón, tortuga, *Typha latifolia* (un junco), niebla, peces, etc.), y a la tierra firme (oso, negro y blanco; puma, puerco espín, ciervo, águila, etc.). La posición del águila sería incomprensible, si no conociésemos la marcha del pensamiento de los osagos que asocia al águila con el relámpago, al relámpago con el fuego, al fuego con el carbón y al carbón con la tierra: así pues, como uno de los "amos del carbón" el águila es un animal "de tierra". De igual manera, y sin que nada pueda indicarlo de antemano, el pelícano desempeña un papel simbólico en razón de la edad avanzada a la que llega, y el metal a causa de su dureza. Un animal desprovisto de utilidad práctica se invoca a menudo en los ritos: la tortuga que tiene la cola en forma de dientes de sierra. Su importancia sería ininteligible para siempre, si no supiésemos, por otra parte, que el número 13 posee para los osagos un valor mítico. El sol que se levanta tiende 13 rayos, que se reparten en un grupo de 6 y un grupo de 7, que corresponden respectivamente al lado izquierdo y al lado derecho, a la tierra y al cielo, al verano y al invierno. Ahora bien, las indentaciones de la cola de esta especie de tortuga se dice que son en número de 6 o de 7 según los casos, el pecho del animal representa, pues, la bóveda celeste, y la línea gris que lo atraviesa la vía láctea. No sería menos difícil predecir la función pan-simbólica atribuida al alce, cuyo cuerpo es una verdadera *imago mundi:* sus pelos representan la hierba, sus perniles las colinas, sus flancos las llanuras, su espina dorsal el relieve, su cuello los valles, sus cuernos la red hidrográfica por entero... (La Flesche, *passim*).

Por lo tanto, algunas interpretaciones de los osagos son restituibles: la razón de esto es la de que se dis-

En el pensamiento de los creek el lado de los "blancos" es el de la paz, pero el investigador obtiene explicaciones de una desesperante variedad: el viento (nombre de un clan "blanco") trae el buen tiempo, es decir, el tiempo "apacible"; el oso y el lobo son animales que siempre están atentos y por lo tanto se entregan a las obras pacíficas, etc. (Swanton, *1.*)

Las dificultades ilustradas por estos ejemplos son de dos tipos, extrínsecas o intrínsecas. Las primeras son el resultado de la ignorancia en que nos encontramos a propósito de las observaciones —reales o imaginarias— de los hechos, o de los principios, que inspiran las clasificaciones. Los indios tlingit dicen que el gusano de la madera es "limpio y astuto" y que la nutria terrestre "tiene horror al olor de las deyecciones humanas". (Laguna, pp. 177, 188.) Los hopi creían que los buhos ejercen una influencia favorable sobre los melocotoneros (Stephen, pp. 78, 91, 109; Voth. I, p. 37 *n.*). Si esos atributos hubiesen de tomarse en cuenta para asignar a esos animales un lugar en la clasificación de los seres y de las cosas, podríamos buscar indefinidamente la clave, a no ser que el azar nos proporcionase sus menudas pero valiosísimas indicaciones. Los indios ojibwa de la isla Parry poseen, entre otros "totems", el águila y la ardilla. Felizmente, una glosa indígena explica que estos animales intervienen como símbolo de los árboles que frecuentan respectivamente: el abetocicuta (*Tsuga canadensis*) y el cedro (*Thuja occidentalis*). (Jenness, *2.*) Por tanto, el interés de los ojibwa por la ardilla es de hecho un interés dirigido a un árbol; y carece de relación con el que los asmat de la Nueva Guinea prodigan, también, a la ardilla, pero por razones diferentes:

> Los loros y las ardillas son grandes comedores de frutos... y los hombres que salen a cazar cabezas se sienten próximos a ellos y los llaman sus

pone, a propósito de ellos, de una enorme documentación reunida por La Flesche, que era hijo de un jefe omaha, particularmente respetuoso de todos los caminos recorridos por el pensamiento indígena. Pero las dificultades son insuperables en el caso de una tribu casi extinguida, como los creek, antaño divididos en más de 50 clanes totémicos y matrilineales, nombrados sobre todo con nombres de animales, pero también con los de algunas plantas, fenómenos meteorológicos (rocío, viento), geológicos (sal) o anatómicos (pelos del pubis). Estos clanes estaban agrupados en fratrías, y las aldeas estaban también divididas en dos grupos, correspondientes quizá a los animales terrestres y a los animales aéreos, aunque esto no se desprenda de su designación como "gentes de otra lengua" y "blancos", o como "rojos" y "blancos". Pero, ¿por qué los totems se distinguen en "tíos" y en "sobrinos" (tal como los hopi distinguen los totems en "hermanos de madre" por una parte, "padre", "madre" o "abuela" por otra parte); [7] por qué, sobre todo, habida cuenta de esta división, es a veces el animal menos "importante" el que ocupa la posición principal, siendo el lobo, por ejemplo, el "tío" del oso, y el gato salvaje, el del gran felino llamado "pantera" en el sur de los Estados Unidos? ¿Por qué el clan del caimán está asociado al del pavo (sino, como podría ser, en su calidad de ponedores de huevos) y el del mapache al clan de la papa?

[7] Se ha sugerido una interpretación de una distinción análoga en una tribu africana: "Dios es el padre de los espíritus del aire más importantes, y los espíritus menores se dice que son los hijos de sus hijos y por tanto de su linaje. De los espíritus totémicos, se dice a menudo que son los hijos de sus hijas, y por tanto extraños a su linaje, lo que, para los nuer, es una manera de colocarlos más abajo todavía en la jerarquía de las fuerzas espirituales". (Evans-Pritchard, 2, p. 119.)

hermanos... (en razón del) paralelismo entre el cuerpo humano y un árbol, entre la cabeza humana y su fruto. (Zegwaard, p. 1034.)

La misma ardilla está prohibida a las mujeres embarazadas por los fang del Gabón, en virtud de consideraciones de otro orden: este animal se refugia en las cavidades de los troncos de árbol y la futura madre, que consumiera su carne, correría el riesgo de que el feto imitase al animal y se rehusase a evacuar el útero.[8] El mismo razonamiento se aplicaría bastante bien a las comadrejas y a los tejones, que viven en madrigueras; sin embargo, los indios hopi siguen una línea de reflexión inversa: consideran que la carne de estos animales es favorable al parto, por razón de su capacidad de excavar en el suelo un camino para escapar cuando son perseguidos por el cazador: ayudan pues, a que el niño "descienda rápidamente"; y en consecuencia también se les puede invocar para que caiga la lluvia. (Voth, *1*, p. 34 n.)

Una incantanción ritual de los osagos asocia de manera enigmática una flor (*Lacinaria pycnostachya*) llamada en inglés "blazing star", una planta alimenticia:

[8] Y no solamente la ardilla: "el peligro más temible que amenaza a las mujeres embarazadas proviene de los animales que viven o que se capturan en los agujeros —ya sea de los árboles o de la tierra—. Se puede hablar, a este respecto, de un verdadero *horror vacui*. Si la mujer comiese un animal de este tipo, el niño podría quedarse también en su agujero, 'en el vientre', y entonces habría que esperar un parto difícil. De igual manera, durante este período, los padres no deben tratar de retirar nidos de pájaros de los huecos de los árboles, y uno de mis empleados, que había dejado embarazada a una mujer, se negó categóricamente a confeccionarme un modelo de hogaza de mandioca, so pretexto de que era una cosa ahuecada". (Tessmann, p. 71.)

el maíz, y un mamífero: el bisonte. (La Flesche, *2*, p. 279.) Las razones de esta asociación serían incomprensibles, si otra fuente no revelase independientemente que los omaha, parientes próximos de los osagos, cazaban el bisonte durante el verano, hasta que la "blazing star" florecía en las llanuras; sabían entonces que el maíz estaba maduro y regresaban a la aldea para la cosecha. (Fortune, *1*, pp. 18-19.)

Las dificultades intrínsecas son de otra naturaleza. No provienen de nuestra ignorancia de los caracteres objetivamente retenidos por el pensamiento indígena, para establecer una conexión entre dos o más términos, sino de la naturaleza polivalente de lógicas que apelan simultáneamente a varios tipos formales de vinculaciones. Los luapula de la Rodesia septentrional ejemplifican bien este aspecto. Sus clanes, que llevan nombres animales, vegetales o de objetos manufacturados, no son "totémicos" en el sentido que habitualmente se da a este término; pero, como entre los bemba y los ambo, razones de burla los unen de dos en dos en función de una lógica que, desde el punto de vista en que nos colocamos, presenta el mismo interés. En efecto, hemos mostrado en un trabajo precedente, y continuamos estableciendo aquí, que el pretendido totemismo no es sino un caso particular del problema general de las clasificaciones, y un ejemplo entre otros del papel frecuentemente atribuido a términos específicos, para elaborar una clasificación social.

Están en relación de burla o broma, entre los luapula, los clanes siguientes: leopardo y cabra, porque el uno se come al otro; hongo y termitera, porque el uno crece sobre la otra; papilla y cabra, porque es preferible tomar la papilla acompañada con carne; elefante y arcilla, porque en otro tiempo las mujeres, en vez de hacer las vasijas, arrancaban del suelo las huellas de las patas de elefante, y utilizaban estas formas animales a

mismo que entre los toreya de la India del Sur [9] o sobre la semejanza (hormiga roja y cobra, semejantes por el "color" según los nuer). Desde este punto de vista, no se distinguen formalmente de otras taxonomías, aún modernas, en las que contigüidad y semejanza desempeñan siempre un papel fundamental: la contigüidad, para descubrir cosas que, "desde un punto de vista estructural, lo mismo que funcional, pertenecen... al mismo sistema"; y la semejanza, que no exige la participación en un sistema y se funda solamente en la posesión común de uno o de varios caracteres, por cosas que todas ellas, son "o amarillas, o lisas, o aladas, o inclusive de diez pies de alto". (Simpson, pp. 3-4.)

Pero, en los ejemplos que hemos examinado, intervienen otros tipos de relaciones. Las relaciones pueden ser, en efecto, sensibles, (marcas corporales de la abeja y de la serpiente pitón); o inteligibles (función fabricadora como rasgo común a la abeja y al carpintero): el mismo animal, la abeja, funciona, valga la expresión, en dos culturas a niveles de abstracción diferentes. La relación puede ser igualmente cercana o lejana, sincrónica o diacrónica (relación entre ardilla y cedro, por una parte, y, por otra parte, entre alfarero y huella del elefante), estática (papilla y cabra) o dinámica (el hierro mata a los animales, la lluvia "mata" al hierro; la floración de una planta significa que es tiempo de regresar a la aldea), etc.

Es probable que el número, la naturaleza y la "calidad" de estos hechos lógicos no sean los mismos según

[9] "Los miembros del clan de la serpiente rinden culto a los hormigueros... porque sirven de morada a las serpientes." (Thurston, vol. VII, p. 176.) De igual manera, en Nueva Guinea: "algunos tipos de plantas, así como sus parásitos animales y vegetales, se considera que pertenecen a un mismo conjunto mítico y totémico". (Wirz, vol. II, p. 21.)

manera de recipientes; la termitera, y la serpiente o la hierba, porque la hierba crece bien allí y porque la serpiente se oculta en ella; el hierro y todos los clanes "animales" porque los mata. Razonamientos del mismo tipo permiten definir una jerarquía de los clanes: el leopardo es superior a la cabra, el hierro a los animales, y la lluvia al hierro, porque lo herrumbra; además, el clan de la lluvia es superior a todos los demás porque, sin lluvia, los animales morirían de hambre y de sed; sería del todo imposible preparar la papilla (nombre de clan), vasijas (nombre de clan), etcétera (Cunnison).

Los navajos justifican con un gran número de consideraciones diferentes el valor y las modalidades de empleo de sus plantas medicinales: la planta crece al lado de una planta medicinal más importante; una de sus partes se parece a una parte del cuerpo humano; el olor de la planta es "como es debido" (o el tacto, o el sabor); la planta colorea el agua "como es debido"; la planta está asociada a un animal (como su alimento, o por contacto, o por comunidad de habitat); ha sido revelada por los dioses; alguien ha enseñado el uso; se la ha recogido cerca de un árbol hendido por un rayo; cura una determinada enfermedad, por tanto es buena también para una enfermedad análoga o que afecte al mismo órgano (Leighton p. 58). En los nombres de plantas de los hanunóo, los términos diferenciales se refieren a los dominios siguientes: forma de la hoja, color, habitat, talla, dimensión, sexo, tipo de crecimiento, huésped habitual, época de crecimiento, sabor, olor. (Conklin, *I*, p. 131.)

Estos ejemplos completan los que preceden mostrando que tales lógicas trabajan simultáneamente sobre varios ejes. Las relaciones que establecen entre los términos, las más de las veces están fundadas en la contigüidad (serpiente y termitera, entre los luapula, lo

las culturas, y que se podría clasificar a éstas en más ricas y en más pobres, según las propiedades formales de los sistemas de referencia a los que apelan, para edificar sus estructuras de clasificación. Pero, aun los menos dotados, en relación con esto, operan con lógicas de varias dimensiones, cuyo inventario, análisis e interpretación exigirían una riqueza de informaciones etnográficas y generales que a menudo no se poseen.

Hasta ahora, hemos evocado dos tipos de dificultades propias de las lógicas "totémicas". En primer lugar, ignoramos, las más de las veces, de qué plantas o de qué animales se trata exactamente; hemos visto, en efecto, que una identificación vaga no basta, pues las observaciones indígenas son tan precisas y tan matizadas que el lugar atribuido a cada término en el sistema corresponde a menudo a un detalle morfológico o a un comportamiento, definible solamente al nivel de la variedad o de la subvariedad. Los esquimales de Dorset esculpían efigies de animales en trozos de marfil del grueso de una cabeza de cerilla, con tal exactitud que, al examinarlas al microscopio, los zoólogos distinguen las variedades de una misma especie: por ejemplo, el somormujo común y el somormujo de cuello rojo. (Carpenter.)

En segundo lugar, cada especie, variedad o subvariedad, puede cumplir un número considerable de funciones diferentes en sistemas simbólicos, en los que algunas funciones solamente les son efectivamente asignadas. No conocemos la gama de estas posibilidades, y, para determinar las selecciones, hay que referirse no sólo al conjunto de datos etnográficos, sino también a informaciones procedentes de otras fuentes: zoológica, botánica, geográfica, etc. Cuando las informaciones son suficientes —lo que rara vez ocurre— se comprueba que aun culturas vecinas construyen sistemas total-

mente diferentes con elementos que, superficialmente, parecen ser idénticos o muy semejantes. Si las poblaciones de la América del Norte pueden considerar al sol, según los casos, como un "padre" y un bienhechor, o como un monstruo caníbal ávido de carne y de sangre humanas, ¿qué diversidad de interpretaciones no habremos de esperar, cuando se trata de seres tan particulares como son los de una subvariedad de planta o de ave?

Como ejemplo de recurrencia de una estructura de oposición muy sencilla, pero con inversión de las cargas semánticas, compararemos el simbolismo de los colores entre los luvale de Rodesia, y en algunas tribus australianas del noreste de la provincia meridional, en las que los miembros de la mitad matrilineal del difunto se peinan con ocre rojo y se acercan al cadáver, en tanto que los de la otra mitad se peinan con arcilla blanca y se mantienen alejados. Los luvale utilizan también tierras roja y blanca, pero, entre ellos, la arcilla y la harina blancas sirven para las ofrendas destinadas a los espíritus ancestrales; se las sustituye por la arcilla roja en ocasión de los ritos de pubertad, porque es el color de la vida y de la procreación. (C. M. N. White, *1*, pp. 46-47).[10] Por tanto, si en los dos casos el blanco corresponde a la situación "no-marcada", el rojo —por lo cromático de la oposición— está asociado ya sea a la muerte, ya sea a la vida. Igualmente en Australia, en el distrito de Forrest River, los miembros de la generación del difunto se peinan con blanco y negro y se mantienen alejados del cadáver, en tanto que los de las otras generaciones no se peinan y se acercan al cadáver. A carga semántica igual, por consiguiente, la oposición: blanco/rojo están sustituidas por una oposición: blanco + negro/0. En vez de que, como en el

10 Como en China, donde el blanco es el color del duelo, y el rojo el del matrimonio.

natural de las lógicas concretas, para las cuales el hecho de la vinculación es más esencial que la naturaleza de las vinculaciones; en el plano formal, valga la expresión, echan mano de todo. De esto se sigue que, ante dos términos dados en conexión, nunca podemos postular la naturaleza formal de ésta. Como los términos, las relaciones entre los términos deben abordarse indirectamente y, en cierta forma, por la banda. La lingüística estructural tropieza hoy en día con esta dificultad, aunque en un campo diferente, porque también ella se funda en una lógica cualitativa: coge parejas de oposiciones formadas de fonemas, pero el espíritu de cada oposición es en gran medida hipotético: en la etapa preliminar, es difícil, para definirlo, evitar un determinado impresionismo, y varias soluciones del mismo problema son posibles durante largo tiempo. Una de las más grandes dificultades de la lingüística estructural, que sólo ha superado imperfectamente, obedece a que la reducción que realiza gracias a la noción de oposición binaria, debe pagarse al precio de una diversidad de naturaleza, insidiosamente reconstituida en provecho de cada oposición: disminuida en un plano, el número de las dimensiones se restablece en otro. Sin embargo, podría ser que en lugar de una dificultad de método, tropezáramos con un límite inherente a la naturaleza de algunas operaciones intelectuales, cuya debilidad, al mismo tiempo que su fuerza, consistiría en poder ser lógicas permaneciendo, al mismo tiempo, arraigadas en la cualidad.

Hay que considerar por separado un último tipo de dificultad que concierne más particularmente a las clasificaciones llamadas "totémicas" en sentido amplio, es decir, aquellas que son, no sólo concebidas, sino vividas. Cada vez que son denominados algunos grupos sociales, el sistema conceptual formado por estas denomina-

caso precedente, los valores del blanco y del rojo estén invertidos, el valor del blanco (aquí asociado al negro, color no cromático) permanece constante, y es el contenido del polo opuesto el que se invierte, pasando del rojo, "super-rojo", a la ausencia total de color. Por último, otra tribu australiana, los bard, construyen su simbolismo por medio de la oposición: negro/rojo. El negro es el color de duelo para las generaciones de rango par (abuelo, Ego, nieto), el blanco, para las generaciones de rango impar (padre, hijo) (Elkin, *2*, pp. 298-299), es decir aquellas a las cuales no está asimilada la generación del sujeto. Una oposición entre dos términos desigualmente marcados: muerte y vida entre los luvale, "su" muerte y "mi" muerte en Australia, se expresa, entonces, mediante pares de elementos extraídos de una misma cadena simbólica: ausencia de color, negro, blanco, negro + blanco, rojo (como presencia suprema de color), etc.

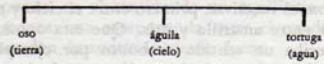
Ahora bien, se vuelve a encontrar entre los indios fox la misma oposición fundamental, pero transpuesta del orden de los colores al de las sonoridades: mientras se desarrolla la ceremonia de inhumación, los que entierran al muerto hablan entre sí, pero los demás no dicen palabra. (Michelson, *1*, p. 411). La oposición entre palabra y mudez, ruido y silencio, corresponde, por tanto, a la existente entre color y ausencia de color, o entre dos cromatismos de grado desigual. Estas observaciones nos parecen hacer justicia a todas las teorías que invocan a "arquetipos" o a un "inconsciente colectivo". Sólo las formas pueden ser comunes, pero no los contenidos. Si existen contenidos comunes, la razón debe buscarse, ya sea del lado de las propiedades objetivas de algunos seres naturales o artificiales, ya sea del lado de la difusión y de la recepción, es decir, en los dos casos, fuera del espíritu.

Otra dificultad tiene que ver con la complicación

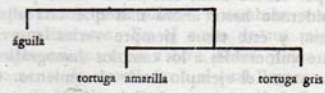
ciones se halla, por así decirlo, entregado a los caprichos de una evolución demográfica que posee sus leyes propias, pero que es contingente por relación a él. En efecto, el sistema es dado en la sincronía, en tanto que la evolución demográfica se desenvuelve en la diacronía; o sea, dos determinismos, cada uno de los cuales opera por su cuenta y sin preocuparse por el otro.

Este conflicto entre sincronía y diacronía existe también en el plano lingüístico. Es probable que los caracteres estructurales de una lengua cambien si la población que la utiliza, antaño muy vasta, se torna progresivamente más pequeña; y es claro que una lengua desaparece con los hombres que la hablan. No obstante, el lazo entre sincronía y diacronía no es rígido, en primer lugar, porque todos los sujetos parlantes se valen (fórmula que rápidamente se tornaría falsa si se tomara uno el cuidado de indicar casos concretos), y después y sobre todo, porque la estructura de la lengua está relativamente protegida por su función práctica, que es la de asegurar la comunicación: la lengua no es, pues, sensible a la influencia de los cambios demográficos más que dentro de algunos límites, y en la medida en que su función no se ve comprometida. Pero los sistemas conceptuales que estudiamos aquí no son (o no lo son más que subsidiariamente) medios de comunicar; son medios de pensar, actividad cuyas condiciones son mucho menos estrictas. Uno se hace comprender o no; pero uno piensa más o menos bien. El orden del pensamiento comporta grados, y un medio de pensar puede degenerar insensiblemente en medio de recordar. Esto explica que las estructuras sincrónicas de los sistemas llamados totémicos sean en extremo vulnerables a los efectos de la diacronía: un medio nemotécnico opera con menores gastos que un medio de reflexión intelectual, el cual, a su vez, es menos exigente que un medio de comunicación.

Ilustremos este punto con un ejemplo apenas imaginario. Trátese de una tribu antaño dividida en 3 clanes, cada uno de los cuales llevaba el nombre de un animal, simbólico de un elemento natural:



y supongamos que la evolución demográfica ha provocado la extinción del clan del oso y la proliferación del de la tortuga, el cual está, por consiguiente, escindido en dos subclanes que, ulteriormente, han llegado al *status* de clan. La estructura antigua desaparecerá completamente y cederá su lugar a una estructura del tipo:



No existiendo ótra información, será vano buscar el plan inicial detrás de esta nueva estructura; inclusive es posible que todo plan, consciente o inconscientemente percibido, haya desaparecido completamente del pensamiento indígena, y que después de este trastorno, los tres nombres del clan no sobrevivan más que como etiquetas tradicionalmente aceptadas, desprovistas de significación en el plano cosmológico. Este resultado es probablemente muy frecuente, y explica que un sistema subyacente pueda ser, a veces, postulado de derecho, aunque sea imposible restituirlo de hecho. Pero a menudo, también, las cosas ocurrirán de otra manera.

En una primera hipótesis, el sistema inicial podrá sobrevivir, en la forma mutilada de una oposición binaria

junto de los sistemas haya estado exactamente ajustado, este conjunto reaccionará a todo cambio que afecte, primero, a una de sus partes, como una máquina de "feed-back": sujetada (en las dos acepciones del término) por su armonía anterior, orientará al órgano descompuesto en el sentido de un equilibrio que será, por lo menos, una componenda entre el estado antiguo y el desorden introducido desde fuera.

Tanto si corresponden como no, a la realidad histórica, las tradiciones legendarias de los osagos muestran que el pensamiento indígena ha podido considerar interpretaciones de este tipo, fundadas en la hipótesis de una regulación estructural del devenir histórico. Cuando los ancestros emergieron de las profundidades de la tierra, se dice, estaban divididos en dos grupos, uno pacífico, vegetariano, y asociado al lado izquierdo, el otro belicoso, carnívoro, y asociado al lado derecho. Los dos grupos resolvieron aliarse y cambiar entre sí sus respectivos alimentos. En el curso de sus migraciones, estos grupos encontraron a otro, feroz, y que se nutría exclusivamente de carroña, con el cual llegaron a unirse. Cada uno de los tres grupos comprendía primitivamente 7 clanes, lo que sumaba un total de 21. A pesar de esta simetría tripartita, el sistema estaba desequilibrado, puesto que los recién llegados pertenecían también al lado de la guerra, y había 14 clanes de un lado y 7 del otro. Para remediar este inconveniente y respetar el equilibrio entre el lado de la guerra y el lado de la paz, se redujo el número de los clanes de uno de los grupos guerreros a 5, y el del otro a 2. Desde entonces, los campamentos de los osagos, de forma circular y cuya entrada se abre al este, comprenden 7 clanes de la paz que ocupan la mitad norte, a la izquierda de la entrada, y 7 clanes de la guerra que ocupan la mitad sur, a la derecha de la entrada. (J. O. Dorsey, *I, 2.*) La leyenda invoca así un doble devenir: uno, pura-

entre el cielo y el agua. Otra solución sería resultado del hecho de que había tres términos al comienzo, y de que tres términos subsisten al final; sin embargo, los tres primeros términos expresaban una tripartición irreductible, en tanto que los otros tres son resultado de dos dicotomías sucesivas, primero entre el cielo y el agua, y después entre amarillo y gris. Que esta oposición de colores reciba un sentido simbólico por ejemplo bajo la relación del día y de la noche y tendremos, ya no una, sino dos oposiciones binarias: cielo/agua, y día/noche, es decir, un sistema de cuatro términos.

Vemos, pues, que la evolución demográfica puede hacer estallar a la estructura, pero que, si la orientación estructural resiste al choque, dispone, a cada trastorno, de varios medios para restablecer un sistema, si no idéntico al sistema anterior, por lo menos formalmente del mismo tipo. Ahora bien, esto no es todo; pues no hemos considerado hasta ahora más que una dimensión del sistema, y éste tiene siempre varias, que no son igualmente vulnerables a los cambios demográficos. Tomemos de nuevo el ejemplo desde el comienzo. Cuando nuestra sociedad teórica se hallaba en la etapa de los tres elementos, esta tripartición no funcionaba solamente en el plano de los nombres de clanes: el sistema descansaba sobre mitos de creación y de origen, e impregnaba todo el ritual. Aun si la base demográfica se viene abajo, este trastorno no repercute instantáneamente sobre todos los planos. Los mitos y los ritos cambiarán, pero con un cierto retardo, y como si estuviesen dotados de un remanente que preservará en ellos, durante un tiempo, toda o parte de la orientación primitiva. Por tanto, a través de ellos, ésta permanecerá operante indirectamente para mantener las nuevas soluciones estructurales en la línea aproximativa de la estructura anterior. Si suponemos un momento inicial (cuya noción es totalmente teórica) en el que el con-

mente estructural, que pasa de un sistema dualista a un sistema tripartita, con retorno al dualismo anterior; el otro, a la vez estructural e histórico, que consiste en la anulación de un trastorno de la estructura primitiva, resultante de acontecimientos históricos o concebidos como si lo fueran: migraciones, guerra, alianza. Ahora bien, la organización social de los osagos, tal como pudo ser observada en el siglo XIX, integraba de hecho los dos aspectos; aunque comportaban el mismo número de clanes, el lado de la paz y el de la guerra estaban en desequilibrio, puesto que uno era puramente "cielo", en tanto que el otro llamado también de "la tierra", comprendía dos grupos de clanes respectivamente asociados a la tierra firme y al agua. El sistema era, pues, simultáneamente histórico y estructural; binario y ternario; simétrico y asimétrico; estable y sin conseguir su propósito de serlo.

Ante una dificultad del mismo tipo, nuestros contemporáneos reaccionan de otra manera. Prueba de ello, esta comprobación de desacuerdo que pone fin a un reciente coloquio:

> Bertrand de Jouvenel: —Señor Priouret, ¿quisiera usted terminar diciéndolo en unas pocas palabras?
>
> Roger Priouret: —Me parece que nos hemos encontrado, de hecho, ante dos tesis por completo opuestas.
>
> Raymond Aron vuelve a considerar la tesis de André Siegfried. Para André Siegfried, hay en Francia dos actitudes políticas fundamentales. Nuestro país unas veces es orleanista, y otras es bonapartista. Orleanista cuando deja en manos de los diputados el cuidado de los asuntos públicos. Bonapartista cuando acepta el poder personal, y aun lo desea. Ante cada crisis, una derrota como la de 1871 o una guerra que se prolonga como la de Argelia, Francia cambia de

actitud, es decir, pasa del bonapartismo al orleanismo, como en 1871, o del orleanismo al bonapartismo, como el 13 de mayo de 1958.

Personalmente, por lo contrario, yo creo que el cambio actual, sin que sea totalmente independiente del temperamento político francés, está ligado a los trastornos que el industrialismo acarrea a la sociedad. Es otro paralelo histórico el que se me viene a las mientes. A la primera revolución industrial corresponde el golpe de estado del 2 de diciembre de 1851, a la segunda, el golpe de estado del 13 de mayo de 1958. En otras palabras, un trastorno de las condiciones de la producción y del consumo parece inconciliable, en la historia, con el régimen parlamentario, y lleva a nuestro país hacia la forma del poder autoritario que corresponde a su temperamento, es decir, al poder personal. (Sedeis, p. 20.)

Es probable que a los osagos, estos dos tipos de oposición (uno sincrónico, otro diacrónico) hubiesen servido de punto de partida; en vez de pretender elegir entre ellos, los habrían admitido en pie de igualdad, buscando a la vez elaborar un esquema único que les permitiera integrar el punto de vista de la estructura y el del acontecimiento.

Consideraciones del mismo orden podrían explicarnos, sin duda, de manera harto satisfactoria para la inteligencia, la curiosa dosificación de divergencia y homologías que caracteriza a la estructura social de las cinco naciones iroquesas y, en una escala histórica y geográfica más vasta, las semejanzas y las diferencias de que dan testimonio los algonquinos del este de los Estados Unidos. En las sociedades de clanes unilineales y exogámicos, el sistema de los nombres de los clanes se halla casi siempre a mitad del camino entre el orden y el desorden; lo que, al parecer, sólo podría explicar la acción conjugada de dos tendencias: una de origen

	ZUÑI	HOPI (*walpi y sichumovi*)
Sol, águila, pavo	520	90
Cornizo	430	55
Maíz, rana	195	225
Comadreja, oso	195	160
Grulla	100	nada
Coyote	75	80
Mostaza, gallo silvestre	60	255
Tabaco	45	185
Ciervo, antílope	20	295
Serpiente de cascabel	nada	120
Lagarto, tierra	nada	145
(clan desconocido)	10	nada
TOTAL	1 650	1 610

Si se traza la curva de distribución de los clanes zuñi colocándolos en orden demográfico decreciente, y si sobreponemos la curva de los clanes hopi de la primera mesa, se comprueba que las evoluciones demográficas son divergentes y que la comparación no debería permitir, teóricamente, reconstruir un plan común (Fig. 3).

En estas condiciones, y aun admitiendo que la reconstrucción de Kroeber violenta la experiencia en algunos puntos, no es menos notable que tantos elementos comunes y de vinculaciones sistemáticas subsisten en las diferentes organizaciones locales, lo que supone, en el plano de la reflexión intelectual, un rigor, una tenacidad, una fidelidad a las distinciones y a las oposiciones, de los que en el plano práctico, un botánico ha recogido pruebas igualmente convincentes:

En México, he trabajado sobre todo con campesinos de extracción completa o parcialmente europea. Aun los que tenían aspecto de indígenas preferían hablar español y no se consideraban in-

demográfico, que lleva a la desorganización, otra, de inspiración reflexiva, que lleva a la reorganización conforme a una norma lo más semejante posible al estado anterior.

El ejemplo de los indios pueblo, cuyas aldeas ofrecen tantas variaciones sociológicas alrededor de un tema del que se sospecha que podría ser el mismo para todos, pone de relieve el fenómeno. Al compilar las informaciones relativas hopi, zuñi, keres y tanoan, Kroeber creyó antaño que podía demostrar "que un esquema único y preciso rige la organización social de todos los indios pueblo", aunque cada aldea no ofrezca más que una ilustración parcial y deformada. Este cuadro (p. 111) consiste en una estructura de 12 pares de clanes: serpiente de cascabel-pantera; ciervo-antílope; calabaza-grulla; nube-maíz; lagarto-tierra; conejo-tabaco; "mostaza salvaje" (*Stanleya*)-gallo silvestre; katchina (cuervo-loro; pino-álamo); leña-coyote; un grupo de 4 clanes (flecha-sol; águila-pavo); tejón-oso; turquesa-concha o coral. (Kroeber, *I*, pp. 137-140.)

Esta ingeniosa tentativa de restituir un "plan maestro" ha sido criticada por Eggan con fundamento en informaciones más numerosas y menos ambiguas que aquellas de las que podía disponer Kroeber en 1915-1916, fecha a la que se remontan sus observaciones. Pero se le podría oponer a Kroeber otro argumento, de orden perjudicial: ¿cómo podría haber sobrevivido un plan maestro a las evoluciones demográficas divergentes de cada aldea? Ateniéndonos a las informaciones publicadas por el propio Kroeber, comparemos la distribución de los clanes de Zuñi (1 650 habitantes en 1915) y en dos aldeas hopi de la primera mesa, cuyo autor ha multiplicado la cifra de población por cinco (resultado: 1 610) a fin de hacer más fácil la confrontación:

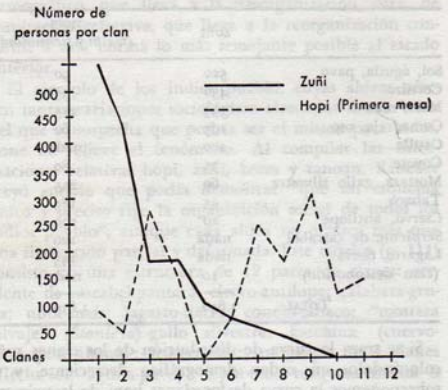


FIG. 3. *Distribución de la población por clanes en Zuñi entre los hopi de la primera mesa.*

dios. He encontrado de nuevo la misma clase de población en Guatemala, pero allí, he trabajado también con indios que habían conservado su antigua lengua y su cultura tradicional, y, para mi gran sorpresa, he observado que sus plantaciones de maíz estaban, en cuanto al tipo, seleccionadas de manera mucho más estricta que en el caso de sus vecinos de lengua española. Sus plantaciones habían permanecido tan auténticas como lo fueron, en los Estados Unidos, las plantaciones de maíz en la gran época de los concursos agrícolas, cuando los agricultores se entregaban, con los más sutiles refinamientos, a mantener una uniformidad que tenía mucha importancia en la competencia. El hecho era notable, en razón de

la extrema variabilidad del maíz guatemalteco en general, y de la facilidad con la cual el maíz se hibrida: basta con que un poco de polen sea transportado por el viento de una plantación a otra para que toda la cosecha resulte mestiza. Sólo una selección meticulosa de las mazorcas de simiente y el desarraigo de las plantas que se desvían del tipo pueden permitir conservar una variedad pura en tales condiciones. Y sin embargo, en México, en Guatemala y en nuestro propio sudoeste, la situación es clara: allí donde las viejas culturas indígenas han resistido mejor, el maíz ha conservado mayor homogeneidad dentro de los límites de la variedad.

Mucho más tarde, he cultivado una colección de granos de maíz, recogidos en un pueblo todavía más primitivo: los naga de Assam, a los que algunos etnólogos describen diciendo que se encuentran todavía en la edad de piedra por todo lo que respecta a la vida cotidiana. Cada tribu cultiva diversas variedades de maíz que difieren unas de otras de manera tajante; y, sin embargo, en el seno de cada variedad, casi no hay diferencias de una planta a otra. Y lo que es más, algunas variedades, de entre las más originales, eran cultivadas, no sólo por familias diferentes, sino por tribus diferentes, y en regiones igualmente diferentes. Era necesario un apego fanático a un tipo ideal para conservar tan puras estas variedades, siendo que se trasmitían o adquirían de familia a familia, de tribu a tribu. Por tanto, parece ser inexacto afirmar, como se hace tan a menudo, que las variedades más inestables se encuentran entre los pueblos más primitivos. Exactamente, ocurre lo contrario. Pues son sobre todo los indígenas frecuentemente visitados, los que viven cerca de las grandes vías de comunicación y de las ciudades y cuya cultura tradicional se ha deteriorado más gravemente, los que han dado origen a la creencia de que los pueblos primitivos

III. LOS SISTEMAS DE TRANSFORMACIONES

Como acabamos de ver, las lógicas practico-teóricas que rigen la vida y el pensamiento de las sociedades llamadas primitivas están movidas por la exigencia de las separaciones diferenciales. Esta exigencia, manifiesta ya en los mitos fundadores de las instituciones totémicas (Lévi-Strauss, *6*, pp. 27-28 y 36-37), aparece también en el plano de la actividad técnica, ávida de resultados marcados por el sello de la permanencia y de la discontinuidad. Ahora bien, lo que importa tanto en el plano de la reflexión intelectual como en el plano práctico, es la evidencia de las separaciones, mucho más que su contenido; forman, una vez que existen, un sistema utilizable a la manera de un enrejillado que se aplica, para descifrarlo, sobre un texto al que su inteligibilidad primera de la apariencia de un flujo indistinto, y en el cual el enrejillado permite introducir cortes y contrastes, es decir, las condiciones formales de un mensaje significante. El ejemplo teórico que hemos discutido en el capítulo precedente muestra cómo un sistema cualquiera de separaciones diferenciales —en cuanto ofrece el carácter de sistema— permite organizar una materia sociológica "trabajada" por la evolución histórica y demográfica, y que consiste, pues, en una serie teóricamente ilimitada de contenidos diferentes.

El principio lógico es el de *poder oponer* siempre términos, que un empobrecimiento previo de la totalidad empírica permite concebir como si fueran distintos. *Cómo oponer* es, por relación a esta exigencia primera, una cuestión importante, pero cuya consideración viene después. Dicho de otra manera, los sistemas de denominación y de clasificación, comúnmente llamados totémicos, sacan su valor operatorio de su carácter formal:

son horticultores descuidados. (Anderson, pp. 218-219.)

Anderson ilustra aquí de manera impresionante esta preocupación por las separaciones diferenciales, que impregna a la actividad empírica y a la reflexiva intelectual de los que llamamos primitivos. Por su carácter formal y por la "presa" que hace sobre toda suerte de contenidos, esta preocupación explica que las instituciones indígenas puedan, aunque también ellas se vean arrastradas en un flujo de temporalidad, mantenerse a distancia constante de la contingencia histórica y de la inmutabilidad de un clan, y navegar, valga la expresión, en una corriente de inteligibilidad. Siempre a distancia razonable de Caribdis y de Scila: diacronía y sincronía, acontecimiento y estructura, estética y lógica, su naturaleza no ha podido ocultárseles más que a quienes pretendían definirla solamente por un aspecto. Entre el absurdo profundo de las prácticas y de las creencias primitivas, proclamado por Frazer, y su validación especiosa por las evidencias de un pretendido sentido común, invocado por Malinowski, hay lugar para toda una ciencia y para toda una filosofía.

son códigos, capaces de transmitir mensajes traducibles en los términos de otros códigos y de expresar en su propio sistema los mensajes recibidos por el canal de códigos diferentes. El error de los etnólogos clásicos ha consistido en querer reificar esta forma, ligarla a un contenido determinado, siendo que se presenta al observador como un método para asimilar toda suerte de contenidos. Lejos de ser una institución autónoma, definible por caracteres intrínsecos, el totemismo o lo que pretende ser totemismo, corresponde a algunas modalidades arbitrariamente aisladas de un sistema formal, cuya función es la de garantizar la convertibilidad ideal de los diferentes niveles de la realidad social. Como Durkheim parece haberlo entrevisto a veces, es en una "socio-lógica" donde reside el fundamento de la sociología. (Lévi-Strauss, *4*, p. 36; *6*, p. 137.)

En el segundo volumen de *Totemism and Exogamy*, Frazer se interesó particularmente en formas simples de las creencias totémicas, observadas en la Melanesia por Codrington y por Rivers. Creyó reconocer en ellas formas primitivas, que serían el origen del totemismo concepcional australiano del que, según él, se derivarían todos los demás tipos. En las Nuevas-Hébridas (Aurora) y en las islas Banks (Mota), algunos individuos creen que su existencia está ligada a la de una planta, de un animal, o de un objeto, llamados *atai* o *tamaniu* en las islas Banks, y *nunu* en Aurora; el sentido de *nunu*, y quizás también el de *atai*, es aproximadamente el de un alma (Fig. 4).

Según Codrington, un indígena de Mota, descubre su *tamaniu* por una visión, o con la ayuda de técnicas adivinatorias. Pero, en Aurora es la futura madre la que se imagina que un coco, un fruto del árbol del pan, o cualquier otro objeto, está ligado misteriosamente al niño, que sería una suerte de eco de dicho objeto. Rivers ha encontrado las mismas creencias en Mota,

donde muchas personas observan prohibiciones alimenticias porque cada una cree ser un animal o un fruto, encontrado u observado por su madre mientras estaba embarazada. En tal caso, la mujer lleva la planta, el fruto o el animal a la aldea, en donde se informa del sentido del incidente. Se le explica que dará nacimiento a un niño que se parecerá a la cosa, o que será esa cosa misma. Entonces ella vuelve a colocar esa cosa en el lugar en que la encontró, y, si se trata de un animal, le construye un refugio con piedras: lo visita cada día y lo alimenta. Cuando el animal desaparece, es porque ha penetrado en el cuerpo de la mujer, de donde volverá a salir en forma de niño.

So pena de enfermedad o de muerte, el niño no podrá consumir la planta o el animal con el que se le ha identificado. Si se trata de un fruto no comestible, el árbol que lo produce ni siquiera podrá ser tocado. Se asemeja la ingestión o el contacto a una suerte de autocanibalismo; la relación entre el hombre y el objeto es tan íntima que el primero posee las características del segundo: según los casos, el niño será débil e indolente como la anguila y la serpiente de agua, colérico como el cangrejo ermitaño, suave y amable como la lagartija, aturdido, precipitado e irrazonable como la rata, o bien tendrá un vientre gordo que recuerde la forma de una manzana silvestre, etcétera. Estas equivalencias se encuentran también en Motlav (nombre de una parte de la isla Saddle; Rivers, p. 462). La conexión entre un individuo por una parte, y, por la otra, una planta, un animal o un objeto, no es general: afecta solamente a algunas personas. Tampoco es hereditaria y no lleva consigo prohibiciones exogámicas entre hombres y mujeres que el azar habría asociado a seres de la misma especie. (Frazer, vol. II, pp. 81-83, pp. 89-91 [citando a Rivers], y vol. IV, pp. 286-87.)

Frazer ve, en estas creencias, el origen y la explicación de las que se han descubierto en Lifu, en las islas de la Lealtad, y en Ulawa y Malaita en el archipiélago de las Salomón. En Lifu ocurre a veces que un hombre indique, antes de morir, el animal —ave o mariposa— en forma del cual reencarnará. El consumo de este animal o su destrucción quedan prohibidos a todos sus descendientes: "es nuestro ancestro" dicen, y le hacen una ofrenda. De igual manera en las Salomón (Ulawa), donde Codrington observó que los habitantes se negaban a plantar plátanos o a comer los frutos, porque un importante personaje se los había prohibido antaño antes de morir, para poder reencarnar.[1] En la Melanesia central, por consiguiente, el origen de los tabús alimenticios deberá buscarse en la imaginación fantástica de algunos ancestros: resultado indirecto y repercusión a distancia, cree Frazer, de los deseos o imaginaciones enfermizas frecuentes en las mujeres embarazadas. Con este rasgo psicológico, elevado al rango de fenómeno natural y universal, obtendríamos el origen último de todas las creencias y prácticas totémicas. (Frazer, vol. II, pp. 106-107 y *passim*.)

Que las mujeres de su época y su medio experimentasen deseos cuando estaban embarazadas, y que este rasgo lo compartieran en común con las salvajes de Australia y de la Melanesia bastaba para convencer a Frazer de su universalidad y de su origen natural. Si no, habría sido necesario atribuir a la cultura lo que se le habría quitado a la naturaleza, y por tanto admitir que, en determinados respectos, podía haber semejanzas alarmantes, por ser directas, entre las sociedades

[1] El hecho es confirmado por Ivens, pp. 269-270, que ofrece una interpretación ligeramente diferente. No obstante, este autor cita otras prohibiciones que tienen como origen la reencarnación de un ancestro. Véase pp. 272-468 y *passim*. Véase, también, C. E. Fox respecto de creencias del mismo tipo en San Cristóbal.

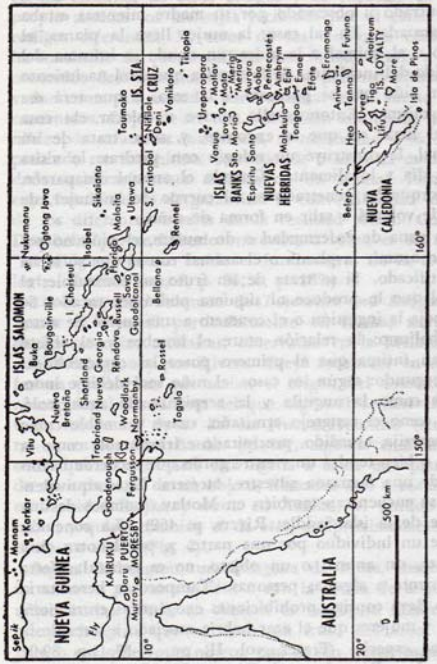


FIG. 4. *Mapa parcial de la Melanesia* (centro de documentación acerca de Oceanía de la Escuela Práctica de Altos Estudios).

europeas de fines del siglo XIX y las de los antropófagos. Pero, además de que los deseos de las mujeres embarazadas no se han observado en todos los pueblos del mundo, se han atenuado considerablemente en Europa desde hace un medio siglo, y bien podría ser, inclusive, que en determinados medios hayan desaparecido completamente. Existían sin duda en Australia y en la Melanesia, pero, ¿en qué forma? Como medio institucional, que servía para definir por anticipación algunos elementos del *status* de las personas o de los grupos. Y, en la propia Europa, es probable que los deseos de las mujeres embarazadas no sobrevivirán a la desaparición de creencias de la misma clase, que las estimulaban, so pretexto de referirse a ellas con objeto de diagnosticar (en vez de pronosticar) algunas particularidades físicas o psicológicas descubiertas después (y no antes) del nacimiento de los niños. Suponiendo que los deseos de las mujeres embarazadas tengan un fundamento natural, éste no podría explicar creencias y prácticas que distan mucho de ser generales, y que pueden cobrar formas diferentes según las sociedades.

Por otra parte, no entiende uno qué es lo que pudo incitar a Frazer a dar prioridad a los caprichos de las mujeres embarazadas respecto de los viejos agonizantes, a no ser que, para morir, es preciso haber nacido primero; pero, entonces, todas las instituciones sociales deberían haber aparecido en el intervalo de una generación. Por último, si el sistema de Ulawa, de Malaita y de Lifu se hubiese derivado del de Motlav, de Mota y de Aurora, huellas o vestigios de este último deberían subsistir en aquél. Lo que salta a los ojos, por el contrario, es que los dos sistemas hacen juego. Nada indica que uno sea cronológicamente anterior al otro: su relación no es la de una forma primitiva con una forma derivada, sino más bien la que se observa entre formas simétricas e inversas, tanto la una como la otra,

como si cada sistema representase una transformación del mismo grupo.

En lugar de discernir prioridades, coloquémonos, pues, al nivel del grupo y tratemos de definir sus propiedades. Se resumen en una triple oposición: de una parte entre el nacimiento y la muerte, y de otra parte entre el carácter individual o colectivo que cobra ya sea un diagnóstico, ya sea una prohibición. Observemos, por lo demás, que semejante prohibición se deriva de un pronóstico: Aquel que coma el fruto o el animal prohibido perecerá.

En el sistema Motlav-Mota-Aurora, el término pertinente de la primera oposición es el nacimiento, en el sistema Lifu-Ulawa-Malaita, es la muerte; y, de manera correlativa, todos los términos de las demás oposiciones se invierten también. Cuando el nacimiento es el acontecimiento pertinente, el diagnóstico es colectivo, y la prohibición (o el pronóstico) es individual: la mujer embarazada o que no habrá de tardar en estarlo, que encuentra un animal o un fruto, a veces en el suelo y a veces perdido en su taparrabo, regresa a la aldea en la que interroga a parientes y amigos; el grupo social diagnostica colectivamente (o por boca de sus representantes calificados) el *status* distintivo de una persona que no tardará en nacer, y que estará sujeta a una prohibición individual.

Pero en Lifu, Ulawa y Malaita, el sistema entero se invierte. La muerte se convierte en el acontecimiento pertinente y, a la vez, el diagnóstico se torna individual, puesto que ha sido pronunciado por el moribundo, y la prohibición se torna colectiva: obligando a todos los descendientes de un mismo ancestro, y a veces, como en Ulawa, a toda una población.

Los dos sistemas están, pues, en el seno de un grupo, en una relación de simetría invertida, como se ve en el cuadro siguiente en el que los signos + y − co-

En el transcurso de su travesía de Australia, Spencer y Gillen habían quedado impresionados por el carácter de sistema coherente que ofrecían las instituciones de las poblaciones distribuidas sobre un eje sur-norte, desde la gran bahía australiana hasta el golfo de Carpentaria.

> Entre los arunta y los warramunga, las condiciones (sociorreligiosas) están exactamente invertidas, pero como además tenemos otros ejemplos, los kaitish ilustran un estado intermedio. (Spencer y Gillen, p. 164.)

Al sur, los arabanna reconocen dos mitades exogámicas y clanes totémicos exogámicos igualmente matrilineales. El matrimonio, que según Spencer y Gillen era el preferido, con la hija del hermano mayor de la madre o de la hermana mayor del padre, era de tipo aranda según Elkin, pero complicado por restricciones totémicas que, como se sabe, no existen entre los aranda.

En los tiempos míticos (*ularaka*) los ancestros totémicos depositaron espíritus-niños (*mai-aurli*) en los sitios totémicos. Esta creencia tiene su equivalente entre los aranda. Pero, en vez de que, para estos últimos, los espíritus regresen regularmente a su sitio de origen en la espera de una nueva encarnación, después de cada encarnación los espíritus arabanna cambian de sexo, de mitad y de totem, hasta tal punto que cada espíritu recorre regularmente un ciclo completo de *status* biológicos y sociorreligiosos. (Spencer y Gillen, pp. 146 *ss.*)

Si esta descripción correspondiese exactamente con la realidad, ofrecería la imagen de un sistema simétrico e inverso del de los aranda. Entre estos últimos, la filiación es patrilineal (y no matrilineal), las pertenencias totémicas no están determinadas por una regla de filiación, sino por el azar del lugar por el que pasó la mujer cuando tomó conciencia de su embarazo: dicho de otra manera, la repartición de totems se hace con-

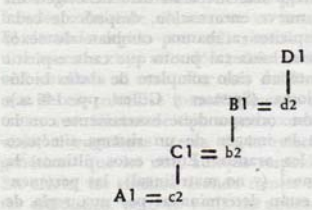
rresponden respectivamente al primero y al segundo término de cada oposición:

Oposiciones significativas:	*Motlav-Mota-Aurora*	*Lifu-Ulawa-Malaita*
Nacimiento/muerte	+	−
diagnóstico:	−	+
Individual/colectivo		
prohibición:	+	−

Por último, los hechos que hemos mencionado permiten descubrir un carácter común al nivel del grupo, y que le distinguen como grupo de todos aquellos que forman parte también del mismo conjunto, a saber: el conjunto de los sistemas de clasificación que establecen una homología entre las diferencias naturales y las diferencias culturales (fórmula preferible a la de las instituciones totémicas). El carácter común de los dos sistemas que acabamos de estudiar obedece a su naturaleza estadística y no universal. Ni el uno ni el otro se aplican indistintamente a todos los miembros de la sociedad; solamente algunos niños se conciben por intermedio de un animal o de una planta, algunos moribundos solamente reencarnan en una especie natural. El dominio regido por cada sistema consiste, pues, en una muestra cuya selección teóricamente, por lo menos, está confiada al azar. Por esta doble razón, estos sistemas deben colocarse inmediatamente al lado de los sistemas australianos de tipo aranda, como Frazer lo había visto, al engañarse acerca de la relación —lógica y no genética— que los une, aunque respetó su especificidad. En efecto, los sistemas aranda tienen también un carácter estadístico, pero su regla de aplicación es universal, puesto que el dominio que rigen es coextenso con la sociedad global.

forme a una regla entre los arabanna, estadísticamente y por el juego de las casualidades entre los aranda. Estrictamente exogámicos en un caso, los grupos totémicos son ajenos a la reglamentación de los matrimonios en el otro: en efecto, entre los aranda, es un sistema de 8 subsecciones (y ya no de dos mitades solamente), sin relación con las afiliaciones totémicas, el que rige las alianzas matrimoniales por la realización de un ciclo que se puede representar como se ve en la figura cinco en la página siguiente.[2]

Simplificando mucho, y ateniéndose por el momento a las informaciones antiguas, se sentiría uno tentado a decir que, entre los aranda, las cosas ocurren para los humanos como ocurren para los espíritus entre los arabanna. A cada generación, en efecto, los espíritus cambian de sexo y de mitad (hacemos a un lado el cambio de grupo totémico, puesto que la pertenencia totémica no es pertinente en el sistema aranda y nosotros la sustituimos por un cambio de sub-sección, que es el fenómeno pertinente); traducidas en términos del sistema aranda, estas dos exigencias corresponderían al ciclo:



2 Debo este modo de representación gráfica, en forma de bocel, a mi colega G. Th. Guilbaud.

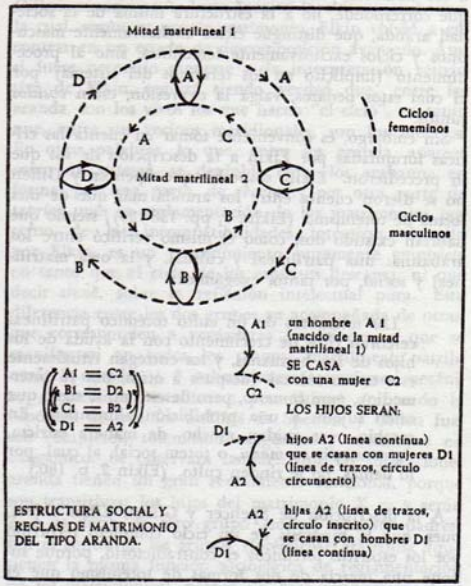


FIG. 5. *Estructura social y reglas de matrimonio del tipo aranda* (laboratorio de cartografía de la Escuela Práctica de Altos Estudios).

en otra parte contra los análisis particularizantes de Elkin; por otra parte, es justo subrayar que Spencer y Gillen conocieron todavía intacta la cultura arabanna, la cual, según su propio testimonio, Elkin volvió a encontrar en un estado de descomposición avanzado. Aun si fuese necesario atenerse a la interpretación restrictiva de Elkin, seguirá siendo verdad que, entre los aranda, son los vivos los que hacen "el ciclo", en tanto que, entre sus vecinos meridionales, son los muertos. En otras palabras, lo que, entre los aranda, aparece como un *sistema*, se desdobla entre los arabanna en forma, por una parte, de *receta*, y por otra parte de *teoría*: pues la reglamentación de los matrimonios por censo de las incompatibilidades totémicas, descrito por Elkin, es un procedimiento puramente empírico, en tanto que el ciclo de los espíritus descansa, ni que decir tiene, sobre la reflexión intelectual pura. Esta diferencia entre los dos grupos va acompañada de otras, que corresponden a verdaderas inversiones, y que se manifiestan en todos los planos: matrilineal / patrilineal; 2 mitades / 8 subsecciones; totemismo mecánico / totemismo estadístico; por último, aceptando la hipótesis de que los análisis de Spencer y Gillen fuesen completos, totemismo exogámico / totemismo no exogámico. Se observará también que las subsecciones aranda tienen un gran rendimiento funcional, porque son transitivas: los hijos del matrimonio $X = y$ serán Z, z, es decir, de otro grupo (social) que sus padres; por el contrario, los grupos (totémicos) arabanna (que tienen la misma función sociológica de reglamentación de los matrimonios) poseen un bajo rendimiento funcional porque son intransitivos: los hijos del matrimonio $X = y$ serán Y, y, y reproducirán solamente el grupo de su madre. La transitividad (total o parcial, según que se adopte la interpretación de Spencer y Gillen o la de Elkin) se vuelve a encontrar solamente en el más

en el que las mayúsculas y las minúsculas representan a los hombres y a las mujeres respectivamente: ciclo que corresponde, no a la estructura misma de la sociedad aranda, que distingue ciclos exclusivamente masculinos y ciclos exclusivamente femeninos, sino al procedimiento (implícito en los términos del sistema) por el cual estos pedazos, valga la expresión, están *cosidos* juntos.

Sin embargo, es conveniente tomar en cuenta las críticas formuladas por Elkin a la descripción de los que lo precedieron. Elkin sospecha que Spencer y Gillen no se dieron cuenta entre los aranda más que de una forma de totemismo (Elkin, *4*, pp. 138-139), siendo que habrían existido dos, como él mismo verificó entre los arabanna: una patrilineal y cultual, y la otra matrilineal y social, por tanto, exogámica:

> Los miembros de un culto totémico patrilineal celebran ritos de crecimiento con la ayuda de los hijos de sus hermanas, y les entregan ritualmente este totem cultual (después a otros, por su intermedio), *para comerlo*, pero de esto no se sigue que estén sujetos a una prohibición alimenticia. En cambio... se cuidan mucho, de manera estricta, de consumir su *madu*, o totem social, al cual, por lo demás, no le rinden culto. (Elkin *2*, p. 180.)

A la descripción de Spencer y Gillen, Elkin objeta, pues, que la hipótesis de un ciclo completo recorrido por los espíritus totémicos es contradictorio, porque supone una mezcla de dos formas de totemismo que él mismo considera irreductibles. Sólo se puede admitir que los totems cultuales, patrilineales, alternan entre las dos mitades en el seno de un linaje masculino determinado.

Sin pretender zanjar la cuestión, nos limitaremos a recordar las objeciones de principios que formulamos

allá arabanna, que restituye una imagen conforme a la de la sociedad de los aranda vivientes.

Por último, la misma inversión caracteriza al papel asignado al marco territorial por cada tribu: los aranda le prestan un valor real y absoluto; en su sistema, es el único contenido plenamente significante, puesto que cada sitio es, desde los comienzos de los tiempos, asignado exclusivamente y de manera permanente a una especie totémica. Entre los arabanna, este valor es relativo y formal, pues el contenido local pierde (en razón de la actitud que tienen los espíritus para recorrer un ciclo) gran parte de su capacidad significante. Los sitios totémicos son puertos de matrícula más que dominios ancestrales...

Comparemos ahora la estructura social de los aranda con la de una población situada más al norte, la de los warramunga que son también patrilineales. Entre estos últimos, los totems están ligados a las mitades, es decir, que tienen una función inversa de la que cumplen entre los aranda, y análoga (pero de otra manera) a la que tienen entre los arabanna, cuya situación geográfica, por relación al grupo de referencia, es simétrica e inversa (vecinos respectivamente septentrionales y meridionales de los aranda). Como los arabanna, los warramunga tienen totems paternales y totems maternales, pero, a diferencia de lo que ocurre entre los primeros, son los totems paternales los que están absolutamente prohibidos, en tanto que los totems maternales están autorizados por intermedio de la mitad alterna (siendo que, entre los arabanna, los totems paternales están autorizados en la mitad alterna, por el intermedio de los grupos cultuales miembros de la misma mitad).

El papel asignado a la mitad alterna se presta, en efecto, a un análisis por transformación. No hay reciprocidad de mitad en los ritos de multiplicación de

los aranda: cada grupo cultual celebra sus ritos para su sola conveniencia, para beneficio de otros grupos que están en libertad de consumir un alimento, que se ha hecho solamente más abundante en virtud del ministerio del grupo oficiante. Por el contrario, entre los warramunga, la mitad consumidora interviene activamente, para obtener que la otra mitad celebre las ceremonias cuyo provecho ella misma recogerá.

Esta diferencia trae consigo otras, que le son correlativas: en un caso, los ritos de crecimiento son asunto individual, en el otro, asunto de grupo; entre los aranda, la celebración de los ritos de crecimiento estando abandonada a la iniciativa del hombre al que corresponden, ofrece un carácter estadístico: cada uno oficia cuando quiere, y sin coordinar su iniciativa con otros. Pero, entre los warramunga existe un calendario ritual, y las fiestas se suceden en un orden prescrito. Encontramos aquí de nuevo, pues, en el plano del ritual, una oposición ya señalada (pero entonces en lo tocante a los aranda y a los arabanna) entre una estructura periódica y una estructura aperiódica, que se nos había presentado característica de la comunidad de los vivos y de la comunidad de los muertos. La misma oposición formal existe entre los aranda, por una parte, y los warramunga y los arabanna, por la otra, pero esta vez se manifiesta sobre otro plano. Simplificando mucho, podríamos decir que la situación entre los warramunga es, a estos dos respectos, simétrica de la que prevalece entre los arabanna, con la diferencia de que la filiación, patrilineal en un caso, es matrilineal en el otro; en tanto que los aranda, patrilineales como los warramunga, se oponen a sus vecinos del norte y del sur en virtud de rituales de celebración estadística que contrastan con rituales de celebración periódica.[3]

[3] Entre los aranda, "no hay orden fijo... cada ceremonia es la propiedad de un individuo determinado"; pero,

	Sur: Arabanna	Aranda	Kaitish, Unmatjera	Norte: Warramunga
Ancestros totémicos	Seres completos, semihumanos semianimales únicos	Seres humanos incompletos múltiples	Seres humanos incompletos + hombres hechos múltiples	Seres completos, semihumanos semianimales únicos
Organización social	totemismo exogámico	no-congruencia entre totems y mitades, totemismo no exogámico		congruencia entre totems y mitades totemismo exogámico
Ritual		exclusivismo recíproco de las mitades	iniciativa al grupo totémico + ayuda de la mitad alterna	reciprocidad de las mitades: iniciativa de la mitad alterna
Ceremonias totémicas		propiedad individual		propiedad colectiva
Celebración		aperiódica		periódica

Y esto no es todo. Los arabanna y los warramunga conciben a los ancestros totémicos como personajes únicos, y cuya apariencia semi-humana, semi-animal ofrece de golpe un carácter acabado. A esta concepción, los aranda prefieren la de una multiplicidad de ancestros (para cada grupo totémico), pero que son seres humanos incompletos. A este respecto y como lo han mostrado Spencer y Gillen, los grupos situados entre los Aranda y los warramunga: kaitish, unmatjera, ilustran un caso intermediario, puesto que sus ancestros están representados en los mitos en forma de un conglomerado de seres humanos incompletos y de hombres hechos. De manera general, la distribución de las creencias y de las costumbres sobre un eje norte-sur hace aparecer, unas veces un cambio gradual que va de un tipo extremo a su forma invertida, y otras veces la recurrencia de las mismas formas en los dos polos, pero entonces expresadas en un contexto invertido: patrilineal o matrilineal; la inversión estructural se efectúa en el medio, es decir, entre los aranda (ver cuadro en la página siguiente.)

Se ve entonces que yendo, valga la expresión, desde los aranda hacia los warramunga, pasa uno de un sistema de mitología colectivista (multiplicidad de ancestros) pero de ritual individualizado, a un sistema inverso, de mitología individualizada, pero en el que el ritual es colectivista. De igual manera, entre los aranda, el suelo está calificado religiosamente (por sus destinos totémicos), y lo está socialmente entre los warramunga (los territorios están repartidos entre las mitades). Por último, se observa del sur al norte una desaparición progresiva de los churinga, fenómeno casi previsible a partir de las observaciones anteriores, puesto que el churinga funciona, en el medio de los aranda, como la

entre los warramunga, "las ceremonias tienen lugar en secuencia regular A, B, C, D." (Spencer y Gillen, p. 193.)

unidad de una multiplicidad: figurando el cuerpo físico de un ancestro y conservado por una serie de individuos sucesivos como la prueba de su filiación genealógica, el churinga comprueba en la diacronía la continuidad individual, cuya posibilidad excluiría la imagen que los aranda se forman de los tiempos míticos.[4]

Todas estas transformaciones deberían ser sistemáticamente inventariadas. Los karadjeri, entre los que el *hombre sueña* la afiliación totémica de su futuro hijo, ilustran un caso simétrico e inverso del de los aranda, entre los cuales es la mujer quien la *vive*. En el norte de Australia, el carácter cada vez más intransigente de las prohibiciones totémicas ofrece una suerte de equivalente "culinario" de las constricciones propias de los sistemas de 8 subsecciones, en el plano de la exogamia. Así, algunas poblaciones prohiben, no sólo el consumo del totem propiamente dicho, sino también (completa o condicionalmente), el de los totems del padre, de la madre, del padre del padre (o del padre de la madre). Entre los kauralaig de las islas situadas al norte de la península del cabo York, un individuo reconoce como totem al suyo propio, y a los de la madre del padre, del padre de la madre, de la madre de la madre; el matrimonio está prohibido en los cuatro clanes correspondientes. (Sharp, p. 66). Hemos estudiado anteriormente las prohibiciones alimenticias que son resultado de la creencia en que un ancestro ha reencarnado en una especie animal o vegetal. Una estructura del mismo tipo aparece en las islas Merville y Bathurst, pero esta vez en el plano lingüístico: todos los homófonos del nombre del difunto son evitados por sus descendientes, aun si se trata de términos de uso corriente y cuya semejanza fonética es remota.[5] No se prohiben pláta-

4 Véase, *infra*, pp. 343-4.

5 Como entre diversas tribus indias, en las que la prohibición de pronunciar el nombre de los suegros se extiende

nos, sino palabras. Según los grupos considerados, las mismas fórmulas aparecen y desaparecen, idénticas o transpuestas de un nivel de consumo a otro, apuntando unas veces al uso de las mujeres, otras al de los alimentos y otras más al de las palabras del discurso.

Quizá porque las observaciones de Spencer y Gillen conciernen a un número muy restringido de tribus australianas (aunque, por lo demás, sean extraordinariamente ricas en lo tocante a cada una de ellas) tuvieron, mejor que sus continuadores, una conciencia aguda de las relaciones sistemáticas entre los diferentes tipos. Más tarde, los especialistas vieron restringirse su horizonte a la pequeña área que estudiaban; y para quienes no renunciaban a la síntesis, la masa misma de las informaciones, y la prudencia también, los disuadían de ponerse en busca de leyes. Cuanto más se acumulan nuestros conocimientos, tanto más se oscurece el esquema de conjunto, porque las dimensiones se multiplican y porque el acrecentamiento de los ejes de referencia más allá de un determinado umbral, paraliza los métodos intuitivos: no se llega a imaginar un sistema, una vez que su representación exige un continuo de más de 3 o 4 dimensiones. Pero no está prohibido soñar en que un día podremos transferir a tarjetones perforados toda la documentación disponible a propósito de las sociedades australianas, y demostrar con la ayuda de un ordenador que el conjunto de sus estructuras tecno-económicas, sociales y religiosas, se parecen a un vasto grupo de transformaciones.

La idea es tanto más seductora cuanto que por lo menos podemos imaginar por qué Australia, más que cualquier otro continente, ofrecería a tal experiencia un terreno privilegiado. A pesar de los contactos y de los intercambios con el mundo exterior que se han pro-

a todas las palabras que forman parte de su composición. Véase, *infra*, p. 257.

las reflexiones intelectuales y las discusiones han causado furor; por último, si las influencias de la moda han sido a menudo determinantes, podemos comprender que se haya constituido una suerte de estilo sociológico y filosófico común, que no excluía variaciones metódicamente buscadas, y en el que las más ínfimas, inclusive, eran puestas de relieve y comentadas con una intención favorable u hostil. Cada grupo estaba sin duda guiado por los móviles, menos contradictorios de lo que parece, de hacer lo mismo que los otros, obrar igual de bien que los otros, mejor que los otros y no como los otros: es decir, de pulir constantemente temas de los que la tradición y el uso sólo habían fijado los contornos generales. En suma, en el dominio de la organización social y del pensamiento religioso, las comunidades australianas han procedido como las sociedades campesinas de Europa en materia de vestido a fines del siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX. Que cada comunidad debía tener su vestido y que, para los hombres y para las mujeres, respectivamente, éste estuviese, en general, compuesto de los mismos elementos, no se ponía en tela de juicio: uno se dedicaba solamente a distinguirse del vecino y a sobrepasarlo por la riqueza o el ingenio del detalle. Todas las mujeres llevan cofia, pero de una región a otra, las cofias son diferentes; por lo demás, en términos de endogamia el lenguaje de las cofias servía entre nosotros para formular las reglas del matrimonio (en francés se decía: "on n'epouse que dans la coiffe"), a la manera de los australianos —pero en términos de exogamia— en el lenguaje de las secciones o de los totems. La doble acción del conformismo general (propio de un universo cerrado) y de un particularismo "de parroquia" tiende, aquí, como en otras partes, y entre los salvajes australia-

continente. La fórmula, pues, no tiene más que un valor relativo.

ducido también allí, las sociedades australianas han evolucionado probablemente en una "campana de cristal", en un grado mucho más alto que el que se ha podido alcanzar en otras partes. Por otra parte, esta evolución no ha sido pasivamente sufrida: ha sido querida y concebida, pues pocas civilizaciones, tanto como la australiana, parecen haber poseído el gusto de la erudición, de la reflexión intelectual, de lo que a veces parece ser un "dandysmo" intelectual, por más extraña que pueda parecer la expresión cuando se la aplica a hombres cuyo nivel de vida material es tan rudimentario. Pero no nos equivoquemos: estos salvajes peludos y ventrudos, cuya apariencia física nos hace pensar a nosotros en los burócratas adiposos o en los soldados de Napoleón, lo que hace todavía más incongruente su desnudez, estos adeptos meticulosos a prácticas que nos parecen corresponder a una perversidad infantil: manipulaciones y tocamientos de los órganos genitales, torturas, empleo industrioso de su propia sangre y de sus propias excreciones y secreciones (como nosotros lo hacemos, más discretamente, y sin pensarlo al humedecer, para pegar los timbres de correo, con saliva), fueron, en muchos respectos, verdaderos *snobs:* el término les fue aplicado, por lo demás, por un especialista, nacido y criado entre ellos, que hablaba su lengua (T.G.H. Strehlow, p. 82). Cuando se les contempla bajo esta luz, parece menos sorprendente el que, en cuanto se les enseñaron las artes de adorno, se pusieron a pintar acuarelas tan insípidas y llenas de aplicación como las que hubiese uno esperado de algunas solteronas entradas en años. (lám. VIII).

Si, durante siglos o milenios, Australia ha vivido replegada sobre sí misma[6] y si, en este mundo cerrado,

6 Con excepción de las regiones septentrionales, casi sin duda; y éstas no carecían de contactos con el resto del

nos, lo mismo que en nuestras sociedades campesinas, a tratar la cultura según la fórmula musical de "tema y variaciones".

En condiciones históricas y geográficas favorables, que hemos definido brevemente, es concebible por lo tanto que, más completa y sistemáticamente quizá que en otras regiones del mundo, las culturas australianas aparezcan las unas y las otras en una relación de transformación. Pero esta relación externa no nos debe hacer descuidar la misma relación, esta vez interna, que existe, de manera mucho más general, entre los diferentes niveles de una cultura particular. Como hemos sugerido ya, las nociones y creencias de tipo "totémico" merecen la atención, sobre todo, porque constituyen, para las sociedades que las han elaborado o adoptado, códigos que permiten, en forma de sistemas conceptuales, asegurar la convertibilidad de los mensajes aferentes a cada nivel, aunque estuviesen tan alejados los unos de los otros como los que tienen que ver exclusivamente, al parecer, ya sea con la cultura, ya sea con la sociedad, es decir, con las relaciones que los hombres mantienen entre sí, o manifestaciones de orden técnico y económico, de las que se podría creer que conciernen más bien a las relaciones del hombre con la naturaleza. Esta mediación entre naturaleza y cultura, que es una de las funciones distintivas del operador totémico, permite comprender lo que puede haber de verdad, pero también de parcial y de mutilado, en las interpretaciones de Durkheim y de Malinowski, cada uno de los cuales han intentado confinar al totemismo en uno solo de estos dos dominios, siendo que es sobre todo medio (o esperanza) de trascender su oposición.

Esto es lo que ha puesto claramente de manifiesto Lloyd Warner a propósito de los murngin de la tierra de Arnhem. Estos australianos septentrionales explican

el origen de los seres y de las cosas, por un mito que funda también una parte importante de su ritual. En el comienzo de los tiempos, las dos hermanas Wawilak se pusieron en camino en dirección del mar, nombrando de paso los sitios, los animales y las plantas; una estaba embarazada y la otra transportaba a su hijo. Antes de partir, se habían unido incestuosamente a hombres de su mitad.

Después de que la hermana menor hubo dado a luz, prosiguieron su viaje y se detuvieron un día cerca del estanque en que vivía la gran serpiente Yurlunggur, totem de la mitad Dua a la que ellas pertenecían. Pero la hermana mayor mancilló el agua con sangre de su menstruación; la serpiente indignada salió, provocó un diluvio de lluvia seguido de una inundación general, y luego se tragó a las mujeres y sus hijos. Mientras la serpiente se mantuvo enderezada, las aguas recubrieron la tierra y la vegetación. Desaparecieron cuando se acostó de nuevo.

Ahora bien, como lo explica Warner, los murngin asocian conscientemente a la serpiente con la estación de las lluvias, que causa una inundación anual. En esta región del mundo, la sucesión de las estaciones es tan regular que, como subraya un geógrafo, se las puede predecir con un día de anticipación. Las precipitaciones se elevan a menudo a 150 centímetros en el espacio de 2 a 3 meses. Se pasa de 5 centímetros en octubre a 25 en diciembre, y a 40 en enero; la estación seca sobreviene con igual rapidez. Un diagrama de las precipitaciones en Port Darwin, establecido a lo largo de un periodo de 46 años, podría ser la imagen misma de la serpiente Yurlunggur, levantada por encima de su estanque, tocando el cielo con la cabeza e inundando la tierra (Fig. 6.)

Esta división del año en dos estaciones contrastadas, una de las cuales dura siete meses y está caracterizada

hubiera sido posible, si las aguas no hubiesen invadido y fecundado la llanura.

Tal como las estaciones y los vientos están divididas entre las dos mitades (la estación de las lluvias, los vientos del oeste y del noroeste son Dua; la estación seca y los vientos del sureste, Yiritja), así los protagonistas del gran drama mítico están respectivamente asociados, la serpiente a la estación de las lluvias, las hermanas Wawilak a la estación seca; uno representa al elemento macho e iniciado, y las otras, al elemento femenino y no iniciado. Es preciso que los dos colaboren para que la vida sea: como lo explica el mito, si las hermanas Wawilak no hubiesen cometido el incesto y corrompido las aguas del estanque de Yurlunggur, no habría habido sobre la tierra ni vida ni muerte; ni cópula, ni reproducción; y el ritmo de las estaciones no habría existido.

El sistema mítico y las representaciones a que da lugar sirven, pues, para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más exactamente, para definir una ley de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos: geográfico, meteorológico, zoológico, botánico, técnico, económico, social, ritual, religioso y filosófico. El cuadro de las equivalencias se presenta, en general, de la manera siguiente:

Puro, sagrado:	macho	superior	fertilizante (lluvias)	mala estación
Impuro, profano:	hembra	inferior	fertilizado (tierra)	buena estación

Salta a los ojos que este cuadro, pues formula el canon de la lógica indígena, oculta una contradicción. En efecto, los hombres son superiores a las mujeres, los iniciados a los no-iniciados, lo sagrado a lo profano. Sin embargo, todos los términos exteriores están colo-

por una sequía intensa y la otra cinco meses y va acompañada de precipitaciones violentas y de grandes mareas que inundan la llanura costera en varias decenas de kilómetros hacia el interior, impone su marca a la actividad y al pensamiento indígenas. La estación de las lluvias obliga a los murngin a dispersarse. En grupos pequeños, se refugian en las zonas no inundadas, donde llevan una existencia precaria, amenazada por el hambre y la inundación. Pero cuando las aguas se retiran una vigorosa vegetación surge en unos cuantos días y los animales aparecen: la vida colectiva se reanuda, reina la abundancia. Sin embargo, nada de esto

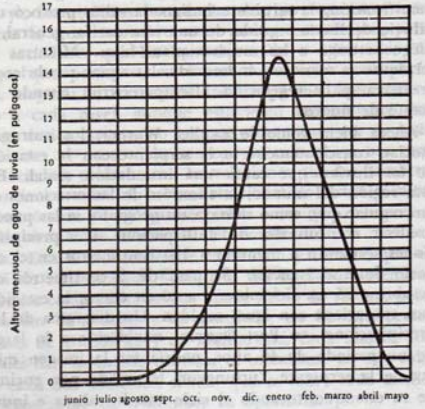


FIG. 6. *Altura media de las precipitaciones pluviales en Port Darwin, calculada a lo largo de un periodo de 46 años.* Según Warner, gráfica XI, p. 380.

cados como homólogos en la estación de las lluvias, que es la del hambre, el aislamiento y el peligro; en tanto que los términos inferiores son homólogos a la estación seca, durante la cual reina la abundancia y se celebran los ritos sagrados.

> La clase de edad masculina de los iniciados es un elemento "serpiente" y purificador, y el grupo sociológico de las mujeres constituye el grupo impuro. Al tragarse el grupo impuro, el grupo serpiente masculino "se traga" a los neófitos (y así los hace pasar), a la clase de edad masculina ritualmente pura, al mismo tiempo que la celebración del ritual total purifica al grupo o tribu en su totalidad.
>
> Según el simbolismo murngin, la serpiente es el principio natural civilizador; y esto explica que se identifique con la sociedad de los hombres más que con la de las mujeres; si no, se tendría que exigir que el principio masculino, al que están ligados los más altos valores sociales, fuese asociado por los murngin a la estación seca, que es también el periodo del año dotado del más alto valor desde el punto de vista social. (Warner, p. 387.)

Se verifica pues, en un sentido, el primado de la infraestructura: la geografía, el clima, repercuten en el plano biológico, enfrentan al pensamiento indígena a una situación contradictoria: hay dos estaciones, como hay dos sexos, dos sociedades, dos grados de cultura (una "alta" —la de los iniciados—, otra, "baja"; para esta distinción, véase Stanner, *1*, p. 77); pero en el plano natural, la estación buena está subordinada a la mala, siendo que en el plano social la relación inversa prevalece entre los términos correspondientes. Por consiguiente, hay que escoger qué sentido se dará a la contradicción. Si la estación buena se considerase masculina, puesto que es superior a la mala, y puesto que

los hombres y los iniciados son superiores a las mujeres y a los no-iniciados (categoría de la que las mujeres forman parte también), habría que atribuir al elemento profano y femenino no sólo la potencia y la eficacia, sino también la esterilidad, lo que sería doblemente contradictorio, puesto que la potencia social pertenece a los hombres, y la fecundidad natural a las mujeres. Entonces, resta la otra elección cuya contradicción —no menos real— puede por lo menos ser disfrazada por la doble dicotomía de la sociedad global en hombres y en mujeres (ritual, y no sólo naturalmente diferenciados), y del grupo de los hombres en viejos y en jóvenes, en iniciados y no-iniciados, según el principio por el cual, en la sociedad de los hombres, los no-iniciados están respecto de los iniciados en la misma relación que las mujeres están respecto de los hombres en el plano de la sociedad general. Pero, por este hecho, los hombres renuncian a encarnar el lado feliz de la existencia, puesto que no pueden, a la vez, regirlo y personificarlo. Irrevocablemente designados a desempeñar el papel de propietarios morosos de una dicha accesible solamente por interpósita persona, se formarán una imagen de sí mismos conforme a un modelo ilustrado por sus viejos y por sus sabios; y es impresionante que dos tipos de personas: las mujeres por una parte, los viejos masculinos, por otra parte, constituyan a título, ya sea de medios o de amos de la dicha, los dos polos de la sociedad australiana y que, para llegar a la plena masculinidad, los hombres jóvenes tengan que renunciar provisionalmente a las unas y que someterse duraderamente a los otros.

Sin duda, los privilegios sexuales de los viejos, el control que ejercen sobre una cultura esotérica y sobre ritos de iniciación siniestros y misteriosos, son rasgos generales de las sociedades australianas y de los que, en otras partes del mundo, se podrían encontrar ejemplos.

juego de cartas es un *dato* de la historia y de la civilización. En segundo lugar, cada distribución de las cartas es resultado de una distribución contingente entre los jugadores, y se hace sin que ellos se den cuenta. Hay *datos* que son experimentados, pero que cada sociedad, como cada jugador, interpreta en los términos de varios sistemas, que pueden ser comunes o particulares: reglas de un juego o reglas de una táctica. Y es bien sabido que, con la misma mano, jugadores diferentes harán una partida distinta, aunque no puedan, constreñidos también por las reglas, con una mano cualquiera, realizar cualquier jugada.

Para explicar la frecuencia observada de algunas soluciones sociológicas, que no pueden obedecer a condiciones objetivas particulares, no se invocará el contenido, sino la forma. La materia de las contradicciones cuenta menos que el hecho de que existen las contradicciones, y sería una gran casualidad que el orden social y el orden natural se prestasen, de golpe, a una síntesis armoniosa. Ahora bien, las formas de contradicción son mucho menos variadas que sus contenidos empíricos. Nunca se subrayará exageradamente la indigencia del pensamiento religioso; explica que los hombres hayan recurrido tan a menudo a los mismos medios, para resolver problemas cuyos elementos concretos pueden ser muy diferentes, pero que tienen en común el pertenecer todos a "estructuras de contradicción".

Volviendo a los murngin, se ve claramente cómo el sistema de las representaciones totémicas permite unificar campos semánticos heterogéneos, pagándolo al precio de contradicciones que el ritual tendrá como función superar "representándolas": la estación de las lluvias se traga literalmente a la estación seca como los hombres "poseen" a las mujeres, como los iniciados "se tragan" a los no-iniciados, como el hambre destruye a la abundancia, etc. Pero el ejemplo de los murngin

Por lo tanto, no pretendemos que todos estos fenómenos se expliquen como la consecuencia de condiciones que, siendo naturales, están claramente localizadas. Para evitar malas inteligencias, la menor de las cuales no sería la de la acusación de resucitar un viejo determinismo geográfico, debemos expresar con exactitud nuestro pensamiento.

En primer lugar, las condiciones naturales no se experimentan. Lo que es más, no tienen existencia propia, pues son función de las técnicas y del género de vida de la población que las define y que les da un sentido, aprovechándolas en una dirección determinada. La naturaleza no es contradictoria en sí misma; puede serlo, solamente, en los términos de la actividad humana particular que se inscribe en ella; y las propiedades del medio adquieren significaciones diferentes, según la forma histórica y técnica que cobra tal o cual género de actividad. Por otra parte, y aun promovidas a este nivel humano, que es el único que puede conferirles la inteligibilidad, las relaciones del hombre con el medio natural desempeñan el papel de objetos de pensamiento: el hombre no las percibe pasivamente, las tritura después de haberlas reducido a conceptos, para desprender de ellas un sistema que nunca está predeterminado: suponiendo que la situación sea la misma, se presta siempre a varias sistematizaciones posibles. El error de Mannhardt y de la escuela naturalista fue el de creer que los fenómenos naturales son *lo que* los mitos tratan de explicar: siendo que, más bien, son aquello *por medio de lo cual* los mitos tratan de explicar realidades que no son de orden natural, sino lógico.

He ahí, pues, en qué consiste el primado de las infraestructuras. En primer lugar, el hombre se parece al jugador que coge en sus manos, cuando se sienta a la mesa, cartas que no ha inventado, puesto que el

no es único, y tenemos, de otras regiones del mundo, indicaciones significativas de una "codificación", en términos totémicos, de una situación natural. Al preguntarse por la representación, tan frecuente en la América del Norte, del trueno en forma de pájaro, un especialista de los ojibwa ha hecho la siguiente observación:

> Según las observaciones meteorológicas, el número medio de los días en los que se oye el trueno comienza por uno en abril, y aumenta hasta 5 a mediados del verano (julio), luego disminuye hasta un solo día en octubre. Ahora bien, si se consulta el calendario del paso de las aves, se comprueba que las especies que hibernan en el sur comienzan a aparecer en abril y desaparecen casi completamente, a más tardar, en octubre... Así el carácter "aviar" de las aves-trueno, hasta cierto punto, se puede explicar racionalmente en función de los fenómenos naturales y de su observación. (Hallowell, p. 32.)

Si se quiere interpretar correctamente las personificaciones de fenómenos naturales, frecuentes en el panteón hawaiiano, es necesario, como Warner lo hizo en Australia, referirse a las indicaciones meteorológicas. Es imposible, en efecto, diferenciar y situar con precisión los dioses Kane-hekili (el macho en forma de lluvia suave), Ka-poha'ka'a (el macho [= cielo] que remueve los peñascos), idéntico a Ka'uila-nuimakeha (el macho [= cielo] del violento relámpago), etc., si no se recogen primero algunos datos pertinentes:

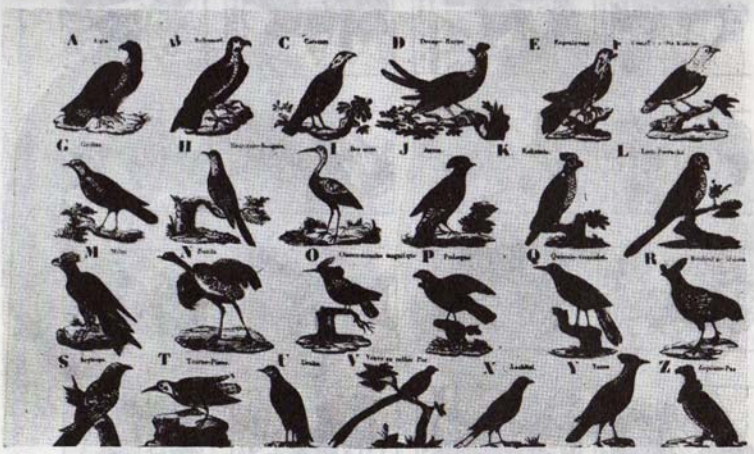
> Las lluvias, que sobrevienen a fines de enero y continúan en febrero y marzo... cobran los aspectos meteorológicos siguientes: en primer lugar, cúmulus bajos y oscuros, sobre el mar y las tierras altas, acompañados de una inmovilidad atmosférica que parece opresiva y siniestra; luego truenos "secos", restallantes y amenazantes cuando están

Francois Clouet: Retrato de Isabel de Austria

111. El reverso del totemismo: el hombre naturalizado. (Dibujos de Le Brun.)

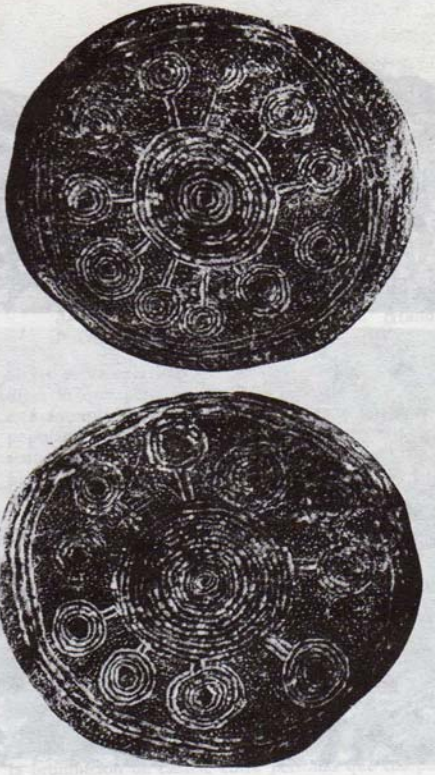
II. Maza tlingit, para cazar peces.

IV. El reverso del totemismo: la naturaleza humanizada.



V. Alfabeto de pájaros.

VI. Sociedad de animales.



VII. Churinga australiana.

> cerca, o percibidos como un cañoneo lejano; muy *rápidamente seguidos por una lluvia suave y tranquila*, que se engruesa rápidamente y se convierte en chaparrón; un fuerte trueno la acompaña, sonoro, que azota las tierras altas envueltas en *nubes y de cortinas de lluvia, pasando lentamente a lo largo de las crestas o rodeando las montañas, a menudo para desaparecer del lado del mar*, donde resuena en forma de golpes sordos, antes de volver por la dirección opuesta por la que había tomado a lo largo de las crestas, fenómeno provocado por la acción ciclónica en miniatura de los vientos y por la convección. (Handy y Pukui, p. 118, n. 17.)

Si las representaciones totémicas se reducen a un código, lo que permite pasar de un sistema a otro, ya esté formulado en términos naturales o en términos populares, quizás se preguntará uno por qué estas representaciones van acompañadas de reglas de acción: a primera vista, por lo menos, el totemismo, o lo que se supone que es totemismo, rebasa el marco de un simple lenguaje, no se contenta con establecer reglas de compatibilidad y de incompatibilidad entre signos; funda una ética, al prescribir o prohibir conductas. Por lo menos, esto es lo que parece resultar de la asociación tan frecuente de las representaciones totémicas, por una parte, con prohibiciones alimenticias, y, por otra parte, con reglas de exogamia.

Responderemos, primero, que esta supuesta asociación procede de una petición de principio. Si se ha convenido en definir al totemismo por la presencia simultánea de denominaciones animales o vegetales, de prohibiciones que versan sobre las especies correspondientes, y de la prohibición de casarse entre personas que comparten el mismo nombre y la misma prohibición, entonces es claro que la vinculación entre estas observaciones plantea un problema. Pero, como se ha señalado desde hace

VIII. Acuarelas aranda.

mucho tiempo, cada una puede encontrarse sin las otras, o dos cualesquiera de ellas sin la tercera.

Esto es particularmente claro en el caso de las prohibiciones alimenticias, que forman un conjunto vasto y complejo, del que las prohibiciones llamadas totémicas (es decir, que son resultado de una afinidad colectiva con una especie natural o una clase de fenómenos o de objetos) ilustran solamente un caso particular. El brujo ndembu, que es sobre todo un vidente, no debe consumir la carne de un cefalófino, porque el cuero de este animal está manchado irregularmente; si la comiera, su presciencia correría el riesgo de extraviarse a derecha e izquierda, en vez de concentrarse en las cuestiones importantes. El mismo razonamiento le prohibe también a la cebra, a los animales de pelaje oscuro (que oscurecerían su clarividencia), una especie de pez de espinas aceradas (lo que le haría correr el riesgo de que le picaran su hígado, órgano de la adivinación), y varias clases de espinacas de hojas "resbaladizas", a fin de que su poder no huya hacia fuera. (V. W. Turner, 2, pp. 47-48.)

Durante el periodo de iniciación, el muchacho luvale no puede orinar más que contra el tronco de los árboles siguientes: *Pseudolachnostylis deckendti, Hymenocardia mollis, Afrormosia angolensis, Vangueriopsis lanciflora, Swartzia madagascariensis,* variedades de madera dura que simbolizan al pene en erección y cuyos frutos evocan *la fertilidad y la vida. También le está prohibido* consumir la carne de diversos animales: *Tilapia melanopleura,* pez de vientre rojo, color de sangre; *Sarcodaces* sp. y *Hydrocyon* sp. de dientes puntiagudos, simbólicos de los dolores consecutivos a la circuncisión; *Clarias* sp., cuya piel viscosa evoca las cicatrizaciones difíciles; el caballo rosillo, símbolo de la lepra; la liebre de incisivos cortantes y los pimientos "picantes" evocadores de los sufrimientos del circuito, etc. Las muchachas

iniciadas están sujetas a prohibiciones paralelas, (C. M. N. White, *1, 2.*)

Hemos citado estas prohibiciones, porque están especializadas, bien definidas, y racionalizadas con precisión; en la categoría general de las prohibiciones alimenticias, se las puede situar en el extremo opuesto de las prohibiciones totémicas, de las que se distinguen fácilmente. Pero, entre los fang del Gabón, Tessmann ha hecho el inventario de un elevado número de prohibiciones que ilustran, no solamente los tipos extremos, sino formas intermediarias, lo que explica por qué, aun entre los que sostienen las interpretaciones totémicas, la existencia del totemismo entre los fang ha podido ser agriamente discutida.

Las prohibiciones, que los fang designan con el término general de *beki*, afectan según los casos a las mujeres y a los hombres, a los iniciados y a los no iniciados, a los adolescentes y a los adultos, a los matrimonios que esperan o no un hijo. Además, se sitúan en campos semánticos muy variados. No se debe consumir el interior de los colmillos de elefantes porque es una sustancia blanda y amarga; la trompa del elefante porque entonces se corre el riesgo de que se reblandezcan los miembros; los corderos y las cabras, por temor de que comuniquen su respiración jadeante; la ardilla les está prohibida a las embarazadas porque hace difíciles los partos (véase, *supra*, p. 96), el ratón les está especialmente prohibido a las jóvenes, porque es descarado, roba la mandioca cuando la están lavando, y porque las jóvenes corrían el riesgo de ser, de igual manera, "robadas"; pero el ratón está prohibido también, en un plano más general, porque vive cerca de las habitaciones y se le considera como un miembro de la familia... Se evita también el consumo de algunas aves, ya sea por su grito desagradable, ya sea por su aspecto físico. Los niños

no deben comer larvas de libélula que podrían producirles la incontinencia de orina.

La hipótesis de una experiencia dietética, entrevista por Tessmann, ha sido recientemente vuelta a considerar por Fischer a propósito de los indígenas de Ponapé, que creen que la violación de los tabús alimenticios acarrea desórdenes fisiológicos, muy semejantes por su descripción a fenómenos de alergia. Pero este autor muestra que, aun entre nosotros, los desórdenes alérgicos tienen a menudo un origen psicosomático: para muchos individuos, son resultado de la violación de un tabú de naturaleza psicológica y moral. El síntoma, natural en apariencia, tiene que ver con un diagnóstico cultural.

En el caso de los fang, de los que hemos citado solamente algunas prohibiciones, tomadas al azar en la imponente lista redactada por Tessmann, se trata más bien de analogías religiosas: bestias con cuernos, asociadas a la luna; chimpancé, puerco, serpiente pitón, etcétera, en razón de su papel simbólico en algunos cultos. Que las prohibiciones no son resultado de las propiedades intrínsecas de la especie de que se trate, sino del lugar que se les asigna en uno o en varios sistemas de significación, se desprende claramente del hecho de que la pintada está prohibida a las iniciadas en el culto femenino nkang, siendo que, en los cultos masculinos, prevalece la regla inversa: el animal cultual está permitido a los iniciados, pero prohibido a los novicios. (Tessmann, pp. 58-71.)

Existen, pues, prohibiciones alimenticias organizadas en sistema, a la vez que son extra o paratotémicas. A la inversa, muchos de los sistemas tradicionalmente considerados totémicos llevan consigo prohibiciones que no son alimenticias. La única prohibición alimenticia, observada entre los bororo del Brasil central, abarca a la carne de los cérvidos, es decir, de especies no totémicas;

pero los animales o plantas que sirven de epónimos a los clanes y subclanes no parecen ser objeto de prohibiciones particulares. Los privilegios y prohibiciones vinculados a las pertenencias clánicas se manifiestan en otro plano: el de las técnicas, de las materias primas y de los ornamentos, puesto que cada clan se diferencia de los otros, sobre todo en las fiestas, por adornos de plumas, de nácar y de otras sustancias, de los que, no solamente la naturaleza, sino la forma y la manera de trabajarlos, están estrictamente fijadas para cada clan. (Lévi-Strauss, *2*, cap. XXII.)

Los tlingit septentrionales, que viven en la costa de Alaska tienen también blasones y emblemas clánicos celosamente guardados. Pero los animales figurados o evocados no son objeto de ninguna prohibición, salvo en una forma burlona: las gentes del lobo no pueden criar a este animal, ni las del cuervo a su ave epónima; y se dice que los miembros del clan de las ranas tienen miedo a estos batracios (McClellan).

Entre los algonquinos centrales, que ignoran las prohibiciones alimenticias correspondientes a los animales epónimos de los clanes, estos últimos se diferencian sobre todo por pinturas corporales, vestiduras particulares y por el uso de un alimento ceremonial especial para cada uno. Entre los fox, las prohibiciones clánicas nunca son alimenticias, o casi nunca; corresponden a los géneros más diversos: el clan del trueno no tiene derecho, ni de hacer dibujos sobre el lado oeste de los troncos de árboles, ni de lavarse desnudo; al clan del pez, le está prohibido construir represas de pesca, y al clan del oso trepar a los árboles. El clan del bisonte no puede despojar a un animal de casco, ni mirarlo mientras se está muriendo; el del lobo no puede efectuar la inhumación de sus miembros, ni golpear a los perros; el clan del ave no debe hacer daño a las aves; el clan del águila le está prohibido llevar una pluma

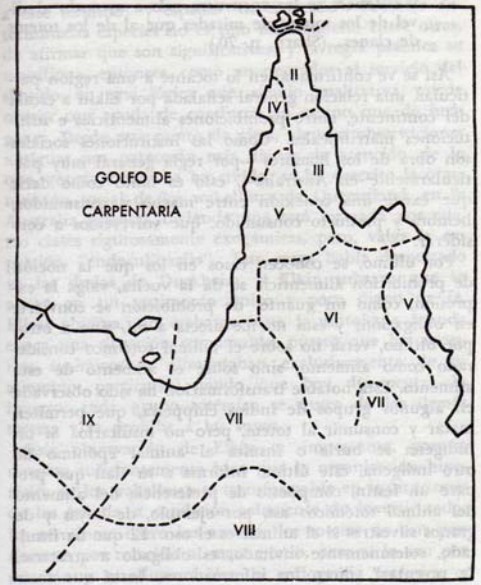


FIG. 7. *Tipos de organización totémica en la península del cabo York* (según Sharp). I. Tipo kauralaig; II. Tipo yaithaikeno; III. Tipo kokoyao; IV. Tipo tjongandji; V. Tipo yir yoront; VI. Tipo olkol; VII. Tipo oker kila; VIII. Tipo maithakudi; IX. Tipo laierdila.

en los cabellos. Los miembros del clan (jefe) están obligados a no hablar nunca mal de un ser humano, a los del clan del castor les está prohibido cruzar una corriente de agua nadando, los del lobo blanco no tienen derecho a gritar. (Michelson, 2.)

Inclusive allí donde las prohibiciones alimenticias están mejor comprobadas, se sorprende uno de ver que rara vez constituyen un rasgo uniformemente difundido. En una región tan bien circunscrita como la península del cabo York, en la Australia septentrional, se ha descrito y analizado a una decena de culturas vecinas (que comprenden a un centenar de tribus). Todas poseen una o varias formas de totemismo: de mitad, de sección, de clan o de grupo cultual, pero solamente algunas tienen prohibiciones alimenticias. Entre los kauralaig, patrilineales, el totemismo clánico lleva consigo prohibiciones. Lo contrario ocurre entre los yathaikeno, igualmente patrilineales, en los que sólo los totems de iniciación, trasmitidos por línea materna, están prohibidos. Los koko yao tienen totems de mitades trasmitidos por línea materna y prohibidos, totems clánicos trasmitidos por línea paterna y permitidos, y por último, totems de iniciación trasmitidos por línea materna y prohibidos. Los tjongandji no tienen más que totems clánicos patrilineales, a los que no afecta ninguna prohibición. Los okerkila se distinguen en dos grupos, oriental y occidental, uno de los cuales tiene prohibiciones en tanto que el otro no las tiene. Los maithakudi se abstienen de consumir los totems clánicos que, entre ellos, son matrilineales; aunque son patrilineales, los laierdila obedecen a la misma regla. (Sharp.) (Fig. 7.)

Como señala el autor de estas observaciones:

> La prohibición de matar y comer los totems comestibles está siempre ligada a los cultos maternales y al totemismo social de línea materna. Los tabús son más variables en lo que concierne a los totems rituales trasmitidos por línea paterna, y entonces se les encuentra más a menudo al nivel de los totems de mitades que al de los totems de clanes. (Sharp, p. 70.)

Así se ve confirmada, en lo tocante a una región particular, una relación general señalada por Elkin a escala del continente, entre prohibiciones alimenticias e instituciones matrilineales. Como las instituciones sociales son obra de los hombres —por regla general muy particularmente en Australia—, esto es tanto como decir que existe una conexión entre macho y consumidor, hembra y producto consumido, que volveremos a considerar.

Por último, se conocen casos en los que la noción de prohibición alimenticia se da la vuelta, valga la expresión, como un guante: de prohibición se convierte en obligación; y ésta no me afecta a mí, sino a otro; por último, versa no sobre el animal totémico considerado como alimento, sino sobre el alimento de este alimento. Esta notable transformación ha sido observada en algunos grupos de indios chippewa, que permiten matar y consumir al totem, pero no insultarlo. Si un indígena se burla o insulta al animal epónimo de otro indígena, este último informa a su clan que prepare un festín, compuesto de preferencia del alimento del animal totémico: así, por ejemplo, de bayas y de granos silvestres si el animal es el oso. El que ha insultado, solemnemente invitado, es obligado a atracarse, "a reventar", dicen los informadores, hasta que reconozca la fuerza del totem. (Ritzenthaler.)

De estos hechos se pueden sacar dos conclusiones. En primer lugar, la diferencia entre especie permitida y *especie prohibida se explica menos por una nocividad supuesta que sería atribuible a la segunda y, por tanto,* como una propiedad intrínseca de orden físico o místico, como por el cuidado de trazar una distinción entre

especie "marcada" (en el sentido que los lingüistas dan a este término) y especie "no marcada". Prohibir determinadas especies no es sino una manera, entre otras, de afirmar que son significativas, y la regla práctica se manifiesta, entonces, como un operador al servicio del sentido, en una lógica que, siendo cualitativa, puede operar con ayuda de conductas lo mismo que de imágenes. Desde este punto de vista, algunas observaciones antiguas nos parecerán más dignas de atención de lo que, generalmente, se ha creído: se ha descrito la organización social de los wakelbura de Queensland, en la Australia oriental, diciendo que está formada por cuatro clases rigurosamente exogámicas, pero, valga la expresión, "endoculinarias". Este rasgo había despertado ya las dudas de Durkheim, y Elkin subraya que se apoya en un testimonio único y poco digno de fe. Elkin observa, sin embargo, que la mitología aranda evoca una situación comparable, puesto que los ancestros totémicos se alimentaban exclusivamente de su alimento particular, siendo que hoy día ocurre lo inverso: cada grupo totémico se nutre de los demás totems y se prohibe a los suyos.

Esta observación de Elkin es importante, porque muestra suficientemente bien que la organización hipotética de los wakelbura es transformable en instituciones de los aranda, a condición solamente de invertir todos los términos: entre los aranda, los totems no son pertinentes por relación al matrimonio, pero sí lo son por relación a la alimentación: la endogamia totémica es posible, pero no la endococina; entre los wakelbura, donde la endococina sería imperativa, la endogamia totémica parece haber sido objeto de una prohibición especialmente rigurosa. Sin duda, se trata de una tribu extinguida desde hace tiempo, y acerca de la cual las informaciones son contradictorias (compárese, a este respecto, la interpretación de Frazer, vol. I, p. 423 y la

bido, *soχa*, hasta que el jefe haya consumido un pedazo. La prohibición no se aplica al hígado, que los cazadores se comen en el lugar mismo de la caza, pero que en todas circunstancias es *soχa* para las mujeres. Además de estas reglas generales, existen *soχa* permanentes para algunas categorías funcionales o sociales. Así, la esposa del cazador solamente puede comer la carne y la grasa superficial de los cuartos traseros, las entrañas y las patas. Estos pedazos constituyen la porción reservada a las mujeres y a los niños. Los adolescentes varones tienen derecho a la pared abdominal, a los riñones, a los órganos genitales y a las tetas; el cazador, a la espaldilla y a las costillas, tomadas de una mitad del animal. La parte del jefe consiste en una gruesa tajada de cada cuarto y de cada filete, y en una costilla cogida de cada costado. (Fourie.)

A primera vista, no puede uno imaginarse un sistema que esté más alejado de un sistema de prohibiciones "totémicas". Y, sin embargo, una transformación muy sencilla permite pasar de la una a la otra: basta con sustituir una etnozoología por una etnoanatomía. El totemismo establece una equivalencia lógica entre una sociedad de especies naturales y un universo de grupos sociales; los bosquimanos establecen la misma equivalencia formal, pero entre las partes constitutivas de un organismo individual y las clases funcionales de la sociedad, es decir de la sociedad considerada también como organismo. En cada caso, la división natural y la división social son homólogas; y la elección de una división en un orden implica la adopción de la división correspondiente en el otro, al menos como forma privilegiada.[7]

[7] En efecto, las sociedades llamadas "totémicas" practican también la división anatómica, pero la utilizan para realizar distinciones secundarias: de subgrupos en el seno de grupos, o de individuos en el seno del grupo. Por tanto,

de Durkheim, p. 215, *n.* 2). Pero, cualquiera que sea la interpretación que conservemos, es impresionante que subsista la simetría con las instituciones aranda: la relación supuesta entre reglas de matrimonio y reglas de alimentación aparece solamente, o bien como suplementaria, o bien como complementaria. Ahora bien, el ejemplo de los cultos fang, femeninos o masculinos, nos ha mostrado que se puede "decir la misma cosa" por medio de reglas formalmente idénticas, pero de las que sólo el contenido ha sido invertido. En el caso de las sociedades australianas, cuando los alimentos "marcados" son poco numerosos, e inclusive cuando se reducen a una especie única, como ocurre a menudo, la prohibición ofrece el método diferencial más lucrativo; pero que aumente el número de los alimentos "marcados" (fenómeno frecuente, como vimos en las pp. 132-3, en esas tribus del norte, que respetan además el totem propio los de la madre, del padre y de la madre de la madre), y entonces se concebirá muy bien que, sin que el espíritu de las instituciones cambie por ello, las marcas distintivas se invierten, y que, como en una fotografía, el "positivo" puede ser más claramente legible que el "negativo", aunque sean vehículos de la misma información.

Así pues, prohibiciones y prescripciones alimenticias se nos manifiestan como medios, teóricamente equivalentes, para "significar la significación", en un sistema lógico en el que las especies consumidas constituyen, en todo o en parte, los elementos. Pero estos sistemas pueden ser de diversos tipos, lo que nos conduce a una segunda conclusión. Nada evoca el totemismo, entre los bosquimanos del África del sur que, sin embargo, observan prohibiciones alimenticias exigentes y complicadas. Pero el sistema funciona, entre ellos, en otro plano.

Todo animal muerto con arco y flecha está prohi-

El próximo capítulo se consagrará enteramente a interpretar de la misma manera, es decir, como el resultado de una transformación en el seno de un grupo, las relaciones empíricamente observables entre endogamia y exogamia. Aquí nos concretaremos, pues, con establecer el vínculo de este problema con el que acaba de ser discutido.

Entre las reglas del matrimonio y las prohibiciones alimenticias existe, en primer lugar, un lazo de hecho. Tanto entre los tikopia de Oceanía como entre los nuer del África, el marido se abstiene de consumir los animales o plantas prohibidas a su mujer, por la razón de que el alimento ingerido contribuye a la formación del esperma: si el hombre obrara de otra manera, en el momento del coito introduciría en el cuerpo de su mujer el alimento prohibido. (Firth, *1*, pp. 319-320, Evans-Pritchard, *2*, p. 86.) A la luz de las observaciones precedentes, es interesante señalar que los fang hacen el razonamiento contrario: una de las múltiples razones invocadas en apoyo de la prohibición relativa al interior de los colmillos de elefante es que el pene podría volverse tan flácido como las encías del paquidermo (que, al parecer, lo son particularmente). Por consideración a su marido, una mujer observa también esta prohibición, pues si no podría debilitarlo durante el coito. (Tessmann, pp. 70-71.)

no hay incompatibilidad entre las dos divisiones; es más bien su lugar respectivo en una jerarquía lógica lo que debe considerarse significativo. Véase, *infra*, pp. 253-4, volveremos a tratar esto.

Si, como lo señala G. Dieterlen (6) los dogón establecen una correspondencia entre sus totems y las partes del cuerpo de un ancestro sacrificado, lo hacen aplicando un sistema clasificatorio de alcance intertribal. Por consiguiente, los agrupamientos totémicos en el seno de cada tribu, observados por correspondencia con partes del cuerpo son ya, de hecho, unidades de segundo rango.

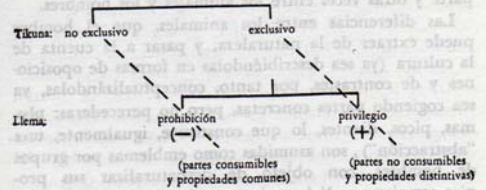
Ahora bien, estos paralelos no hacen sino ilustrar, en casos particulares, la analogía muy profunda que, en todo el mundo, el pensamiento humano parece concebir entre el acto de copular y el de comer, hasta tal punto que gran número de lenguas lo designan con la misma palabra.[8] En lengua yoruba, "comer" y "casarse" se expresan con un verbo único, que tiene el sentido general de "ganar, adquirir": uso simétrico al francés que aplica el verbo "consumar" al matrimonio y a la comida. En la lengua de los koko yao de la península del cabo York, la palabra *kuta kuta* tiene el doble sentido de incesto y de canibalismo, que son las formas hiperbólicas de la unión sexual y del consumo alimenticio; por la misma razón, el consumo del totem y el incesto se designan con el mismo nombre en Ponapé; y, entre los mashona y los matabele del África, la palabra totem tiene igualmente por sentido "vulva de la hermana", lo que proporciona una verificación indirecta de la equivalencia entre copular y comer.

Si la ingestión del totem es una forma de canibalismo, se comprende que el canibalismo real o simbólico pueda ser el castigo reservado a los que violan —voluntariamente o no— la prohibición: por ejemplo, la cocción simbólica del culpable en un horno en Samoa. Pero la equivalencia se verifica de nuevo en el uso paralelo de los wotjobaluk de Australia, que comen efectivamente, en el seno del grupo totémico, al hombre que ha cometido el crimen de llevarse a una mujer prohibida por la ley de la exogamia. Sin ir tan lejos, ni invocar otros ritos exóticos, citaremos a Tertuliano: "la gula es la puerta de la impureza". (*Del ayuno*, I), y San Juan Crisóstomo: "el ayuno es el comienzo de la castidad". (*Homilia in Epistolam II ad Tehessalonicenses.*)

8 Para encontrar un ejemplo suramericano particularmente demostrativo, *véase*, Henry, p. 146.

arte de la cama consiste esencialmente, para el hombre, en evitar que su fuerza vital sea absorbida por la mujer, y en hacer que este riesgo redunde en beneficio propio.

Esta subordinación lógica de la semejanza al contraste está puesta en evidencia por las actitudes complejas que observan algunos pueblos llamados totémicos hacia las partes del cuerpo de los animales epónimos. Los tikuna del alto Solimões, que tienen una exogamia "hipertotémica" (los miembros del clan del tucán no pueden, ni casarse entre sí, ni desposar a un miembro de un clan que lleve el nombre de un ave), consumen libremente al animal epónimo, pero respetan y preservan una parte sagrada, y utilizan otras como adornos distintivos. (Alviano.) El animal totémico se descompone, pues, en parte consumible, parte respetable y parte emblemática. Los elema del sur de Nueva Guinea observan respecto de sus totems una prohibición alimenticia muy estricta, pero cada clan conserva un privilegio exclusivo sobre el uso ornamental del pico, de las plumas caudales, etc. (Frazer, vol. II, p. 41.) En los dos casos se verifica, pues, una oposición entre partes consumibles y partes no consumibles, homóloga a la que existe entre las categorías de *alimento* y emblema. Para los elema esta oposición está indicada por un doble exclusivismo, negativo o positivo: por lo que



Se podría multiplicar hasta el infinito estos paralelos; los que hemos citado, a título de ejemplo, muestran cuán vano es tratar de establecer una relación de prioridad entre las prohibiciones alimenticias y las reglas de exogamia. El lazo que hay entre las dos no es causal, sino metafórico. Relación sexual y relación alimenticia se piensan inmediatamente como similares, aun hoy día: para convencerse, basta con referirse a creaciones del argot como las de "faire frire", "passer à la casserole", etc. Pero, ¿cuál es la razón del hecho y de su universalidad? Aquí, de nuevo, llegamos al nivel lógico por empobrecimiento semántico: el denominador común más pequeño de la unión de los sexos y la del comedor y lo comido, es que tanto la una como la otra, efectúan una *conjunción por complementariedad*:

> Lo que está privado de movimiento es el alimento de los seres dotados de locomoción, las bestias que carecen de colmillos sirven de alimento a las bestias que tienen colmillos, las que están privadas de manos a las que tienen manos y el tímido es comido por el valiente. (Leyes de Manú, v, 30.)

Si la equivalencia, más conocida por nosotros y, sin duda también, más difundida en el mundo, hace del macho el comedor, y de la mujer lo comido, no hay que olvidar que la fórmula inversa a menudo se da, en el plano mítico, en el tema de *vagina dentata* que, de manera significativa, está "codificada" en términos de alimentación, es decir, en estilo directo (verificando, así, esa ley del pensamiento mítico de que la transformación de una metáfora culmina en una metonimia). Es posible, por lo demás, que el tema de *vagina dentata* corresponda a una perspectiva, ya no invertida sino directa, en la filosofía sexual del Lejano Oriente, o como lo establecen los trabajos de Van Gulik (*1, 2*), el

toca a la especie totémica, cada clan se *abstiene* de la carne, pero *conserva* las partes que denotan los caracteres específicos. Los tikuna son igualmente exclusivos por lo que respecta a las partes distintivas, pero adoptan respecto de la carne (por la que animales específicamente distintos, pero consumibles, se asemejan como alimento) una actitud común. El grupo de las actitudes queda representado en el grabado de la página anterior.

La piel, las plumas, el pico, los dientes, pueden ser *mío* porque son aquellos por lo cual el animal epónimo y yo diferimos el uno del otro: esta diferencia el hombre la asume a título de emblema, y para afirmar su relación simbólica con el animal; en tanto que las partes consumibles, y por tanto asimilables, son el índice de una consustancialidad real, pero que, al contrario de lo que uno se imagina, la prohibición alimenticia tiene como verdadero fin negar. Los etnólogos han cometido el error de fijarse solamente en el segundo aspecto, lo que los ha llevado a concebir la relación entre el hombre y el animal como *unívoca, en forma de identidad*, de afinidad o de participación. De hecho, las cosas son infinitamente más complejas: se trata, entre la cultura y la naturaleza, de un trueque de semejanzas por diferencias, y que se sitúa, unas veces entre los animales por una parte, y entre los hombres por otra parte y otras veces entre los animales y los hombres.

Las diferencias entre los animales, que el hombre puede extraer de la naturaleza, y pasar a la cuenta de la cultura (ya sea describiéndolas en formas de oposiciones y de contrastes, por tanto, conceptualizándolas, ya sea cogiendo partes concretas, pero no perecederas: plumas, picos, dientes, lo que constituye, igualmente, una "abstracción"), son asumidas como emblemas por grupos de hombres, con objeto de desnaturalizar sus propias semejanzas. Y los mismos animales son rechazados

como alimentos por los mismos grupos de hombres, o dicho de otra manera: la semejanza entre el hombre y el animal, que es resultado de la posibilidad que obtiene el primero de asimilarse la carne del segundo, es negada, pero sólo porque se percatan de que una decisión contraria supondría el reconocimiento, por los hombres, de su naturaleza común. Por tanto, es necesario que la carne de cualquier especie animal, no sea asimilable por cualquier grupo de hombres que sea.

Ahora bien, es claro que la segunda acción se deriva de la primera, como una consecuencia posible, pero no necesaria: las prohibiciones alimenticias no acompañan siempre a las clasificaciones totémicas, y les están lógicamente subordinadas. Por tanto, no plantean un problema separado. Si, por medio de las prohibiciones alimenticias, los hombres niegan una naturaleza animal real a su humanidad, es porque les es preciso asumir los caracteres simbólicos con ayuda de los cuales distinguen a los animales entre sí (y que les proporcionan un modelo natural de la diferenciación) para crear diferencias entre ellos.

que corresponde siempre un contenido real, aun si la manera particular en que cada sociedad los organiza, o concibe su mecanismo, permite introducir en dosis variables un contenido simbólico. En lo tocante a los cambios alimenticios, ya no es lo mismo: las mujeres aranda engendran verdaderamente niños, pero los hombres aranda se limitan a imaginarse que sus ritos provocan la multiplicación de las especies totémicas. En un caso se trata, pues, de una manera de obrar, aun cuando se describa por medio de un lenguaje convencional que le impone sus constricciones; en el otro, se trata solamente de una manera de hablar.

Sea lo que fuere, los ejemplos de acumulación han llamado particularmente la atención, porque la repetición del mismo esquema en dos planos diferentes les daba más consistencia y los hacía aparecer más simples. Estas razones, sobre todo, han llevado a definir el totemismo por el paralelismo entre las prohibiciones alimenticias y las reglas de exogamia. Y a hacer de esta suplementariedad de los usos un fenómeno privilegiado. Sin embargo, existen casos en los que la relación no es suplementaria, sino complementaria, y entonces los usos matrimoniales y los usos alimenticios guardan una relación dialéctica. Manifiestamente, esta forma pertenece también al mismo grupo. Ahora bien, solamente al nivel del grupo, no al de tal o cual transformación arbitrariamente aislada, las ciencias humanas pueden encontrar su objeto.

En un capítulo anterior, citamos el testimonio de un botánico, que atestiguaba la extrema pureza de los tipos de semillas en la agricultura de los pueblos llamados primitivos, especialmente entre los indios de Guatemala. Ahora bien, se sabe, por lo demás, que en esta región reina un verdadero terror a los cambios agrícolas. Un semillero trasplantado puede llevarse consigo el espíritu de la planta, que desaparecerá de su lugar

IV. TOTEM Y CASTA

El cambio de mujeres y el cambio de alimentos son medios de asegurar el encaje recíproco de los grupos sociales o de tornar manifiesto este encaje. Se comprende, pues, que tratándose de procedimientos del mismo tipo (generalmente concebidos, por lo demás, como los dos aspectos del mismo procedimiento), puedan ser, según los casos, ya sea simultáneamente presentes y acumulando sus efectos (ambos en el plano de lo real, o uno solamente en el plano de lo real y el otro en un plano simbólico), ya sea alternadamente presentes, teniendo uno solo entonces la carga total de la función, o la de representarla simbólicamente si se encuentra asegurada de otra manera, como puede producirse también en caso de no existir ninguno de los dos procedimientos:

> Si... se encuentra a la exogamia junto con el totemismo en un pueblo, es porque este pueblo ha considerado conveniente reforzar la cohesión social establecida ya por el totemismo adaptando otro sistema más, que se suma al primero por el factor del parentesco físico y social y se distingue, sin oponerse, por la eliminación del parentesco cósmico. La exogamia puede desempeñar este mismo papel en sociedades generales constituidas sobre bases distintas del totemismo; y también, la distribución geográfica de las dos instituciones no coincide más que en algunos puntos solamente del globo. (Van Gennep, pp. 351-352.)

Sin embargo, se sabe que la exogamia no está nunca completamente ausente, pues la perpetuación del grupo se realiza ineluctablemente por intermedio de las mujeres, y los cambios matrimoniales son los únicos a los

de origen. Así pues, se pueden cambiar las mujeres, a la vez que negarse a cambiar los granos. El caso es frecuente en la Melanesia.

Los isleños de Dobu, al sureste de la Nueva Guinea, están divididos en linajes matrilineales, *susu*. Marido y mujer, que provienen necesariamente de *susus* diferentes, aportan cada uno sus ñames de siembra, que cultivan en huertos distintos y que nunca se mezclan. No tiene salvación quien no posea sus simientes: una mujer desprovista de ellas no encontrará con quien casarse, se verá reducida a la condición de pescadora, de ladrona o de mendiga. Por otra parte, la simiente que no proviniese del *susu* no crecería, pues la agricultura es posible solamente gracias a la magia heredada del tío materno: es el ritual el que hace engrosar a los ñames.

Estas precauciones y escrúpulos se apoyan en la creencia de que los ñames son personas: "tienen hijos, como las mujeres..." De noche se pasean, espera uno su regreso para hacer la cosecha. De ahí la regla de que no hay que arrancar demasiado temprano las plantas: los ñames podrían no haber regresado todavía. Y de donde, también la convicción de que el cultivador afortunado es un mago, que ha sabido incitar a los ñames de sus vecinos para cambiar de huerto y establecerse en el suyo propio. El hombre que recoge una buena cosecha es considerado como un ladrón con suerte. (Fortune 2.)

Creencias del mismo tipo han existido, en la propia Francia, hasta una época reciente: en la Edad Media, se castigaba con la muerte "a la hechicera que manchaba y estropeaba los trigales; que, mediante la recitación del salmo *Super aspidem ambulabis* vaciaba a los campos de sus granos para llenar instantáneamente su granero de buen trigo". No hace mucho tiempo que en Cubjac, en el Perigord, una invocación mágica aseguraba al que la pronunciaba una buena provisión

de nabos: "¡Que los de nuestros vecinos sean gruesos como granos de mijo, los de nuestros parientes como granos de trigo, y los nuestros como la cabeza del buey Fauvel!" (Rocal, pp. 164-165.)

Ahora bien, reserva hecha de la exogamia mínima resultante de los grados prohibidos, las sociedades campesinas europeas observaban una estricta endogamia local. Y es significativo que en Dobu, una endoagricultura exacerbada pueda parecer ser la compensación simbólica de una exogamia de linaje y de aldea, practicada con repugnancia, por no decir que con miedo: a pesar de una endogamia generalmente asegurada al nivel de la localidad —que comprende de 4 a 20 pueblos vecinos— el matrimonio, aun en un pueblo cercano, se dice que pone a un hombre a merced de asesinos y de hechiceros, y éste considera siempre a su mujer como a una hechicera en potencia, dispuesta a engañarlo con amigos de infancia, y a destruirlo a él y a los suyos. (Fortune 2.) En un caso de este género, la endoagricultura refuerza una tendencia latente a la endogamia, a no ser que exprese simbólicamente la hostilidad contra las reglas de una exogamia precaria observadas de mal grado. La situación es simétrica e inversa de la que prevalece en Australia, allí donde las prohibiciones alimenticias y las reglas exogámicas se refuerzan mutuamente y, como se ha visto, de manera más simbólica y claramente conceptualizada en las sociedades patrilineales (donde las prohibiciones alimenticias son ligeras, y se formulan, de preferencia, en términos de mitades, es decir, en un plano ya abstracto, y que se presta a una codificación binaria por parejas de oposiciones), más literal y concreta en las sociedades matrilineales (donde las prohibiciones son estrictas, y enunciadas en términos de clanes, de las que se puede sospechar que proceden de conjuntos sistemáticos, habida cuenta de los factores históricos y demográficos

pletos que aquellos que son resultado solamente de las reglas de exogamia o de las prohibiciones alimenticias, o aun de las dos a la vez, es particularmente notable en el caso de los baganda (emparentados con los nambi) porque parecen haber acumulado todas las formas. Los baganda estaban divididos en, aproximadamente, 40 clanes, *kika*, cada uno de los cuales tenían un totem común, *miziro*, cuyo consumo estaba prohibido en virtud de una regla de racionamiento alimenticio: al privarse del alimento totémico, cada clan lo deja disponible, en mayor cantidad, para los otros clanes: es la contraparte modesta de la pretensión australiana de que, a condición de abstenerse también, cada clan posee el poder de multiplicarlo.

Como en Australia, cada clan se califica por sus lazos con un territorio que, entre los baganda, es generalmente una colina. Por último, al totem principal se añade un totem secundario, *kabiro*. Cada clan baganda se define, pues, por dos totems, prohibiciones alimenticias y un dominio territorial. A lo cual se añaden prerrogativas, como la eligibilidad de sus miembros a la realeza o a otras dignidades, la prestación de las esposas reales, la confección o la guarda de los emblemas de los utensilios reales, obligaciones rituales consistentes en el proporcionar determinados alimentos a los demás clanes; especializaciones técnicas. El clan del hongo fabrica solo la corteza batida, los herreros provendrán sin excepción del clan de la vaca sin cola, etc.; por último, algunas prohibiciones (las mujeres del clan no pueden engendrar un niño varón de sangre real) y el llevar nombres propios reservados. (Roscoe.)

En casos de este género, ya no sabe uno del todo con qué clase de sociedad se las está viendo: indiscutiblemente, los clanes totémicos de los baganda son también castas funcionales. A primera vista, sin embargo, nada

que han tenido que desempeñar en su génesis un papel determinante).

Aparte de estos casos de paralelismo, positivo o negativo, existen otros en los que la reciprocidad de los grupos sociales se expresa solamente en un plano. Las reglas de matrimonio de los omaha están formalizadas de manera muy diferente de las de los aranda: en vez de que, como en el caso de estos últimos, la clase del cónyuge sea determinada con precisión, todos los clanes que no están expresamente prohibidos están permitidos. En el plano alimenticio, sin embargo, los omaha tienen ritos muy semejantes al intichiuma:[1] el maíz sagrado se confía a la vigilancia de algunos clanes, que lo distribuyen anualmente a los otros con objeto de vivificar sus semillas. (Fletcher y La Flesche.) Los clanes totémicos de los nandi de Uganda no son exógamos; pero esta "no funcionalidad" al nivel de los cambios matrimoniales se encuentra compensada por un extraordinario desarrollo de las prohibiciones clánicas, no sólo en el plano alimenticio, sino también en los de las actividades técnicas y económicas, del vestido, y de los impedimentos puestos al matrimonio resultantes de tal o cual detalle de la historia personal del cónyuge prohibido. (Hollis.) Es imposible elaborar un sistema de estas diferencias; las separaciones reconocidas entre los grupos parecen, más bien, ser resultado de una propensión a acoger todas las fluctuaciones estadísticas, lo que, en otra forma y en otro plano, es también el método utilizado por los sistemas llamados "crow-omaha" y por las sociedades occidentales contemporáneas, para asegurar el equilibrio global de los cambios matrimoniales.[2]

Esta aparición de métodos de articulación más com-

1 Véase, *infra*, p. 328.

2 Con razón o sin ella, Radcliffe-Brown (3, pp. 32-33) trata el sistema de parentesco nandi como un sistema omaha.

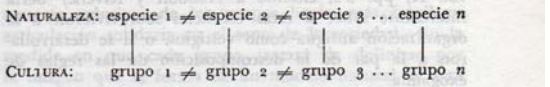
parece estar más opuesto que estas dos formas institucionales. Hemos adquirido el hábito de asociar los grupos totémicos a las civilizaciones más "primitivas", en tanto que las castas se nos manifiestan como el producto de sociedades muy evolucionadas, que a veces inclusive conocían la escritura. Por último, una sólida tradición liga a las instituciones totémicas con las formas más estrictas de la exogamia; pero si se invitase a un etnólogo a que definiera el concepto de casta, es casi seguro que haría referencia primero a la regla de la endogamia.

Por tanto, podría uno sorprenderse de que los más antiguos observadores de las sociedades australianas, entre 1830 y 1850, aproximadamente, hayan empleado a menudo la palabra "casta" para designar las clases matrimoniales cuya función, sin embargo, se sospechaban. (Thomas, pp. 34-35.) No hay que desdeñar estas intuiciones, que preservan la frescura y la vivacidad de una realidad todavía intacta y de una visión no alterada por las reflexiones teóricas. Sin pretender abordar aquí a fondo el problema, es claro que, desde un punto de vista superficial, hay ciertas analogías entre las tribus australianas y las sociedades de castas: cada grupo ejerce una función especializada, indispensable a la colectividad en conjunto y complementaria en las funciones atribuidas a los otros grupos.

Esto se ve con particular claridad en el caso de las tribus en las que los clanes o las mitades están ligados por una regla de reciprocidad. Entre los kaitish y los unmatjera, vecinos septentrionales de los aranda, un individuo que recoge granos silvestres en el territorio del grupo totémico del que estos granos son el epónimo, debe solicitar del jefe la autorización para consumirlos. Cada grupo totémico debe proporcionar a los demás grupos la planta o el animal de cuya "producción" está especialmente encargado. Así, un cazador solita-

rio del clan emú no puede tocar a este animal. Pero, si está en compañía, tiene el derecho, y aun el deber, de matarlo y de ofrecerlo a los cazadores pertenecientes a los demás clanes. A la inversa, un cazador solitario del clan del agua tiene derecho de beberla si siente sed, pero estando en compañía, le es preciso recibir el agua de un miembro de la mitad alterna de la suya, de preferencia de un cuñado. (Spencer y Gillen, pp. 159-160.) Entre los warramunga, cada grupo totémico tiene a su cargo la multiplicación de una especie vegetal o animal determinada, y de que los demás grupos la obtengan: "los miembros de una mitad... se hacen cargo... de las ceremonias de la otra mitad cuyo fin es aumentar su propio abastecimiento". Tanto entre los walpari como entre los warramunga, las prohibiciones totémicas secundarias (que afectan al totem materno) se suspenden si el alimento en cuestión se obtiene por intermedio de un hombre de la otra mitad. Más generalmente, y para un totem cualquiera, se distingue entre grupos que no lo consumen nunca (porque es su totem propio), grupos que lo consumen si lo han obtenido por intermedio de otro grupo (para los totems maternos), por último grupos que lo consumen libremente, en cualesquiera circunstancias. Ocurre lo mismo por lo que respecta a los lugares en que hay aguas sagradas: las mujeres no van nunca, los hombres no iniciados van, pero no beben, algunos grupos van y beben a condición de que el agua les sea ofrecida por los miembros de otros grupos que beben libremente de ella. (Spencer y Gillen, p. 164.) Esta dependencia recíproca está manifiesta ya en el matrimonio que, como Radcliffe-Brown lo ha mostrado en lo tocante a Australia (pero podría decirse lo mismo de otras sociedades clánicas, por ejemplo los iroqueses), estaba fundado en prestaciones recíprocas de alimento vegetal (femenino) y de alimento animal (masculino): en tales

plazáramos de las relaciones a los términos, el sistema global de las homologías:



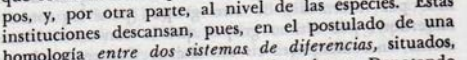
En este caso, el contenido implícito de la estructura no será más que el que el clan 1 difiere del clan 2 como, por ejemplo, el águila del oso, sino que el clan 1 es como el oso y el clan 2 como el águila; es decir, que la naturaleza del clan 1 y la naturaleza del clan 2 serán aisladamente puestas en tela de juicio, en lugar de la relación formal entre las dos.

Ahora bien, la transformación cuya posibilidad teórica acabamos de considerar puede ser observada directamente a veces. Los isleños del estrecho de Torres tienen clanes totémicos que, en Mabuiag, ascienden a un número de 30. Estos clanes exogámicos y patrilineales, estaban agrupados en dos mitades, que comprendían, respectivamente, a los animales terrestres y a los animales marinos. En Tutu y en Saibai, esta distribución correspondía, al parecer, a una división territorial en el interior de la aldea. En el momento de la expedición de A. C. Haddon, esta estructura se hallaba ya en estado avanzado de descomposición. No obstante, los indígenas tenían el sentimiento muy vivo de una afinidad física y psicológica entre los hombres y sus totems, y de la obligación correspondiente, a cada grupo, de perpetuar un tipo de conducta. Los clanes del casuario, del cocodrilo, de la serpiente, del tiburón, del pez-martillo, tenían una naturaleza belicosa, los de la raya, los de la raya espatulada, y de la rémora se consideraban pacíficos. Del clan del perro no se podía afirmar nada, porque los perros tienen un carácter inestable. A la gente del cocodrilo la consideraban

casos la familia conyugal se nos manifiesta como una sociedad en miniatura de dos castas.

Es menos grande de lo que parece la diferencia entre sociedades que, como algunas tribus australianas, asignan una función mágico-económica distintiva a los agrupamientos totémicos y, por ejemplo, los bororo del Brasil central entre los cuales la misma función de "liberación" de los productos de consumo —animales o vegetales— está reservada a especialistas, que la asumen por relación al grupo entero. (Colbacchine.) De tal modo, nos vemos llevados a sospechar el carácter radical de la oposición entre castas endógamas y grupos totémicos exógamos: ¿estos dos tipos extremos no guardan entre sí relaciones, cuya naturaleza se manifestaría mejor si pudiésemos demostrar la existencia de formas intermediarias?

En otro trabajo (6) hemos insistido en un carácter, a nuestro juicio fundamental, de las instituciones llamadas totémicas: invocan una homología, no entre grupos sociales y especies naturales, sino entre las diferencias que se manifiestan, por una parte, al nivel de los grupos, y, por otra parte, al nivel de las especies. Estas instituciones descansan, pues, en el postulado de una homología *entre dos sistemas de diferencias*, situados, uno en la naturaleza, y otro en la cultura. Denotando las relaciones de homología por rasgos verticales, entonces, una "estructura totémica pura" podría representarse de la manera siguiente:



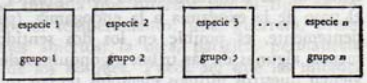
Esta estructura se alteraría profundamente si, a las homologías entre las relaciones se añadiesen homologías entre los términos o si —avanzando un paso más— des-

fuerte y despiadada, se pretendía que la del casuario tenía piernas largas y descollaba en la carrera. (Frazer, vol. II, pp. 3-9, citando a Haddon y Rivers.) Sería interesante saber si estas creencias sobrevivieron a la organización antigua como vestigios, o si se desarrollaron a la par de la descomposición de las reglas de exogamia.

El hecho es que se observan creencias semejantes, aunque desigualmente desarrolladas, entre los indios menomini de la región de los Grandes Lagos, y, más al norte, entre los chippewa. En este último grupo, se consideraba que la gente del clan del pez vivía largo tiempo, y tenía el pelo fino o escaso: se presumía que todos los calvos pertenecían a este clan. Por el contrario, la gente del clan del oso se distinguía por sus cabellos largos, negros y espesos, que no encanecían nunca con la edad, y por su temperamento colérico y combativo. Se atribuía al clan de la grulla una voz gritona, y de él provenían los oradores de la tribu. (Kinietz, pp. 76-77.)

Detengámonos un instante para considerar todo lo que suponen teóricamente tales reflexiones intelectuales. Cuando la naturaleza y la cultura se conciben como dos sistemas de diferencias, entre los cuales existe una analogía formal, es el carácter sistemático propio de cada dominio el que se encuentra colocado en primer plano. Los grupos sociales se distinguen unos de otros; pero siguen siendo solidarios como partes del mismo todo, y la ley de exogamia ofrece el medio de conciliar esta oposición equilibrada entre la diversidad y la unidad. Pero si se contemplan los grupos sociales, menos desde el punto de vista de sus relaciones recíprocas en la vida social, que cada uno por su cuenta, en relación a una realidad de un orden diferente al sociológico, entonces se puede prever que el punto de vista de la diversidad se impondrá sobre el de la unidad. Cada

grupo social tenderá a formar sistemas, ya no con los demás grupos sociales, sino con algunas propiedades diferenciales concebidas como hereditarias, y estos caracteres exlusivos de los grupos harán más frágil su articulación solidaria en el seno de la sociedad. En la medida en que cada grupo tratará de definirse por la imagen que se forma de un modelo natural, le será cada vez más difícil, en el plano social, mantener sus vínculos con los demás grupos y, especialmente, cambiar con ellos sus hermanas y sus hijas, puesto que existirá la tendencia a representárselas como individuos de una "especie" particular. Dos imágenes, una social, otra natural, y cada una por su cuenta articulada consigo misma, serán remplazadas por una unidad socionatural única, pero fragmentada: [3]



Entiéndase bien que es sólo por comodidad en la exposición, y porque este libro está consagrado a la ideología y a las superestructuras, por lo que parecemos darles a estas últimas una suerte de prioridad. No pretendemos, de ninguna manera, insinuar que transformaciones ideológicas engendran transformaciones sociales. El orden contrario es el único verdadero: la concepción que los hombres se forjan de las relaciones

3 Se objetará, quizá, que en el trabajo antecitado (6), hemos dudado de que el totemismo pueda ser interpretado con fundamento en una analogía directa entre grupos humanos y especies naturales. Pero esta crítica iba dirigida contra una teoría formulada por etnólogos, siendo que aquí se trata de una teoría indígena —explícita o implícita— pero que, precisamente, corresponde a instituciones que los etnólogos se negarían a clasificar como totémicas.

celoso; llegaban a ser castigados con la muerte los miembros de la otra mitad que hubiesen sido testigos. La misma actitud existía entre los creek; al nivel de las mitades, recuerda de manera impresionante la que, entre los aranda, prevalecía al nivel de los grupos totémicos: cada uno practicaba sus ritos "entre sí", aunque el beneficio fuese solamente "para los otros", lo que muestra claramente, dicho sea de paso, que endo*praxis* y exo*praxis* jamás son definibles por separado y en sentido absoluto, sino solamente como dos aspectos complementarios de una relación ambigua para sí mismo y para el otro, como Morgan lo ha demostrado contra la opinión de McLennan.

Las mitades, que servían probablemente para formar los campos opuestos en ocasión de las competencias deportivas, se suponía que diferían por el tipo de residencia y por el temperamento: una, guerrera, prefería los paisajes abiertos; la otra, pacífica, permanecía en el fondo de los bosques. Puede ser que las mitades hayan estado también jerarquizadas, como lo sugieren los términos, que a veces se les aplica de "gente de hermosas moradas" y "gente de casuchas". Sin embargo, estas diferencias jerárquicas, psíquicas y funcionales, se manifestaban sobre todo al nivel de los clanes o de sus subdivisiones en aldeas. En las evocaciones indígenas del pasado, retornan constantemente, como un *leit-motiv*, esas fórmulas aplicadas a cada clan o aldea: "eran gente muy especial... no se parecían a los demás... tenían costumbres y usos muy singulares..." Estas particularidades dependían de los órdenes más diversos: lugar de residencia, actividad económica, vestido, alimentación, aptitudes y gustos.

Se cuenta que la gente del mapache se nutría de pescado y de frutos silvestres; que la del puma vivía en las montañas, evitaba el agua, a la que le tenían gran miedo y consumía sobre todo piezas de caza. La

entre naturaleza y cultura es función de la manera en que se modifican sus propias relaciones sociales. Pero como nuestro objeto era, aquí, esbozar una teoría de las superestructuras, es inevitable, por razones de método, que otorguemos a éstas una atención privilegiada, y que parezca que ponemos entre paréntesis, o colocamos en un rango subordinado, a los fenómenos de mayor importancia que no figuran en nuestro programa del momento. Por tanto, no estudiamos más que las sombras que se perfilan en el fondo de la caverna, sin olvidar que sólo la atención que les prestamos les confiere un remedo de realidades.

Dicho esto, correremos un riesgo menor de que se nos entienda mal, al resumir lo que precede como la exposición de las transformaciones conceptuales que señalan el paso de la exogamia a la endogamia (paso que, evidentemente, es posible en los dos sentidos). Por lo menos, algunas de las tribus algonquinas de donde provienen nuestros últimos ejemplos tenían una estructura clánica jerarquizada, de la cual, podemos sospechar que debía estorbar de alguna manera el funcionamiento de una exogamia formulada en términos igualitarios. Pero es en el sureste de los Estados Unidos, en las tribus del grupo lingüístico muskogi, donde se observan más claramente formas institucionales híbridas, a mitad de camino entre los grupos totémicos y las castas, lo que explica, por lo demás, la incertidumbre que reina sobre su carácter endógamo o exógamo.

Los chickasaw eran quizá exógamos al nivel de los clanes, y endógamos al de las mitades. Éstas ofrecían, en todo caso, el carácter, notable para estructuras de este tipo, de un exclusivismo que lindaba en la hostilidad recíproca: la enfermedad y la muerte se atribuían a menudo a la hechicería de la gente de la mitad opuesta. Cada mitad celebraba sus ritos en un aislamiento

gente del gato salvaje dormía durante el día y cazaba durante la noche, porque estaba dotada de una vista penetrante; se interesaba poco por las mujeres. La gente del ave se despertaba antes del día: "se parecían a las aves en que no molestaban a los demás... cada uno tenía un espíritu particular, tal y como existen muchas especies de aves". Se decía que eran polígamos, poco afectos al trabajo, que vivían bien y estaban dotados de una numerosa progenie.

La gente del zorro rojo era ladrona profesional, de espíritu muy dependiente y vivía en el corazón de los bosques. Nómadas e imprevisores, los "iska errantes" disfrutaban de una salud robusta "pues no les gustaba fatigarse". Se movían con desenvoltura, convencidos de que la vida se había hecho para ellos; hombres y mujeres cuidaban poco sus cabellos y descuidaban su aspecto general; vivían como mendigos y perezosos. Los habitantes de la aldea del Poste-de-encino-colgado, situado en el bosque, eran de temperamento inestable, poco vigoroso, aficionados a la danza, ansiosos y preocupados siempre; eran torpes y madrugadores. La gente de la aldea del Granero-alto-de-maíz eran estimadas a pesar de su orgullo. Buenos hortelanos, muy trabajadores, pero cazadores mediocres, cambiaban su maíz por animales de caza. Se les consideraba francos, tercos, expertos en predecir el tiempo. En cuanto a las cabañas de la aldea de la Mofeta-roja eran todas subterráneas... (Swanton 2, pp. 190-213.)

Estas informaciones se recogieron en una época en que las instituciones tradicionales no existían más que en el recuerdo de viejos informantes, y es claro que, por una parte, son cuentos de viejos. Ninguna sociedad podría permitirse, hasta tal punto, "engañar a la naturaleza", pues se escindiría en una multitud de bandas independientes y hostiles cada una de las cuales disputaría a las otras la calidad humana. Los testimonios

recogidos por Swanton son mitos sociológicos, tanto y más que informaciones etnográficas. Sin embargo, su riqueza, las semejanzas que ofrecen entre sí, la unidad del esquema que las inspira, la existencia de testimonios del mismo tipo procedentes de grupos vecinos, todo sugiere que, aun si las instituciones reales fueron muy diferentes, tenemos allí, por lo menos, una suerte de modelo conceptual de la sociedad chickasaw, que presenta el enorme interés de evocar una sociedad de castas, aunque los atributos de las castas, y sus relaciones, hayan sido codificados por referencia a especies naturales y, por lo tanto, al modo de los grupos totémicos. Por lo demás, las relaciones supuestas entre los clanes y sus epónimos son conformes a las que encontramos en las sociedades "totémicas" de tipo clásico: ya sea que el clan descienda del animal, ya sea que un ancestro humano del clan, en los tiempos míticos, haya contraído una alianza con él. Ahora bien, estas sociedades de las que, por lo menos, se pensaba que estaban compuestas de castas "naturales", es decir, en las que la cultura se concibe como proyección o reflejo de la naturaleza, hacen las veces de bisagra entre las sociedades que los autores clásicos han utilizado para ilustrar su concepción del totemismo (tribus de las llanuras y tribus del suroeste), y sociedades tales como los natchez, que ofrecen uno de los raros ejemplos de verdaderas castas que se conozcan en la América del Norte.

De tal manera, hemos establecido que, en las dos tierras clásicas del pretendido totemismo, las instituciones definidas por referencia a esta engañosa noción podían, como en Australia, o bien ser caracterizadas también desde un punto de vista funcional, o bien, como en América, ceder su lugar a formas concebidas todavía conforme al modelo de los grupos totémicos, aunque funcionasen más bien como castas.

Transportémonos ahora a la India, tierra clásica también, pero de castas. Comprobaremos que al entrar en contacto con ellas, las instituciones reputadas como totémicas sufren una transformación simétrica e inversa de la que las afecta en América: en vez de que las castas se conciban conforme a un modelo natural, aquí son los grupos totémicos los que se conciben conforme a un modelo cultural.

Las denominaciones totémicas que encontramos en algunas tribus de Bengala, son, en su mayoría, de origen animal o vegetal. Tal es el caso de los cerca de 67 totems que se han contado entre los oraon de Chota Nagpur, con la excepción del hierro respecto del cual, por no poder proscribir útilmente su consumo, se prohibe el contacto con los labios o con la lengua: esta prohibición, por tanto, está formulada todavía en términos que la asemejan a una prohibición alimenticia. Entre los munda de la misma región, los 340 clanes exogámicos que se han contado tienen, en su mayoría, totems animales y vegetales cuyo consumo está prohibido. Sin embargo, se observan ya totems de naturaleza diferente: luna llena, claro de luna, arco iris, mes del año, día de la semana, brazalete de cobre, veranda, sombrilla, profesiones o castas como las del cestero o las del portador de antorcha. (Risley, vol. II y apéndice.) Más al oeste, los 43 nombres de clanes de los bhil se reparten en 19 vegetales, 17 animales y 7 se refieren a objetos: puñal, vasija rota, aldea, bastón espinoso, brazalete, argolla de tobillo, trozo de pan. (Koppers, pp. 143-144.)

Avanzando hacia el sur se observa sobre todo la inversión de la relación entre especies naturales y objetos o productos manufacturados. Los clanes de los devanga, casta de tejedores de Madras, llevan nombres en los que figuran pocas plantas y casi ningún animal. En cambio, se encuentran los nombres siguientes: leche

cortada, establo, moneda, represa, casa, colirio, cuchillo, tijeras, barco, lámpara, vestidos, vestido femenino, cuerda para colgar las vasijas, arado viejo, monasterio, pira funeraria, teja. Los kuruba de Mysore cuentan 67 clanes exogámicos, con nombres animales y vegetales o designados de la manera siguiente: carro, copa para beber, plata, silex, ovillo, brazalete, oro, anillo de oro, pico, franja coloreada del vestido, bastón, cobija, medida, bigote, telar, tubo de bambú, etc. (Thurston, vol. II, pp. 160 *ss.*, vol. IV, p. 64.)

Podría ser que el fenómeno fuese más bien periférico que meridional, pues se ve uno tentado a evocar, a su respecto, el papel mítico asignado a objetos manufacturados: sable, cuchillo, lanza, aguja, poste, cuerda, etc., por algunas tribus del Asia del sureste. Sea lo que fuere, en la India los objetos manufacturados que sirven para las denominaciones clánicas reciben homenajes especiales, como las plantas y los animales totémicos: ya sea que se les rinda culto en ocasión de los matrimonios, ya sea que el respeto que se les tenga cobre una forma rara y específica: así, entre los bhil, para el clan de la vasija rota, la obligación de recoger los fragmentos de las piezas de cerámica de un determinado tipo y de darles una sepultura. A veces parece percibirse una determinada frescura de invención: el Arisana gotram de los karuba lleva el nombre de la cúrcuma; pero, como sería molesto –dicen– privarse de un condimento tan esencial, es el grano de *korra*, el que hace las veces de alimento prohibido.

Se conocen, en otras partes del mundo, listas heteróclitas de denominaciones clánicas; las hay sobre todo (y quizá de manera significativa) en el norte de Australia, la región del continente más permeable a influencias exteriores. En África se han descubierto totems individuales como una hoja de afeitar y una moneda:

se impone, aun si la creencia en la eficacia de los poderes mágicos está compartida por sus supuestos beneficiarios y por aquellos que de buena fe, pretenden poseerlos. Por otra parte, el lazo entre el brujo y la especie natural no puede concebirse, lógicamente, conforme al mismo modelo del que existe entre el artesano y su producto: solamente en los tiempos míticos los animales totémicos eran engendrados directamente a partir del cuerpo del ancestro. Hoy en día, son los canguros los que producen a los canguros; el brujo se contenta con ayudarlos.

Pero, si consideramos a las instituciones australianas (y a otras también) en una perspectiva ampliada, nos percataremos de la existencia de un dominio en el que el paralelismo con un sistema de castas es mucho más claro: basta para esto con concentrar la atención en la organización social, más que en las creencias y prácticas religiosas. Pues los primeros observadores de las sociedades australianas tenían, en un sentido, razón al designar a las clases matrimoniales con el nombre de castas: una sección australiana produce sus mujeres para las demás secciones, de la misma manera que una casta profesional produce bienes y servicios que las otras castas no tienen más que por su intermedio... Por tanto, sería superficial oponerlas simplemente en atención a la relación de la exogamia y de la endogamia. En efecto, castas profesionales y agrupamientos totémicos son igualmente "exoprácticos", los primeros en el plano de los cambios de bienes y de servicios, y los segundos en el de los cambios matrimoniales.

Pero, en los dos casos, un coeficiente de "endo*praxis*" se puede descubrir siempre. Las castas son ostensiblemente endógamas, reserva hecha de los impedimentos al matrimonio, de los que hemos mostrado en otra parte (*1*, cap. xxv) que, por compensación, tendían a multiplicarse. Los agrupamientos australianos

> Cuando pregunté [a los dinka] a quién debería invocar como mi divinidad clánica, bromeando a medias solamente, me sugirieron a máquinas de escribir, papel y camión, porque estas cosas, ¿acaso no habían ayudado siempre a mi pueblo, y los europeos las habían recibido de sus ancestros? (Lienhardt, p. 110.)

Pero este carácter heteróclito en ninguna parte se afirma tanto como en la India, donde las denominaciones totémicas cuentan con una gran proporción de objetos manufacturados, es decir, de productos o de símbolos de actividades funcionales que —porque están claramente diferenciadas en un sistema de casta— pueden, en el seno de la tribu o de la casta misma, servir para expresar separaciones diferenciales entre agrupamientos sociales. Así pues, ocurre como si en América, los esbozos de castas hubiesen sido contaminados por las clasificaciones totémicas, mientras que en la India, los vestigios de grupos totémicos se hubiesen dejado conquistar por un simbolismo de inspiración tecnológica y profesional. Estos balanceos sorprenderán menos, si se tiene en cuenta que hay una manera de traducir las instituciones australianas en lenguaje de casta, más elegante y directo que el utilizado anteriormente.

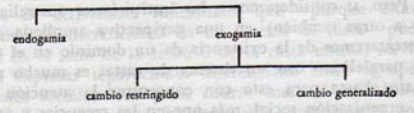
Habíamos sugerido, en efecto, que puesto que cada grupo totémico se arroga el control de una especie animal o vegetal para beneficio de los demás grupos, estas especializaciones funcionales se parecen, desde un cierto punto de vista, a las que asumen las castas profesionales que, también ellas, ejercen una actividad distintiva e indispensable a la vida y al bienestar del grupo entero. Sea como fuere, una casta de alfareros fabrica efectivamente vasijas, una casta de lavanderos lava realmente la ropa, una casta de barberos afeita, en tanto que los poderes mágicos de los grupos totémicos australianos provienen del orden imaginario; la distinción

se impone, aun si la creencia en la eficacia de los poderes mágicos está compartida por sus supuestos beneficiarios y por aquellos que de buena fe, pretenden poseerlos. Por otra parte, el lazo entre el brujo y la especie natural no puede concebirse, lógicamente, conforme al mismo modelo del que existe entre el artesano y su producto: solamente en los tiempos míticos los animales totémicos eran engendrados directamente a partir del cuerpo del ancestro. Hoy en día, son los canguros los que producen a los canguros; el brujo se contenta con ayudarlos.

Pero, si consideramos a las instituciones australianas *(y a otras también) en una perspectiva ampliada*, nos percataremos de la existencia de un dominio en el que el paralelismo con un sistema de castas es mucho más claro: basta para esto con concentrar la atención en la organización social, más que en las creencias y prácticas religiosas. Pues los primeros observadores de las sociedades australianas tenían, en un sentido, razón al designar a las clases matrimoniales con el nombre de castas: una sección australiana produce sus mujeres para las demás secciones, de la misma manera que una casta profesional produce bienes y servicios que las otras castas *no tienen más que por su intermedio*... Por tanto, sería superficial oponerlas simplemente en atención a la relación de la exogamia y de la endogamia. En efecto, castas profesionales y agrupamientos totémicos son igualmente "exoprácticos", los primeros en el plano de los cambios de bienes y de servicios, y los segundos en el de los cambios matrimoniales.

Pero, en los dos casos, un coeficiente de "endo*praxis*" se puede descubrir siempre. Las castas son ostensiblemente endógamas, reserva hecha de los impedimentos al matrimonio, de los que hemos mostrado en otra parte (*I*, cap. xxv) que, por compensación, tendían a multiplicarse. Los agrupamientos australianos

son exógamos, pero las más de las veces conforme a la fórmula del cambio restringido que es una imitación de la endogamia en el seno mismo de la exogamia, puesto que el cambio restringido es propio de grupos que se consideran cerrados y cuyos cambios internos están replegados sobre ellos mismos: de esta manera, se opone al cambio generalizado, abierto de mejor manera hacia el exterior y que permite la incorporación de grupos nuevos sin alteración de la estructura. Estas relaciones pueden ilustrarse con un diagrama:



donde se ve que el cambio restringido, forma "cerrada" de la exogamia, está lógicamente más cerca de la endogamia que el cambio generalizado, forma "abierta".

Y eso no es todo. Entre las mujeres que se cambian, y los bienes y servicios que se cambian también, existe una diferencia fundamental: los primeros son individuos biológicos, es decir, productos naturales, naturalmente procreados por otros individuos biológicos; los segundos son objetos manufacturados (u operaciones realizadas por medio de técnicas y de objetos manufacturados), es decir, productos sociales culturalmente fabricados por agentes técnicos; la simetría entre castas profesionales y grupos totémicos es una simetría invertida. El principio de su diferenciación está tomado de la cultura, en un caso, de la naturadeza, en el otro.

Solamente que, esta simetría no existe más que en un cambio ideológico; está desprovista de base concreta. Por lo que respecta a la cultura, las especialidades profesionales son verdaderamente diferentes y comple-

mentarias. No podría decirse otro tanto, por lo que toca a la naturaleza, de la especialización de los agrupamientos exogámicos con vistas a la producción de mujeres de especies diferentes. Pues si las ocupaciones constituyen "especies sociales" distintas, las mujeres salidas de secciones o de subsecciones diferentes no dejan de pertenecer por ello, todas, a la misma especie natural.

Allí está la trampa, tendida por la realidad a la imaginación de los hombres, y a la cual han tratado de escapar intentando buscar en el orden de la naturaleza una diversidad real, único modelo objetivo en el que (a falta de la división del trabajo y de la especialización profesional, si las ignoran) pueden inspirarse, para establecer entre sí relaciones de complementariedad y de cooperación. O dicho de otra manera, conciben estas relaciones conforme al modelo según el cual (y también en función de sus propias relaciones sociales) conciben las relaciones entre las especies naturales. En efecto, no existen más que dos modelos verdaderos de la diversidad concreta: uno, en el plano de la naturaleza, es el de la diversidad de las especies; el otro, en el plano de la cultura, es ofrecido por la diversidad de las funciones. Colocado entre estos dos modelos verdaderos, el que ilustran los cambios matrimoniales presenta un carácter ambiguo y equívoco: pues las mujeres son semejantes en cuanto a la naturaleza, y solamente por lo que respecta a la cultura se las puede considerar diferentes; pero si la primera perspectiva prevalece (como es el caso, cuando el modelo de diversidad elegido es un modelo natural), la semejanza se impone a la diferencia: sin duda, las mujeres deben cambiarse, puesto que se ha decidido que son diferentes; pero este cambio supone que, en el fondo, se las tiene por semejantes. En cambio, cuando uno se coloca en la otra perspectiva y adopta un modelo cultural de la

diversidad, la diferencia, que corresponde al aspecto cultural, se impone a la semejanza: las mujeres no se reconocen como semejantes entre sí más que dentro de los límites de sus grupos sociales respectivos y, por tanto, de una casta a la otra, las mujeres no pueden ser cambiadas. Las castas consideran a las mujeres como naturalmente heterogéneas, en tanto que los grupos totémicos las consideran como heterogéneas culturalmente; y la razón última de esta diferencia entre los dos sistemas es que las castas explotan de veras la heterogeneidad cultural, en tanto que los grupos totémicos se ofrecen, solamente, la ilusión de explotar la heterogeneidad natural.

Todo lo que acaba de decirse puede expresarse de otra manera. Las castas, que se definen según un modelo cultural, cambian verdaderamente objetos culturales, pero por el precio que tienen que pagar por la simetría que postulan entre naturaleza y cultura, tienen que concebir conforme a un modelo natural su producción natural en tanto que estas castas están compuestas de seres biológicos: producción que consiste en mujeres, que estos seres biológicos producen y que las producen. De esto se sigue que las mujeres se diversifican conforme al modelo de las especies naturales: no pueden ser cambiadas tal como estas especies no se pueden cruzar. Los agrupamientos totémicos pagan un precio simétrico e inverso. Se definen según un modelo natural y cambian entre sí objetos naturales: las mujeres que ellos producen y que los producen naturalmente. La simetría postulada entre naturaleza y cultura acarrea, entonces, la asimilación de las especies naturales en el plano de la cultura. Tal como las mujeres, homogéneas en cuanto a la naturaleza, se declaran heterogéneas en cuanto a la cultura, de igual manera las especies naturales, heterogéneas en cuanto a la naturaleza, se proclaman como homogéneas en cuanto a la cultura: en efecto, la cultura afirma que son todas justiciables de un mismo tipo de creencias y de prácticas, puesto que ofrecen, a los ojos de la cultura, el carácter común de que el hombre tiene el poder de controlarlas y de multiplicarlas. Por consiguiente, los hombres cambian culturalmente a las mujeres, que perpetúan a estos hombres naturalmente; y pretenden perpetuar culturalmente a las especies que cambian *sub specie naturae*: en forma de productos alimenticios que se pueden sustituir entre sí porque son alimentos y porque —como es también verdad respecto de las mujeres— un hombre puede satisfacerse con algunos alimentos y renunciar a los demás, en la medida en que cualesquiera mujeres o cualesquiera alimentos se prestan igualmente a servir a los fines de procreación o de conservación.

Descubrimos, así, las propiedades comunes de las que las castas profesionales y los grupos totémicos ofrecen ilustraciones contrarias. Las castas son heterogéneas en cuanto a la función y pueden ser, entonces, homogéneas en cuanto a la estructura. Siendo real la diversidad de las funciones, la complementariedad se establece a este nivel, y la funcionalidad de los cambios matrimoniales —pero entre las mismas unidades sociales— ofrecería ese carácter de acumulación (del cual vimos, por qué carecía de valor práctico [*véase* p. 162]. A la inversa, los grupos totémicos son homogéneos en cuanto a la función, puesto que ésta no tiene rendimiento real y se reduce, para todos los grupos, a repetir la misma ilusión; por tanto, deben ser heterogéneos en cuanto a la estructura, estando como está cada uno estatutoriamente destinado a la producción de mujeres de especie social diferente.

En el totemismo, por consiguiente, existe una pretendida reciprocidad de conductas homogéneas en relación unas con las otras y simplemente yuxtapuestas:

cada grupo, semejantemente, se imagina poseer un poder mágico sobre una especie; pero como esta ilusión está desprovista de fundamento, no existe más que a título de forma vacía, idéntica como tal a las demás formas. La reciprocidad verdadera es el resultado de la articulación de dos procesos: el de la naturaleza, que se desarrolla a través de las mujeres generadoras de hombres y de mujeres; y el de la cultura, que los hombres desarrollan calificando socialmente a estas mujeres a medida que son engendradas naturalmente.

En el sistema de las castas, la reciprocidad se manifiesta por la especialización funcional; por tanto, es vivida en el plano de la cultura. En consecuencia, las valencias de homogeneidad quedan liberadas; de ser formal, la analogía postulada entre grupos humanos y especies naturales se torna sustancial (como lo ha mostrado el ejemplo de los chikasaw y la fórmula, citada anteriormente, de las leyes de Manú (*véase* p. 158); la endogamia se torna disponible, puesto que la reciprocidad verdadera queda asegurada de otra manera.

Pero esta simetría tiene sus límites. Sin duda los grupos totémicos imitan a prestaciones funcionales: además de que éstas siguen siendo imaginarias, tampoco son culturales, puesto que no se sitúan al nivel de las artes de la civilización, sino al de una usurpación mentirosa de capacidades que el hombre no posee en cuanto especie biológica. Sin duda, también, volvemos a encontrar, en el sistema de castas, el equivalente de las prohibiciones alimenticias; pero, de manera significativa, éstas se expresan primero, en la forma invertida de una "endococina"; y, por otra parte, se manifiestan al nivel de la preparación de los alimentos más que al de su producción, es decir, en el plano cultural: precisas y detalladas, pero sobre todo por lo que respecta a las operaciones culinarias y a los utensilios.

Por último, las mujeres son naturalmente intercambiables (desde el punto de vista de su estructura anatómica y de sus funciones fisiológicas) y la cultura encuentra, en lo que las concierne, el campo libre para jugar el gran juego de la diferenciación (ya sea que ésta se conciba de manera positiva o negativa y, por tanto, se aproveche para fundar, ya sea la exogamia, ya sea la endogamia); pero los alimentos no son integralmente sustituibles. En este segundo campo, el juego llega más rápidamente a sus límites: tiene uno menos prisa por clasificar a todos los alimentos como totémicos porque, como vimos anteriormente, es más difícil prescindir de la cúrcuma que de la korra. Ahora bien, esto es todavía más cierto por lo que respecta a las funciones profesionales: porque son realmente diferentes y complementarias permiten fundar la reciprocidad en su forma más verídica. En cambio, excluyen la reciprocidad negativa, y fijan de tal manera límites a la armonía lógica del sistema de las castas. Toda casta es parcialmente "endofuncional", puesto que no podría prohibirse proporcionarse a sí misma, por el solo hecho de que se les ha declarado irremplazables, los servicios deferenciales que tienen como misión primordial proporcionar a las otras castas. De otra manera, ¿quién afeitaría al barbero?

Por tanto, no es lo mismo introducir una diversidad (socialmente) constituyente en el seno de una sola especie natural: la especie humana, o proyectar en el plano social la diversidad (naturalmente) constituida de las especies vegetales y animales. Las sociedades de grupos totémicos y de secciones exogámicas se complacen en creer que logran jugar el mismo juego, con especies que son diferentes y con mujeres que son idénticas. No se percatan de que, siendo las mujeres idénticas, depende verdaderamente de la voluntad social el hacerlas diferentes en tanto que, siendo las especies diferentes, nadie puede hacerlas idénticas, es decir, sujetas a la mis-

ma voluntad: los hombres producen otros hombres, pero no avestruces.

No por ello es menos cierto que, en un plano muy general, se percibe una equivalencia entre los dos grandes sistemas de diferencias de que han echado mano los hombres para conceptualizar sus relaciones sociales. Simplificando mucho, podríamos decir que las castas se conciben a sí mismas como especies naturales, en tanto que los grupos totémicos conciben a las especies naturales como castas. Pero esta fórmula debe ser matizada: las castas naturalizan fálsamente una cultura verdadera, los grupos totémicos culturalizan verdaderamente una falsa naturaleza.

En una y otra perspectiva, hay que admitir que el sistema de las funciones sociales corresponde al sistema de las especies naturales, y el mundo de los seres al mundo de los objetos; y por tanto, reconocer, en el sistema de las especies naturales y en el de los objetos manufacturados dos conjuntos mediadores de los que el hombre se vale para superar la oposición entre naturaleza y cultura y poderlas pensar como una totalidad. Pero existe otro medio más.

Varias tribus cazadoras de la América del Norte cuentan que, en el comienzo de los tiempos, los bisontes eran bestias feroces y "de puro hueso": no sólo incomibles por el hombre, sino caníbales. Los hombres, pues, sirvieron antaño de alimento al animal que, más tarde, debería constituir su alimento por excelencia, pero que era entonces un alimento a la inversa, puesto que era alimento animal en su forma incomible: el hueso. ¿Cómo se explica un cambio tan completo? Ocurrió, dice el mito, que un bisonte se enamoró de una muchacha y quiso desposarla. Esta muchacha era la única de su sexo en una comunidad de hombres; pues un hombre la había concebido después de que una zarza espinosa lo hubo picado. La mujer aparece,

así, como el producto de una conjunción negativa entre una naturaleza hostil al hombre (la zarza espinosa) y una antinatura humana (el hombre embarazado). A pesar de la ternura que sentían por su muchacha y del temor que les inspiraba el bisonte, los hombres consideraron prudente aceptar el matrimonio, y reunieron regalos, cada uno de los cuales debería sustituir a una parte del cuerpo del bisonte: un gorro de plumas sería la espina dorsal, un carcaj de nutria la piel del pecho, una cobertura tejida sería la panza, un carcaj puntiagudo el estómago, unos mocasines los riñones, un arco las costillas, etc. De esta manera se enumeran cerca de 40 correspondencias (para una versión de este mito, *véase* Dorsey Kroeber, núm. 81).

El cambio matrimonial actúa, pues, a la manera de un mecanismo mediador entre una naturaleza y una cultura concebidas primero como separadas. Sustituyendo la arquitectónica sobrenatural y primitiva por una arquitectónica cultural, la alianza crea una segunda naturaleza, sobre la cual el hombre hace presa, es decir, una naturaleza mediatizada. A consecuencia de estos acontecimientos, en efecto, los bisontes de ser "de puro hueso" se convirtieron en seres de "pura carne"; y de caníbales, en comestibles.

La misma secuencia a veces se invierte: así, en el mito navajo que termina con la transformación de una mujer en osa caníbal, simétrica e inversa de la transformación de un bisonte caníbal en marido. La metamorfosis se prolonga en un desparramamiento descrito conforme al modelo de las diferencias entre especies salvajes: la vagina de la ogro se convierte en un erizo, sus senos, en piñones y bellotas, su panza, en otros granos ("alkali": *Sporobolus cryptandrus, airodes*, Torr.), su tráquea en una planta medicinal, sus riñones en hongos, etc. (Haile-Wheelwright, p. 83.)

Estos mitos expresan admirablemente cómo, en po-

blaciones en las que las clasificaciones totémicas y las especializaciones funcionales tienen un rendimiento muy reducido, cuando no están totalmente ausentes, los cambios matrimoniales pueden proporcionar un modelo directamente aplicable a la mediación de la naturaleza y de la cultura, confirmando así, como hemos sugerido en las páginas anteriores, por una parte, que el "sistema de las mujeres" es un término medio entre el sistema de los seres (naturales) y el sistema de los objetos (manufacturados), y, por otra parte, que cada sistema es captado por el pensamiento en forma de transformación en el seno de un grupo.

De los tres sistemas, sólo el de los seres posee una realidad objetiva aparte del hombre, y sólo el de las funciones posee plenamente la existencia social, en el interior del hombre, por consiguiente. Pero la plenitud de que cada uno goza, de tal manera, en un plano, explica que ni uno ni otro sean fácilmente manejables en el otro plano: un alimento de uso general no puede ser "totemizado" integralmente, por lo menos sin trampa;[4] y, por una razón simétrica, las castas no pueden evitar ser endofuncionales, a la vez que sirven para construir un esquema grandioso de reciprocidad. En los dos casos, por consiguiente, la reciprocidad no es absoluta: en los bordes parece estar enredada y deformada. Lógicamente hablando, la reciprocidad de los cambios matrimoniales representa una forma igualmente impura, puesto que se sitúa a mitad de camino

4 De las "divinidades de clan" de los dinka —que los autores antiguos hubiesen llamado sin vacilación totems— se observa: "...pocas tienen una gran importancia en la alimentación, y cuando la tienen, el respeto que se les muestra no impide que se las coman". Así, el clan de la jirafa considera que puede consumir la carne de este animal, con la sola condición de no verter su sangre. (Lienhardt, páginas 114-115.)

entre un modelo natural y un modelo cultural. Pero es este carácter híbrido el que le permite funcionar de manera perfecta. Asociada a una o a otra forma, a ambas, o exclusivamente presente, sólo ella puede aspirar a la universalidad.

Una primera conclusión se desprende de nuestro análisis: el totemismo, que ha sido "superabundantemente" formalizado en "lenguaje de primitividad" podría serlo igualmente —a costa de una transformación muy sencilla— en el lenguaje del régimen de las castas, que es todo lo contrario de la primitividad. Esto nos muestra ya que no tenemos que ver con una institución autónoma, definible por propiedades distintivas, y típica de algunas regiones del mundo y de algunas formas de civilización, sino con un *modus operandi* descubrible inclusive detrás de las estructuras sociales tradicionalmente definidas en oposición diametral al totemismo.

En segundo lugar, nos encontramos en mejor situación de zanjar la dificultad resultante de la presencia, en las instituciones llamadas totémicas, de reglas de acción al lado de los sistemas conceptuales a los que hemos elegido referirnos. Pues hemos mostrado que las prohibiciones alimenticias no son un rasgo distintivo del totemismo: las encontramos de nuevo asociadas a otros sistemas para "marcar" los cuales sirven, de manera semejante, y, recíprocamente, los sistemas de denominaciones inspirados por los reinos naturales no van acompañados siempre de prohibiciones alimenticias: pueden estar "marcados" de diversas maneras.

Por otra parte, exogamia y prohibiciones alimenticias no son objetos distintos de la naturaleza social, que se deban estudiar separadamente o entre los cuales se pueda descubrir una relación de causalidad. Como atestigua el lenguaje casi por doquier, son dos aspectos o dos modos que sirven para calificar concretamente una

1	2	3	4	5	6
AB	CD	EF	GH	IJ	KL

Pero las humanos se fatigaron pronto de este "alimento" monótono; así el hijo de la pareja AB se apoderó del producto femenino de la pareja CD y así, sucesivamente por lo que toca a EF y GH, etc.:

ABD CDB EFH GHF IJL KLJ

No bastaba con esto: el pescador le hizo la guerra al cazador, el cazador el cultivador, el cultivador al pescador y cada uno se apropió del producto del otro. De lo cual resultó, en lo sucesivo, que el pescador comió carne, el cazador productos de la tierra y el cultivador pescado:

ABDF CDBH EFHJ GHFL IJLB KLJD

A manera de represalia, el pescador exigió productos de la tierra, el cultivador carne y el cazador pescado:

ABDFJ CDBHL EFHJB GHFLD IJLBF KLJDH

Como las cosas no podían seguir así, se organizó una gran discusión y las familias se pusieron de acuerdo para cambiar sus hijas y para encargar a los sacerdotes de evitar las confusiones y los desórdenes, gracias a la regla de que, después del matrimonio, la mujer continuaría rindiendo culto a su *orisha*, pero no lo trasmitiría a sus hijos. En virtud de este hecho, los *orisha* simbolizados por las letras B D F H J L en segunda posición se eliminan en la generación siguiente y el sistema de los *ewaw* se vuelve:

ADFJ CBHL EHJB GFLD ILBF KJDH

En lo sucesivo, los *ewaw* de cada individuo consistirán en: un *orisha* un "presagio", un animal, una planta. Cada *ewaw* permanecerá en el linaje durante

praxis que puede estar, como actividad social, vuelta hacia afuera o vuelta hacia dentro, y que posee siempre estas dos orientaciones, aunque se manifiesten en planos y por medios de códigos diferentes. Si la relación entre instituciones totémicas y castas puede ser superficialmente percibida como si fuese idéntica a una relación entre exogamia y endogamia (pues, de hecho, como hemos visto, las cosas son más complejas), entre especie y función y, en resumidas cuentas, entre modelo natural y modelo cultural, es porque, de todos los casos empíricamente observables y aparentemente heterogéneos, se desprende un mismo esquema, que asigna su verdadero objeto a la investigación científica. Todas las sociedades conciben una analogía entre las relaciones sexuales y la alimentación; pero, según los casos y los niveles de pensamiento, unas veces el hombre, y otras veces la mujer, ocupa la posición del que come o del que es comido. ¿Qué es lo que esto significa, sino que la exigencia común es la de una separación diferencial entre los términos, y de una identificación, sin equívoco, de cada uno?

Aquí, nuevamente, no queremos decir que la vida social, las relaciones entre el hombre y la naturaleza sean una proyección, sino inclusive un resultado, de un juego conceptual que se desenvolvería en el espíritu. "Las ideas, escribió Balzac, son en nosotros, un sistema completo, semejante a uno de los reinos de la naturaleza, una suerte de floración cuya iconografía será expuesta por un hombre de genio que quizás pasará por loco."[5] Pero, a quien tentara la empresa, sin duda le haría más falta locura que genio. Si afirmamos que el esquema conceptual rige y define las prácticas, es porque estas últimas, objeto del estudio del etnólogo en forma de realidades discretas, localizadas en el

[5] H. de Balzac, *Louis Lambert*, en: Oeuvres complètes, Bibl. de la Pléiade, vol. X, p. 396.

tiempo y en el espacio, y distintivas de géneros de vida y de formas de civilización, no se confunden con la *praxis* que —a este respecto, por lo menos, estamos de acuerdo con Sartre (p. 181)— constituye para la ciencia del hombre la totalidad fundamental. El marxismo —si no es que el propio Marx— ha razonado demasiado a menudo como si las prácticas se derivasen inmediatamente de la *praxis*. Sin poner en tela de duda el indiscutible primado de las infraestructuras, creemos que entre *praxis* y prácticas se intercala siempre un mediador, que es el esquema conceptual por la actividad del cual una materia y una forma, desprovistas así la una como la otra de existencia independiente, se realizan como estructuras, es decir, como seres a la vez empíricos e inteligibles. Es a esta teoría de las superestructuras, apenas esbozada por Marx a la que deseamos contribuir, reservando para la historia —auxiliada por la demografía, la tecnología, la geografía histórica y la etnografía— el trabajo de desarrollar el estudio de las infraestructuras propiamente dichas, que no puede ser principalmente el nuestro, porque la etnología es, en primer lugar, una psicología.

Por consiguiente, todo lo que pretendemos haber demostrado hasta ahora es que la dialéctica de las superestructuras consiste, como la del lenguaje, en establecer *unidades constitutivas* que no pueden desempeñar este papel más que a condición de ser definidas de una manera no equívoca, es decir, contrastándolas por parejas, para después, por medio de estas unidades constitutivas, *elaborar un sistema*, el cual desempeñará, por último, el papel de operador sintético entre la idea y el hecho, al transformar a este último en *signo*. De tal modo, el espíritu va de la diversidad empírica a la simplicidad conceptual y luego de la simplicidad conceptual a la síntesis significante.

Para terminar este capítulo, nada puede ser más adecuado que la ilustración de esta concepción por una teoría indígena. Verdadero totem y tabú *avant la lettre*, el mito yoruba desmonta, trozo a trozo, el edificio complejo de las denominaciones y de las prohibiciones.

Se trata de explicar las reglas siguientes. Tres días después del nacimiento del niño, se llama al sacerdote para que le dé "su *orisha* y sus *ewaw*". El primer término designa al ser u objeto al cual el niño rendirá un culto, y que lleva consigo una prohibición de matrimonio con toda persona que tenga el mismo *orisha*. A título de esto, este ser u objeto se convierte en el principal *ewaw* del individuo en cuestión, que lo trasmite a sus descendientes hasta la cuarta generación. El hijo de este individuo recibe, como segundo *ewaw*, el *ewaw* animal de la mujer de su padre, y el hijo de este hijo adopta, a su vez, el *ewaw* vegetal y tercero en cuanto al rango de la mujer de su padre; por último, el hijo del hijo del hijo adopta el cuarto *ewaw* de este pariente, a saber, una rata, ave o serpiente.

Estas reglas complicadas se fundan, en el pensamiento indígena, en una distribución original de la población en seis grupos: el del pescador; el de los "presagios": pez, serpiente y ave; el del cazador; el de los cuadrúpedos; el del cultivador; el de las plantas. Cada grupo comprende a hombres y mujeres, o sea un total de 12 categorías.

Al principio, las uniones eran incestuosas en cada grupo, pues el hermano desposaba a la hermana. El mismo término yoruba designa a la vez, el matrimonio, la comida, la posesión, el mérito, la ganancia, la adquisición. Desposarse y comer es una y la misma cosa. Si nos representamos al hermano y a la hermana con las letras A y B, los del segundo grupo por las letras C y D y así, sucesivamente, la situación incestuosa inicial podrá ser resumida por el cuadro:

cuatro generaciones, después de lo cual el sacerdote le atribuirá uno nuevo. A consecuencia de esto A C E G I K se eliminan ahora y se necesita un *orisha* masculino para reconstituir cada grupo de *ewaw*: el individuo cuyo índice es A D J F (grupo núm. 1) puede casarse con un hijo del grupo núm. 2 cuyos *ewaw* son completamente diferentes. En virtud de esta regla, A y C son permutables, lo mismo que E y G, I y K:

DFJC BHLA HJBG FLDE LBFK JDHI

En la generación siguiente las letras D B H F L J desaparecen. El grupo 1 tiene necesidad de pescado y toma B, el grupo 2 también, que toma D; el grupo 3 tiene necesidad de carne y toma F, el grupo 4 también que toma H; el grupo 5 tiene necesidad de alimento vegetal y toma J, el grupo 6 también, que toma I:

FJCB HLAD JBGF LDEH BFKJ DHIL

Ahora les toca desaparecer a las letras F H J L B D. Escasos de carne, los grupos 1 y 2 se alían con H y F respectivamente; escasos de alimento vegetal, los grupos 3 y 4 se alían con L y J; escasos de pescado, los grupos 5 y 6 se alían con D y B.

JCBH LADF BGFL DEHJ FKJD HILB

J L B D F H desaparecen, y los *orisha* masculinos vuelven a ponerse a la cabeza.

CBHL ADFJ GFLD EHJB KJDH ILBF

Como existen, se dice, 201 *orisha* de los que se puede admitir que la mitad son masculinos y un número considerable de "presagios", de animales, y de plantas que sirven para denotar los impedimentos al matrimonio, el número de las combinaciones posibles es muy elevado. (Dennett, pp. 176-180.)

Cierto es, no tenemos ahí más que una teoría en

forma de apólogo. El autor que la recogió cita diversos hechos que, si no parecen contradecirla, por lo menos sugieren que las cosas no andaban en su tiempo de tan bonita manera. Pero, teoría por teoría, nos parece que los yoruba, mejor que los etnólogos, han sabido sacar a luz el espíritu de instituciones y de reglas que, en su sociedad como en muchas otras, ofrecen un carácter intelectual y premeditado.[6] Las imágenes sensibles intervienen sin duda, pero a título de símbolos: son las fichas de un juego combinatorio que consiste en permutarlas obedeciendo a reglas, sin perder jamás de vista los significantes empíricos de los que hacen las veces provisionalmente.

[6] El ejemplo de los ashanti, entre los que el hijo hereda las prohibiciones alimenticias del padre y la hija las de la madre, sugiere igualmente que el espíritu de tales sistemas es más bien "lógico", que "genealógico".

El error de los sostenedores del totemismo fue el de destacar arbitrariamente un nivel de clasificación: el formado por referencia a las especies naturales, y de darle el valor de una institución. Pero, como todos los niveles, éste no es sino uno entre otros, y no hay ninguna razón para declararlo más importante, pongamos por caso, que el nivel de clasificación que opera con la ayuda de categorías abstractas, o el que utiliza clases nominales. El hecho significativo es menos la presencia —o la ausencia— de tal o cual nivel, que la existencia de una clasificación "de paso variable", que da al grupo que lo adopta, sin cambiar de instrumento intelectual, el medio de ponerse "a punto", en todos los planos desde el más abstracto hasta el más concreto, y desde el más cultural hasta el más natural.

En su estudio ya citado, Boas sospechaba que la predilección tan frecuente por las clasificaciones inspiradas en un modelo natural podía explicarse por "el carácter distinto e individualizado de las especies animales... que, más fácilmente que a los miembros indiferenciados de la especie humana, permitiría asignarles papeles en un relato" (*loc. cit.*). Sin embargo, nos parece que Boas rozaba una importante verdad. Para reconocerla, habría bastado con que, contrariamente a una concepción repetidamente afirmada, Boas no redujese el cuento o el mito a un simple relato, y que aceptase buscar, detrás del discurso mítico, el esquema compuesto de oposiciones discontinuas que presiden su organización. Por otra parte, la "distintividad" natural de las especies biológicas no proporciona al pensamiento un modelo definitivo e inmediato, sino más bien un medio de acceso a otros sistemas distintivos que, a su vez, repercuten sobre el primero. En resumidas cuentas, si las tipologías zoológicas y botánicas son utilizadas más a menudo y de mejor grado que las otras, no puede ser más que en razón de su posición

V. CATEGORÍAS, ELEMENTOS, ESPECIES, NÚMEROS

PREGUNTÁNDOSE por la naturaleza del pensamiento mítico, Boas llegó a la conclusión, en 1914, de que "el problema esencial" era el de saber por qué relatos que conciernen a los hombres "manifestaban una predilección tan grande y constante por los animales, los cuerpos celestes y otros fenómenos naturales personificados". (Boas, 5, p. 490.) En efecto, este problema permanece como el último residuo de las reflexiones intelectuales sobre el totemismo, pero parece posible ofrecer la solución.

Hemos establecido ya que las creencias y costumbres heterogéneas, arbitrariamente reunidas bajo la etiqueta del totemismo, no descansan en la idea de una relación sustancial entre uno o varios grupos sociales y uno o varios dominios culturales. Se emparientan con otras creencias y prácticas, directa o indirectamente ligadas a esquemas clasificatorios que permiten captar el universo natural y social en forma de totalidad organizada. Las únicas distinciones que podemos introducir entre todos estos esquemas se reducen a preferencias, que nunca son exclusivas, por tal o cual nivel de clasificación.

En efecto, todos los niveles de clasificación ofrecen un carácter común: cualquiera que sea aquél que la sociedad considerada pone por delante, es necesario que autorice —y aun que envuelva— el recurso posible a otros niveles, análogos desde un punto de vista formal al nivel privilegiado, y que no difieren más que por su posición relativa en el seno de un sistema global de referencia que actúa por medio de una pareja de contrastes: entre general y especial por una parte, entre naturaleza y cultura, por otra parte.

intermediaria, a igual distancia lógica entre las formas extremas de clasificación, categóricas y singulares. En la noción de especie, en efecto, el punto de vista de la extensión y el de la comprensión se equilibran: considerada aisladamente, la especie es una colección de individuos; pero, por relación a otra especie, es un sistema de definiciones. Y eso no es todo: cada uno de esos individuos cuya colección teóricamente ilimitada forman la especie, es indefinible en extensión, puesto que constituye un organismo, el cual es un sistema de funciones. La noción de especie posee, pues, una dinámica interna: colección suspendida entre dos sistemas, la especie es el operador que permite pasar (y aun obliga a hacerlo), de la unidad de una multiplicidad a la diversidad de una unidad.

Como lo mostramos en otra parte (*6*, pp. 133 *ss.*), Bergson entrevió la importancia del papel que, por razón de su estructura lógica, la noción de especie podría desempeñar en la crítica del totemismo. Pero hay razones para temer que, si hubiese tenido que exponer con toda exactitud su interpretación, no la habría limitado al aspecto subjetivo y práctico de la relación entre el hombre y el mundo natural, como lo ilustra el caso del comensal que pregunta: "¿qué tenemos hoy para almorzar?"; y cuya curiosidad queda plenamente satisfecha por la respuesta: "carne de res". En verdad, la importancia de la noción de especie se explica menos por una propensión del agente práctico a disolverla en un género, por razones biológicas y utilitarias (lo que sería tanto como aplicar al hombre la fórmula célebre de: "es la hierba en general la que atrae al herbívoro"),[1] que por su objetividad presuntiva. La diversidad de las especies proporciona al hombre la imagen más intuitiva de que dispone y constituye la manifestación más directa, que sepa percibir, de la discontinuidad última de lo real: es la expresión sensible de una codificación objetiva.

Es impresionante, en efecto, que para explicar la diversidad de las especies, la biología moderna se oriente hacia esquemas que se parecen a los de la teoría de la comunicación. No podemos avanzar sobre un terreno en el que los problemas no son ya de la competencia del etnólogo. Pero si fuese verdad, como algunos biólogos admiten, que los casi dos millones de especies vivientes deben interpretarse en su diversidad anatómica, fisiológica y anatómica, en función de fórmulas cromosómicas, cada una de las cuales se reduciría a una periodicidad distintiva en la distribución de cuatro términos a lo largo de la cadena molecular, entonces quizás alcanzaríamos la razón profunda de la significación privilegiada que el hombre le reconoce a la noción de especie. Comprenderíamos cómo esta noción puede proporcionar un modo de aprehensión sensible de una combinatoria objetivamente dada en la naturaleza, y que la actividad del espíritu, y la vida social misma, no hacen sino tomarlo para aplicarlo a la creación de nuevas taxonomías. De esta fascinación que la noción de especie ha ejercido siempre y en todas partes sobre los hombres y cuyo misterio, quedaría de tal manera revelado, la fascinación oscura, ejercida por el tote-

1 Igualmente falso, por lo demás, en el caso del animal que en el del hombre: los esfuerzos realizados para establecer en el África parques naturales, destinados a la preservación de las especies amenazadas, tropiezan con la dificultad de que, aun si la superficie de los pastizales es suficiente, los animales no los utilizan más que como "puertos de matrícula", y se van muy lejos fuera de los límites de la reserva, en busca de hierbas más ricas en proteínas que las de los pastos que se les pretende imponer por la razón simplista de que son suficientemente extensos. (Grzimek, p. 20.) Por tanto, no es la yerba, sino la diferencia entre las especies de yerbas, lo que interesa al herbívoro...

mismo sobre el pensamiento de los etnólogos no constituiría más que un caso particular.

Desde hace mucho tiempo, las ciencias naturales han considerado que tienen que ver con "reinos", es decir, dominios independientes y soberanos, cada uno de los cuales sería definible por caracteres propios, y estaría poblado de seres o de objetos que mantuviesen relaciones privilegiadas. Esta concepción, rebasada hoy en día, pero que sigue siendo la del sentido común, no podía sino obliterar la fuerza lógica y el dinamismo de la noción de especie, puesto que las especies se manifiestan, vistas a esta luz, como clases inertes y separadas, encerradas en los límites de sus "reinos" respectivos. Las sociedades a las que llamamos primitivas no conciben que pueda existir una fosa entre los diversos niveles de clasificación; se los representan como las etapas o los momentos de una transición continua. Los hanunóo, del sur de las Filipinas, dividen al universo en seres que pueden ser o no nombrados. Los seres nombrados se distinguen en cosas, o si no en personas y animales. Cuando un hanunóo pronuncia la palabra "planta", excluye la posibilidad de que la cosa de que está hablando sea una piedra o un objeto manufacturado. La clase "planta hèrbácea" excluye, o su vez, otras clases de plantas como la de "planta leñosa", etcétera. Entre las plantas herbáceas, la locución "planta de pimiento" es diferencial por relación a "planta de arroz", etc. "Pimiento doméstico" excluye a "pimiento silvestre" y "pimiento de chile doméstico" excluye a "pimiento verde doméstico"; por último "pene-de-gato" expresa que se trata de un individuo que no tiene que ver con las otras cinco variedades o *taxa*, distinguidas por la cultura indígena en el seno del grupo de los pimientos domésticos (Conklin, *1*.)

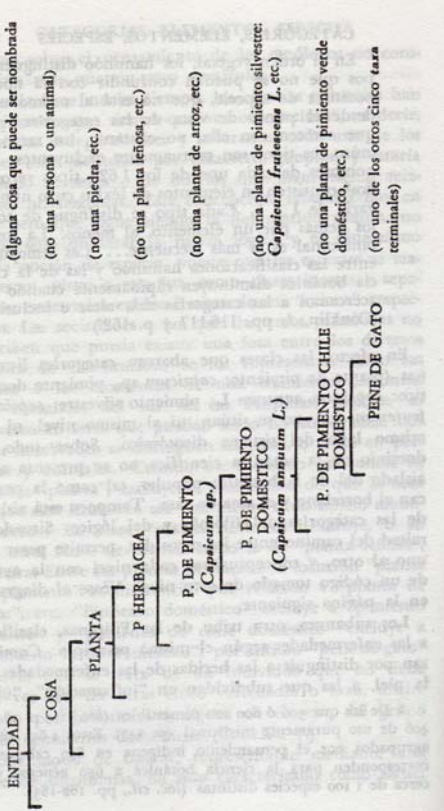
Este modo de operar, representable mediante una serie de dicotomías, ha sido caracterizado como sigue:

> En el orden vegetal, los hanunóo distinguen tipos que no se pueden confundir con la noción botánica de especie, que no está al mismo nivel desde el punto de vista de las categorías, pero que ofrecen con ella, no obstante, un rasgo común: los tipos son mutuamente excluyentes. Los nombres de cada uno de los 1 625 tipos recontados[2] consisten en elementos de léxico cuyo número varía de 1 a 5. Cada tipo se distingue de todos los demás por un elemento, al menos. La forma binominal es la más frecuente... Las semejanzas entre las clasificaciones hanunóo y las de la ciencia botánica disminuyen rápidamente cuando nos acercamos a las categorías más altas e inclusivas. (Conklin, *1*, pp. 116-117 y p. 162.)

En efecto, las clases que abarcan categorías linneanas (planta de pimiento: *capsicum* sp., pimiento doméstico: *capsicum annuum* L., pimiento silvestre: *capsicum frutescens* L.) no se sitúan, ni al mismo nivel, ni del mismo lado del sistema dicotómico. Sobre todo, el dominio de la botánica científica no se presenta aquí aislado del de la botánica popular, tal como la practican el hortelano y el ama de casa. Tampoco está aislado de las categorías del filósofo y del lógico. Situado a mitad del camino entre los otros dos, permite pasar del uno al otro, y conceptualizar cada nivel con la ayuda de un código tomado de otro nivel. Véase el diagrama en la página siguiente.

Los subanum, otra tribu de las Filipinas, clasifican a las enfermedades según el mismo principio. Comienzan por distinguir a las heridas de las enfermedades de la piel, a las que subdividen en "inflamación", "úlce-

2 De los que 500 ó 600 son comestibles (*loc. cit.*, p. 184) y 406 de uso puramente medicinal (p. 249). Estos 1 625 tipos, agrupados por el pensamiento indígena en 890 categorías, corresponden para la ciencia botánica a 650 géneros y a cerca de 1 100 especies distintas (*loc. cit.*, pp. 162-163).



ra" y "tiña" y cada una de estas tres formas, interiormente, se especifican con ayuda de varias oposiciones binarias: simple/múltiple, abierto/oculto, grave/ligero, superficial/profundo, distal/proximal. (Frake.)

Todos los documentos reunidos en los capítulos I y II se suman a estos ejemplos para establecer la frecuencia de taxonomías zoológicas y botánicas que no constituyen dominios separados, sino que forman parte integrante de una taxonomía global y dinámica cuya estructura perfectamente homogénea —puesto que consiste, en dicotomías sucesivas— garantiza la unidad. De este carácter resulta que, en primer lugar, siempre es posible el paso de la *especie* a la *categoría;* luego, que ninguna contradicción se manifiesta, entre el *sistema* (que se impone en la cumbre), y el *léxico* cuyo papel se torna preponderante a medida que se desciende en la escala de las dicotomías. El problema de la relación entre *continuo* y *discontinuo* recibe de tal manera una solución original, puesto que el universo está representado en forma de un *continuum* compuesto de oposiciones sucesivas.

Esta continuidad aparece ya en el esquema que, entre los indios pawnee, rige la liturgia de los ritos de estación: los postes de la cabaña en que tiene lugar la celebración se eligen, según su orientación, entre cuatro especies de árboles pintados de colores diferentes, correspondientes ellas mismas a las direcciones que simbolizan las estaciones, cuya reunión forma el año:

ESPACIO				TIEMPO
álamo	blanco	noroeste	sur — verano	año
negundo	rojo	sureste		
olmo	negro	noreste	norte — invierno	
sauce	amarillo	suroeste		

El mismo paso explícito, de la especie, o del grupo de especies, a un sistema de propiedades o de categorías, puede ser ilustrado por ejemplos melanesios. Hemos observado ya que en Mawatta, isla del estrecho de Torres, los clanes que llevan nombres de animales se agrupan, según la especie, en terrestres o marinos, guerreros o pacíficos. Entre los kiwai, una oposición entre la gente del sagú y la gente del ñame, se expresa por medio de dos emblemas: el de la mujer desnuda, y el del rombo, pero que se llama "madre de los ñames", y corresponde también a la alternación de las estaciones y del régimen de los vientos. En las islas Trobriand existía una correspondencia, propia de cada clan, entre un ave, un mamífero, un pez, una planta. Los sistemas binarios de las Salomón recurren, ya sea a dos aves: gallo salvaje y calao; ya sea a dos insectos fasma y predicador; ya sea a dos divinidades, pero que encarnan conductas antitéticas: señor Sabio y señor Torpe. (Frazer, vol. II, *passim*.)

Se concibe, pues, que en función del código elegido, el rigor de las oposiciones pueda ser desigualmente manifiesto, sin que esto envuelva, no obstante, diferencias de naturaleza. Los esquemas clasificatorios de los sioux ofrecen un buen ejemplo, porque constituyen otras tantas variaciones alrededor de un tema común; sólo cambia el nivel semántico adoptado para significar al sistema.

Todas las tribus tienen campamentos circulares que un diámetro ideal divide en dos mitades. Pero, para varias de ellas, este dualismo aparente recubre un principio de tripartición cuya materia simbólica varía de una tribu a otra: los clanes de los winnebago son dos veces más numerosos en una de las mitades que en la otra (8 y 4 respectivamente); los 10 clanes omaha están exactamente repartidos entre las mitades, pero una tiene dos jefes, y la otra uno solo; entre los osa-

gos, se cuentan 7 clanes por mitad, pero una mitad se desdobla en submitades en tanto que la otra es homogénea. En los tres casos, y cualquiera que sea la manera en que se realiza la oposición, es la mitad de lo alto o del cielo la que ilustra la forma simple, y la de abajo o de la tierra, la forma compleja.

Por otra parte, y para atenerse al sistema de las mitades, la oposición alto/bajo, si está implícita en todos los grupos, no siempre está explícitamente formulada. En efecto, se la encuentra denotada de diversas maneras, que pueden estar exclusivamente presentes o yuxtapuestas: cielo/tierra, trueno/tierra, día/noche, verano/invierno, derecha/izquierda, oeste/este, macho/hembra, paz-guerra/policía-caza, actividades religiosas/actividades políticas, creación/conservación, estabilidad/movimiento, sagrado/profano... Según los grupos, por último (o, en el mismo grupo, según las circunstancias) es unas veces el aspecto binario y otras veces el ternario el que pasa a ocupar el primer plano; algunos, como los winnebago los forman un sistema quinario, en tanto que los ponca descomponen la estructura dualista en sistema cuadrado: tierra y agua, fuego y viento.

De igual manera, entre los algonquinos, nos podemos remontar de la multiplicidad aparentemente no significativa de los 40 o 50 clanes ojibwa, pero ya reagrupables en clanes de mamíferos, clanes de peces, clanes de aves, al sistema más explícito de los mohicanos (donde los clanes estaban repartidos en tres fratrías, formadas respectivamente por los clanes del lobo, del oso, del perro, del opossum, en lo tocante a la primera; de la tortuguita, de la gran tortuga, de la tortuga del cieno, de la anguila, en lo tocante a la segunda; y del pavo, de la grulla, de la polla, en lo tocante a la tercera) al esquema de los delaware, simplificado en extremo y cuya lógica es inmediatamente aparente, puesto que no hay más que tres grupos que son, respecti-

gos, se cuentan 7 clanes por mitad, pero una mitad se desdobla en submitades en tanto que la otra es homogénea. En los tres casos, y cualquiera que sea la manera en que se realiza la oposición, es la mitad de lo alto o del cielo la que ilustra la forma simple, y la de abajo o de la tierra, la forma compleja.

Por otra parte, y para atenerse al sistema de las mitades, la oposición alto/bajo, si está implícita en todos los grupos, no siempre está explícitamente formulada. En efecto, se la encuentra denotada de diversas maneras, que pueden estar exclusivamente presentes o yuxtapuestas: cielo/tierra, trueno/tierra, día/noche, verano/invierno, derecha/izquierda, oeste/este, macho/hembra, paz-guerra/policía-caza, actividades religiosas/actividades políticas, creación/conservación, estabilidad/movimiento, sagrado/profano... Según los grupos, por último (o, en el mismo grupo, según las circunstancias) es unas veces el aspecto binario y otras veces el ternario el que pasa a ocupar el primer plano; algunos, como los winnebago los forman un sistema quinario, en tanto que los ponca descomponen la estructura dualista en sistema cuadrado: tierra y agua, fuego y viento.

De igual manera, entre los algonquinos, nos podemos remontar de la multiplicidad aparentemente no significativa de los 40 o 50 clanes ojibwa, pero ya reagrupables en clanes de mamíferos, clanes de peces, clanes de aves, al sistema más explícito de los mohicanos (donde los clanes estaban repartidos en tres fratrías, formadas respectivamente por los clanes del lobo, del oso, del perro, del opossum, en lo tocante a la primera; de la tortuguita, de la gran tortuga, de la tortuga del cieno, de la anguila, en lo tocante a la segunda; y del pavo, de la grulla, de la polla, en lo tocante a la tercera) al esquema de los delaware, simplificado en extremo y cuya lógica es inmediatamente aparente, puesto que no hay más que tres grupos que son, respectivamente, lobo, tortuga y pavo, y cuya correspondencia con la tierra, el agua y el aire es clara.

El vasto *corpus* de los ritos de los osagos recogido y publicado por La Flesche, y al cual ya nos hemos referido (pp. 92-93) ofrece abundantes ilustraciones, que a veces son demostraciones, de la convertibilidad recíproca de los "clasificadores concretos": animales y plantas, y "clasificadores abstractos", como los números, las direcciones y los puntos cardinales. Así, el arco y las flechas figuran en la lista de los nombres clánicos, pero no se trata, solamente de objetos manufacturados. El texto de las plegarias y de las invocaciones revela que una flecha está pintada de negro, la otra de rojo y que esta oposición de colores corresponde a la del día y la noche; el mismo simbolismo volvemos a encontrarlo en los colores del arco; rojo en su cara interna, negro en su cara externa: tirar con el arco rojo y negro, utilizando alternadamente una flecha roja y una flecha negra, es expresar el ser del tiempo, a su vez medido por la alternación del día y de la noche. (*Véase*, La Flesche, *2*, p. 99 y *3*, sobre todo pp. 207, 233, 364-365.)

No sólo los clasificadores concretos sirven de vehículo a nociones, sino que también pueden, en su forma sensible, comprobar que un problema lógico ha sido resuelto o superada una contradicción. Un rito complejo de los osagos acompaña a la confección de un par de mocasines para el oficiante. Esta atención particular reservada a un elemento del vestido podría sorprendernos, si el análisis de los textos no nos mostrara en el mocasín otra cosa que no es su función utilitaria: el mocasín, objeto cultural, se opone a la "malahierba" que el caminante pisa y aplasta; corresponde, así, al guerrero, que aplasta a sus enemigos. Ahora bien, resulta que, en el esquema sociocosmológico de los osagos, la función guerrera connota a la mitad tierra, a la cual está vinculada igualmente la hierba. La simbólica par-

ticular del mocasín está, pues, en contradicción con la simbólica general, puesto que, para la primera, el mocasín es "anti-tierra", en tanto que es congruente con la tierra para la segunda. La minucia del ritual se aclara al poner en evidencia lo que nos gustaría llamar la inestabilidad lógica de un objeto manufacturado: inestabilidad que una técnica de fabricación, elevadamente ritualizada, sirve precisamente para paliar. (*Véase, loc. cit. 3,* pp. 61-67.)

En el pensamiento osago, la oposición principal y la más sencilla, y la que está dotada también de la mayor fuerza lógica, es la de las dos mitades: *Tsi'-zhu:* cielo y *Hon'-ga,* subdividida en *Hon'-ga* propiamente dicha: tierra firme y *Wa-zha'-zhe:* agua. A partir de ahí, se forja una gramática compleja, por medio de un sistema de correspondencia con dominios más concretos o más abstractos, pero en el seno de los cuales el esquema inicial, al operar como catalizador, desencadena la cristalización de otros esquemas, binarios, ternarios, cuaternarios o de orden numérico más elevado. En primer lugar, los puntos cardinales puesto que, en la cabaña de iniciación, cielo y tierra se oponen como norte y sur, y tierra firme y agua como este y oeste, respectivamente.

En segundo lugar, una numerología mística se desprende de la oposición de lo par y de lo impar. Como indicamos en otro capítulo, la cifra 6 pertenece a la mitad cielo, la cifra 7 a la mitad tierra, y su total 13 corresponde, en el plano cosmológico, al número de rayos del sol levante (que es un *semi-sol*) y en el plano social, al de las hazañas que debe contar en su activo un guerrero cabal (que es un *semi-hombre,* puesto que la función guerrera es el patrimonio de una de las dos mitades cuyo conjunto forma la tribu).[3]

3 Debemos tomar la responsabilidad de esta interpretación que no se encuentra en los textos.

blancos de invertir a veces la sábana de abajo y la sábana de arriba, como si ignorasen que lo que pertenece a lo alto (*ma luna,*) debe permanecer arriba, y que lo que pertenece a abajo (*ma lalo*) debe permanecer abajo...

Un día, en una escuela de *hula* dirigida por mi primo "Ilala'-ole-o-Ka'ahu-manu, una alumna aturdida se cubrió los hombros con su vestido. El maestro de *hula* la reprimió duramente diciendo: lo que pertenece a arriba debe permanecer encima, y lo que pertenece a abajo debe permanecer abajo." (*Ko luna, no luna no ia; ko lalo no lalo no ia.*) (Handy y Pukui, p. 182 y pp. 11, 12, 157.)

Estudios recientes (Needham, *3,* Beidelman) muestran el refinamiento con el cual tribus africanas de Kenya y de Tangañika explotan la oposición, para ellos fundamental, entre derecha e izquierda (más bien al parecer, al nivel de la mano que al del pie, pero hemos explicado ya la atención particular prestada por los osagos a las extremidades inferiores). Para los ademanes del amor, el hombre kaguru emplea la mano izquierda, la mujer kaguru la mano derecha (es decir, las manos que son, respectivamente, impuras para cada sexo). El primer pago al curandero, antes de que comience el tratamiento, se hace con la mano derecha, el último con la mano izquierda. Los bororo del África, que son peul nómadas de la zona del sahel de Nigeria, parecen asociar, como los kaguru, el lado derecho al hombre y —en el orden temporal— a lo que está antes, el lado izquierdo a la mujer y a lo que está después;[4] simétricamente, la jerarquía masculina va del sur al norte, y la jerarquía femenina del norte al sur; de esto se sigue que, en el campamento, la mujer coloca sus calabazas en orden decreciente de talla, colocando la

4 Por lo que toca a un sistema espacio-temporal análogo en la misma región, véase Diamond.

Así, la calidad y la unidad de las dos grandes divisiones de la tribu puede simbolizarse en forma de un hombre o de un animal, pero la división *Hon'-ga* debe representar siempre el lado derecho del hombre o del animal, y la división *Tsi'-zhu* el lado izquierdo. Esta noción de una dualidad de una unidad de naturaleza no se reflejaba solamente en la organización social: en los tiempos antiguos, estaba grabada en el espíritu de los individuos en forma de conductas personales; así, cuando se calzaban, los miembros de la división *Hon'-ga* se ponían primero el mocasín derecho y los de la división *Tsi'-zhu* se ponían primero el mocasín izquierdo. (La Flesche, *3*, p. 115.)

Abramos aquí un paréntesis para subrayar que este rigor meticuloso, en la aplicación práctica de un esquema lógico, no es un fenómeno excepcional. En Hawaii, la muerte de un jefe se señalaba mediante violentas manifestaciones de duelo. Los participantes llevaban el taparrabo anudado alrededor del cuello y no, como de costumbre, alrededor de la cintura. Esta inversión de la vestimenta, de lo alto y de lo bajo, iba acompañada de licencia sexual (e indudablemente la significaba también).

La importancia de la oposición entre alto y bajo se expresaba en un gran número de prohibiciones: recubrir un recipiente que contenía alimento con un objeto cualquiera, sobre el cual se habría caminado o alguien se habría sentado. Sentarse o poner los pies sobre una almohada, poner la cabeza sobre un cojín, sentarse sobre un recipiente que contenía comida, y, para las mujeres, utilizar como tapones de la menstruación otros trapos que los que provenían de faldas que caían por debajo de la cintura:

> Cuando yo era pequeña los tradicionalistas mencionaban a menudo esa horrible costumbre de los

> más grande hacia el sur, en tanto que el hombre ata a sus vacas en el orden inverso. (Dupire.)

Volvamos, ahora, a los osagos. Se ha visto que, para ellos, la cifra 13 representa el total de los dos grupos sociales, la derecha y la izquierda, el sur y el norte, el verano y el invierno, después de lo cual, se especifica concretamente y se desarrolla lógicamente. En la imagen del sol levante, en la que el hombre que la contempla venera la fuente de toda vida (mirando, hacia el este, que pone efectivamente el sur a su derecha y el norte a su izquierda),[5] la cifra 13 puede simbolizar la unión de dos términos: 6 y 7, cielo y tierra, etc. Pero, en cuanto hace relación a un astro, el simbolismo solar está particularmente asignado a la mitad cielo. De ahí, la aparición de otras especificaciones concretas de la cifra 13, las reservadas a los subgrupos de la otra mitad; 13 huellas de oso para representar las hazañas de los clanes de la tierra firme, 13 sauces para las de los clanes del agua. (La Flesche, *3*, p. 147.)

Por lo tanto, 13 es la expresión de una doble totalidad humana: colectiva puesto que la tribu está formada de dos mitades asimétricas (cuantitativamente: la una simple, la otra escindida; y cualitativamente, la una dedicada a la paz, la otra destinada a la guerra); e individual, pero igualmente asimétrica (la derecha y la izquierda).

Como totalidad, esta unión de lo par y de lo impar, de lo colectivo y de lo individual, de lo social y de lo

[5] El oficiante se pinta de rojo, para expresar el anhelo ardiente de que el sol haga que su vida sea provechosa y fecunda, y que lo bendiga con una abundante descendencia. Cuando el cuerpo entero ha sido pintado de rojo, se traza sobre el rostro una línea negra, que se remonta desde una mejilla hasta la mitad de la frente y desciende hasta la otra mejilla. Esta línea representa el oscuro horizonte de la tierra, y se llama "trampa" o recinto en el cual toda vida está encerrada y mantenida cautiva. (La Flesche, *3*, p. 73.)

orgánico, se reforzará por influencia de un esquema cosmológico ternario: habrá un "13" de cielo, un "13" de tierra, un "13" de agua. A esta codificación por elementos, se añadirá, por último, una codificación por especies, en la que dos grupos, respectivamente compuestos de 7 y 6 "animales", se desdoblan por la aparición de antagonistas, elevando así a 26 (como era de esperarse) el número de las unidades del sistema considerado al nivel más concreto. Los 7 animales y sus antagonistas forman el cuadro siguiente:

animales	*antagonistas*
lince	ciervo de cuernos curvados, macho, joven
lobo gris	ciervo de cuernos grises, macho, joven
puma macho	ciervo de cuernos negros, macho, adulto
oso negro macho	montículo lleno de larvas (¿insectos?)
bisonte macho	acantilado, pared
alce	planta cuyas flores se vuelven hacia el sol (*Silphium laciniatum*)
ciervo.[6]	no tiene antagonista: su fuerza estriba en la huida

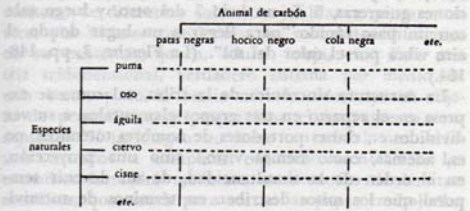
El sistema de los 6 animales es menos claro. Comprende dos variedades de buhos, opuestas ambas al ma-

[6] La conducta temerosa del ciervo proviene de que no tiene vesícula biliar. El papel que desempeña es doble: alimenticio, pues su carne se considera como la fuente más regular de alimento animal, comparable desde este punto de vista con el alimento vegetal procedente de las cuatro plantas esenciales: *Nelumbo lutea, Apios apios, Sagittaria latifolia, Falcata comosa.* El ciervo y estas cuatro plantas son la base misma de la vida de la tribu, y el papel primordial de los guerreros consiste en defender el territorio donde se las encuentra (*loc. cit.*, pp. 129-130). Por otra parte, el ciervo desempeña un papel cultural: de su cuerpo provienen los tendones utilizados para coser por las mujeres, y por los hombres para atar la pluma de las flechas (*loc. cit.*, p. 322).

Contempla la extremidad de mi cola que es de color negro (etc.)

(La Flesche, *2*, pp. 106-107).

De tal modo, cada animal está descompuesto en partes, según una ley de correspondencia (hocico = pico, etc.) y las partes equivalentes se reagrupan entre sí, y después todas juntas, en función del mismo carácter pertinente: la presencia de partes "carbonosas", por razón del papel protector atribuido por los osagos al fuego y a su producto, el carbón, por último, y en consecuencia, al color negro: la "cosa negra", el carbón, es objeto de un rito especial al cual están sujetos los guerreros antes de partir al combate. Si no se toman el cuidado de ennegrecerse el rostro, perderán el derecho de recapitular sus hazañas y de aspirar a los honores militares. (La Flesche, *3*, p. 327 *ss.*) Por tanto, tenemos ya un sistema de dos ejes, reservado uno para las diversidades y otro para las similitudes:



La acción analítica, que permite pasar de las categorías a los elementos y de los elementos a las especies, se prolonga, pues, por una suerte de desmembramiento ideal de cada especie, que restablece progresivamente la totalidad en otro plano.

pache macho (joven y adulto, respectivamente), el águila real opuesta al pavo, por último, al parecer el mejillón fluvial (cuya concha sirve para fabricar los pendientes de nácar que simbolizan al sol), el pelo del bisonte (?), y la pipa pequeña (?).

Una estructura lógica —al principio, simple oposición— se abre en haz, en dos direcciones: una abstracta, en forma de una numerología; la otra concreta, primero elemental, después específica. A cada nivel cortos circuito semánticos permiten alcanzar directamente los niveles más alejados: pero el nivel de las especies, que es también el más particularizado de los que hemos considerado, no constituye una suerte de límite, o punto de parada, del sistema: sin caer en la inercia, este último sigue avanzando por medio de nuevas destotalizaciones y retotalizaciones, que pueden efectuarse en varios planos.

Cada clan posee un "símbolo de vida" —totem o divinidad— cuyo nombre adopta: puma, oso negro, águila real, ciervo joven, etc. Los clanes se definen, así, unos en relación con otros, por medio de una separación diferencial. Sin embargo, los textos rituales fundan cada elección distintiva en un sistema de caracteres no variantes, que se supone que es común a todas las especies: cada una afirma, por sí misma, lo que declara por su cuenta, por ejemplo, el puma:

Contempla la planta de mis patas, es de color negro,
He hecho mi carbón de la palma de mis patas,
Cuando los pequeñitos [*los hombres*] hagan también su carbón con la piel de mis patas,
Tendrán siempre carbón que penetrará fácilmente su epidermis mientras sigan el camino de la vida.
Contempla la punta de mi nariz que es de color negro (etcétera)
Contempla la punta de mis orejas que es de color negro (etcétera)

Este doble movimiento de destotalización y de retotalización se efectúa también en un plano diacrónico, como lo muestran, en el rito de vigilia, los admirables cantos del oso y del castor (que representan, respectivamente, a la tierra y al agua) que meditan sobre la próxima invernada y se preparan a ella de conformidad con sus costumbres particulares (dotadas aquí de una significación simbólica), a fin de que la llegada de la primavera y de sus fuerzas restablecidas puedan aparecer como las prendas de la larga vida prometida a los hombres: "después de que hayan pasado seis lunas... el oso realizará un examen detallado de su cuerpo". Enumera las marcas de su adelgazamiento (es decir, de un cuerpo disminuido, pero que, porque ha permanecido vivo, atestigua todavía más la fuerza de la vida: superficie corporal reducida, dedos del pie abarquillados, tobillos arrugados, músculos relajados, vientre flácido, costillas salientes, brazos blandos, mentón colgante, rabillo del ojo plegado, frente pelona, pelos ralos). Deja entonces sus huellas, símbolos de las acciones guerreras, 6 de un lado 7 del otro, y luego sale con un paso rápido "para llegar a un lugar donde el aire vibra por el calor del sol". (La Flesche, *3*, pp. 148-164.)

La estructura sincrónica de la tribu, tal como se expresa en el reparto en tres grupos elementales, a su vez divididos en clanes portadores de nombres totémicos, no es, además, como hemos visto,[7] sino una proyección, en el orden de la simultaneidad, de un devenir temporal que los mitos describen en términos de sucesividad: cuando los primeros hombres aparecieron sobre la tierra (según esta versión llegados del cielo, otra versión (Dorsey, *1*) los hace venir del mundo subterráneo), se pusieron en camino en su orden de llegada: primero la gente del agua, luego la de la tierra, por

7 Véase, *supra*, pp. 106-108.

último la del cielo (La Flesche 2, pp. 59-60); pero, como encontraron la tierra cubierta de agua, apelaron, para que les guiara hacia lugares habitables, primero a la araña de agua, luego al dítico, después a la sanguijuela blanca, por último a la sanguijuela negra (id. pp. 162-165.)

Se ve, pues, que en ningún caso, el animal, el "totem", o su especie, no puede captarse como entidad biológica; por su doble carácter de organismo —es decir, de sistema— y de emanación de una especie —que es un término en un sistema— el animal aparece como un útil conceptual de múltiples posibilidades, para destotalizar y retotalizar cualquier dominio, situado en la sincronía o en la diacronía, lo concreto o lo abstracto, la naturaleza o la cultura.

Hablando con propiedad, los osagos nunca invocan al águila. Pues, según las circunstancias y según los momentos, se trata de águilas de diferentes especies: águila real (*Aquila chrysaëtos*, L.), águila pinta (*Aquila clanga*, L.), águila calva (*Heliaeetus leucocephalus*), etcétera; de diferentes colores, roja, blanca, pinta, etcétera; por último consideradas en momentos diferentes de su existencia, joven, adulta, vieja, etc. Esta matriz tridimensional, verdadero sistema *por medio* de una bestia y no la bestia misma, constituye el objeto de pensamiento y proporciona el instrumento conceptual.[8] Si la imagen no fuese tan trivial, nos veríamos tentados a comparar este instrumento con los utensilios formados mediante un entresijo de láminas metálicas, que sirven para cortar las papas en hojuelas o en cuartos: una rejilla "preconcebida" se aplica a

8 "Nosotros no creemos, explicaba un osago, que, como dicen las leyendas, nuestros ancestros hayan sido realmente cuadrúpedos, aves, etc. Estas cosas son solamente *wa-wi'-ku-ska'-ye* (símbolos) de algo más alto." (J. O. Dorsey, 1, p. 396.)

de elegir igualmente entre varios procedimientos sintácticos: denominaciones, emblemas, conductas, prohibiciones, etc., empleados solos o asociados.[9]

Si la tarea no fuese enorme, podríamos emprender una clasificación de estas clasificaciones. Entonces, distinguiríamos los sistemas según el número de categorías que utilizan —de dos a varias decenas— y según el número y la elección de los elementos y de las dimensiones. Se les distinguiría, después, en macro y microclasificaciones, estando el primer tipo caracterizado por la admisión en el rango de los totems de un gran número de especies animales y vegetales (los aranda reconocían más de 400), el segundo, por totems inscritos todos, valga la expresión, en los límites de una misma

9 Consideradas por separado, en sus partes constitutivas y en sus relaciones respectivas con el medio circundante, una quinta de las afueras y un castillo son conjuntos sintagmáticos: sus elementos mantienen entre sí relaciones de contigüidad, de continente y contenido, de causa y efecto, de fin y medio, etc. Lo que, como *bricoleur*, el señor Wemmick, de *Grandes ilusiones*, ha emprendido y realizado (véase, *supra*, página 35) consiste en la instauración de relaciones paradigmáticas entre los elementos de estas dos cadenas: para significar a su morada, él puede elegir entre quinta y castillo; para significar el agua, entre una fuente de jardín y un foso; para significar el acceso, entre escalinata y puente levadizo; para significar sus lechugas, entre verduras y reservas de víveres. ¿Cómo se las arregló? Es claro que, en primer lugar, su castillo es un modelo reducido: no un castillo real, sino un castillo significado por camuflages y arreglos que desempeñan el papel de símbolos. De hecho, si no ha adquirido un castillo real gracias a esas transformaciones, ha perdido indudablemente una quinta real, puesto que su fantasía lo sujeta a múltiples servidumbres: en vez de que habite su quinta burguesamente, su vida doméstica se convierte en una sucesión de gestos rituales cuya repetición minuciosa sirve para fomentar, como realidad única, relaciones paradigmá-

todas las situaciones empíricas, con las que tiene suficientes afinidades como para que los elementos obtenidos en cualesquiera circunstancias preserven algunas propiedades generales. El número de los trozos no siempre es el mismo, ni la forma de cada uno absolutamente idéntica, pero los que vienen del centro, permanecen en el centro, los que vienen del contorno en el contorno...

Clasificador mediano (y, en virtud de esto, el más lucrativo y el más frecuentemente empleado), el nivel de las especies puede ampliar su red hacia lo alto, es decir, en dirección de los elementos, de las categorías y de los hombres o apretarlo, encogerlo, hacia abajo, en dirección de los nombres propios. Este último aspecto se considerará detalladamente en el capítulo siguiente. La red engendrada por este doble movimiento es a su vez recortada en todos los niveles, puesto que existe un gran número de maneras diferentes de significar estos niveles y sus ramificaciones: denominaciones, diferencias de vestuario, dibujos o tatuajes corporales, maneras de ser o de hacer, privilegios y prohibiciones. Así, cada sistema se define por referencia a dos ejes, uno horizontal, otro vertical, que corresponden, hasta cierto punto, a la distinción de Saussure entre relaciones sintagmáticas y relaciones asociativas. Pero, a diferencia del discurso, el pensamiento "totémico" tiene en común con el pensamiento mítico y el pensamiento poético que, como estableció Jakobson por lo que toca a este último, el principio de equivalencia opera sobre los dos planos. Sin que el contenido del mensaje sea modificado, el grupo social puede codificarlo en forma de una oposición categórica: arriba/abajo, o elemental: cielo/tierra, o también específico: águila/oso, es decir, por medio de elementos de léxico diferente. Y para asegurar la trasmisión del lenguaje, el grupo social pue-

especie, como hacen en el África los banyoro y los bahima, cuyos clanes se nombran según tipos particulares o partes de vaca: vaca rayada, vaca parda, vaca preñada, etc.; lengua, tripas, corazón, riñones de vaca, etc. Los sistemas se descubren igualmente según el número de sus dimensiones: siendo unos puramente animales, otros puramente vegetales, y recurriendo otros a objetos manufacturados, y por último a otros más, que yuxtaponen un número variable de dimensiones. Pueden ser simples (un nombre o un totem por clan); o múltiples, como en esas tribus melanesias que definen a cada clan por una pluralidad de totems: un ave, un árbol, un mamífero, un pez. Por último, los sistemas pueden ser homogéneos; así, por ejemplo, en el Kavirondo, donde

ticas entre dos cadenas sintagmáticas igualmente irreales: la del castillo que jamás ha existido, y la de la quinta que ha sido sacrificada. El primer aspecto del *bricolage*, por tanto, es el de construir un sistema de paradigmas con fragmentos de cadenas sintagmáticas.

Pero lo contrario es igualmente cierto; pues el castillo del señor Wemmick cobra un valor real por el hecho de la sordera de su viejo padre: un castillo está normalmente provisto de cañones; ahora bien, el oído del padre es tan duro que sólo el ruido del cañón puede alcanzarlo. Por la debilidad paterna, la cadena sintagmática inicial, la de la quinta de las afueras, estaba objetivamente rota. Habitando juntos y solos, el padre y el hijo vivían yuxtapuestos, sin que un lazo cualquiera pudiese establecerse entre ellos. Bastó con que la quinta se convirtiese en castillo para que el cañón, disparado cotidianamente a las nueve de la mañana, instaurase entre ellos una forma de comunicación eficaz. Por tanto, una nueva cadena sintagmática es el resultado del sistema de relaciones paradigmáticas. Un problema prático ha sido resuelto: el de la comunicación entre los habitantes de la quinta, pero gracias a una reorganización total de lo real y de lo imaginario, en la que las metáforas adquieren una ocasión metonímica, y a la inversa.

las listas totémicas se forman con elementos del mismo tipo: cocodrilo, hiena, leopardo, babuino, buitre, cuervo, pitón, mangosta, rana, etc. Pueden ser también heterogéneos, como lo ilustran las listas totémicas de los batesos: cordero, caña de azúcar, hueso de carne hervida, hongo, antílope (común a varios clanes), visión prohibida del antílope, cráneo rasurado, etc.; también, en algunas tribus del noreste de Australia: pasión sexual, adolescencia, diversas enfermedades, lugares llamados con nombre particular, natación, copulación, confección de una lanza, vómito, diversos colores, diversos estados psíquicos, calor, frío, cadáver, fantasma, diversos accesorios del ritual, diversos objetos manufacturados, sueño, diarrea, disentería, etc.[10]

Tal clasificación de las clasificaciones es perfectamente concebible, pero no se podría realizar más que a condición de hojear documentos tan numerosos y de tomar en cuenta dimensiones tan variadas que, aun limitándose a las sociedades de las que tenemos informaciones suficientemente ricas, precisas y comparables entre sí, no podríamos prescindir de la ayuda de máquinas. Contentémonos, pues, con evocar este programa, reservado a la etnología de un siglo cercano, y volvamos a las propiedades más simples de lo que, por comodidad, llamaremos el operador totémico. Para apreciar su complejidad, bastará con describirlo con ayuda de un diagrama, y considerando solamente una pequeña porción de la célula, puesto que la haremos comenzar al nivel de la especie, reduciremos arbitrariamente

[10] "Parece ser que el papel de totem puede ser desempeñado por cualquier elemento duradero del medio físico o moral, ya sea una entidad de orden conceptual o, más frecuentemente, clases o especies de cosas, de actividades, de estados o de calidades, que se reproducen frecuentemente y se consideran, así, como si disfrutasen de una existencia duradera." (Sharp, p. 69.)

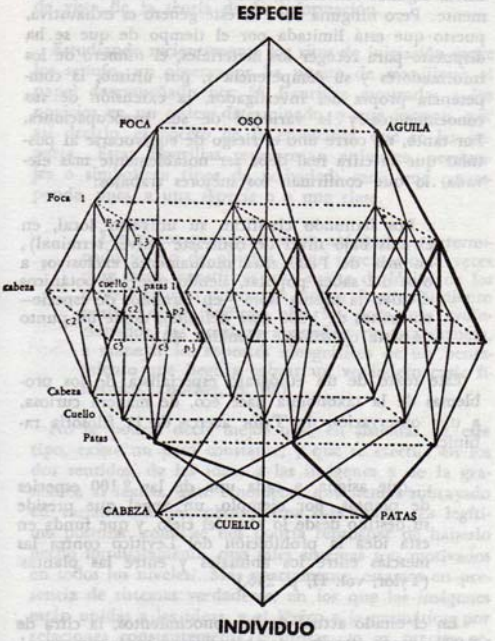


FIG. 8. El operador totémico.

a tres el número de las especies, y a tres también el de las partes del cuerpo. (Fig. 8.)

Se ve que la especie admite, en primer lugar, realizaciones empíricas: especie Foca, especie Oso, especie Águila; cada una comprende a una serie de individuos (igualmente reducidos a tres en el diagrama): focas, osos, águilas. Cada animal se puede analizar en partes: cabeza, cuello, patas, etc. Reagrupables, en primer lugar, en el seno de cada especie (cabezas de las focas, cuellos de las focas, patas de las focas) luego, a su vez, por clases de partes: todas las cabezas, todos los cuellos... Un último reagrupamiento restituye el modelo del individuo, en su integridad recuperada.

El conjunto constituye, pues, una suerte de aparato conceptual, que filtra la unidad a través de la multiplicidad, la multiplicidad a través de la unidad, la diversidad a través de la identidad y la identidad a través de la diversidad. Dotado de una extensión teóricamente ilimitada en su nivel mediano, se contrae (o se expande) en pura comprehensión en sus dos cumbres, pero en formas simétricas e inversas la una de la otra, y no sin sufrir una suerte de torsión.

El modelo que nos sirve de ilustración, aquí, no representa evidentemente más que una pequeñísima fracción del modelo ideal, puesto que el número de las especies naturales es del orden de los dos millones, el de los individuos virtualmente imaginables es ilimitado, y porque las partes del cuerpo u órganos distinguidos y nombrados, se elevan en algunos léxicos indígenas a cerca de 400. (Marsh y Laughlin.) Por último, verosímilmente, no existen sociedades humanas que no hayan hecho un inventario muy desarrollado de su medio zoológico y botánico, y que no lo hayan descrito en términos específicos. ¿Es posible evaluar un orden de magnitud, o límites? Cuando se hojean las obras etnozoológicas y etnobotánicas, se observa que, salvo raras

excepciones, las especies y variedades contadas ascienden a algunos centenares, entre 300 y 600 aproximadamente. Pero ninguna obra de este género es exhaustiva, puesto que está limitada por el tiempo de que se ha dispuesto para recoger los materiales, el número de los informadores y su competencia y, por último, la competencia propia del investigador, la extensión de sus conocimientos y la variedad de sus preocupaciones. Por tanto, no corre uno el riesgo de equivocarse al postular que la cifra real debe ser notablemente más elevada, lo que confirman los mejores trabajos:

> Los hanunóo clasifican su universo local, en el más bajo nivel de contraste (nivel terminal), en más de 1 800 *taxa* mutuamente exclusivos a ojos del saber popular, siendo que los botánicos dividen la misma flora —en términos de especie— en menos de 1 300 *taxa* definidos desde un punto de vista científico. (Conklin, *4*.)

Este texto de un etnógrafo especialista de los problemas de la taxonomía hace eco, de manera curiosa, a una observación de Tylor acerca de la filosofía rabínica,

> ...que asigna, a cada una de las 2 100 especies de plantas, por ejemplo, un ángel que preside su destino desde lo alto del cielo, y que funda en esta idea la prohibición del Levítico contra las mezclas entre los animales y entre las plantas. (Tylor, vol. II, p. 246.)

En el estado actual de los conocimientos, la cifra de 2 000 parece corresponder bien, como orden de magnitud, a una suerte de umbral en la vecindad del cual se sitúan la capacidad de la memoria y del poder de definición de las etnozoologías o etnobotánicas funda-

das en la tradición oral. Sería interesante saber si este umbral posee propiedades significativas desde el punto de vista de la teoría de la información.

Estudiando recientemente los ritos de iniciación entre los senufo, un observador ha puesto de manifiesto el papel desempeñado por 58 figurillas mostradas a los novicios en un orden determinado, y que forman, por así decirlo, el boceto de la enseñanza que se les imparte. Estas figurillas representan animales, personajes o simbolizan tipos de actividad; cada una corresponde, pues, a una especie o a una clase.

> Los viejos presentan a los neófitos un determinado grupo de objetos. Este inventario, a veces muy largo, constituye una suerte de léxico de los símbolos cuyos diferentes modos de ordenamiento posible se les indican. En los *poro* más evolucionados, los hombres aprenden, de esta manera, a manejar los soportes ideográficos de un pensamiento que llega a cobrar un verdadero cariz filosófico. (Bochet, p. 76.)

No se podría decir mejor que, en sistemas de este tipo, existe un paso constante, y que se efectúa en los dos sentidos, de las ideas a las imágenes y de la gramática al léxico. Este fenómeno, que hemos subrayado en varias ocasiones, plantea una dificultad. ¿Es legítimo postular, como se nos podría reprochar de haberlo hecho implícitamente, que tales sistemas son motivados en todos los niveles? Más exactamente, estamos en presencia de sistemas verdaderos, en los que las imágenes están unidas a las ideas, y el léxico a la gramática, por relaciones constantemente rigurosas, ¿o es preciso reconocer al nivel más concreto —el de las imágenes y el del léxico— una determinada dosis de contingencia y de arbitrariedad, que incitaría a poner en duda el carácter

o varios totems heteróclitos: vientos, barco, agua, especies animales y vegetales, piedras. Los totems "vientos" están probablemente ligados a las visitas anuales de los isleños de Macassar, y lo mismo puede decirse del totem "barco" como lo prueba un mito que hace referencia a la fabricación de barcos por la gente de Macassar, en la isla Bickerton. Otros totems han sido tomados de los indígenas del interior; otros más, por último, están a punto de ser abandonados, en tanto que otros han sido recientemente introducidos.

Por consiguiente, concluye el autor de estas observaciones, sería imprudente ver, en la elección y la distribución de los totems, un esfuerzo por organizar conceptualmente el medio natural en función del esquema dualista: "la lista... es resultado de un proceso histórico de acumulación, más que de una empresa sistemática". Existen cantos totémicos inspirados por barcos conocidos: el *Cora*, el Wanderer, y aun por los grandes aviones de transporte del tipo Catalina, pues durante la guerra se preparó una base aérea en el territorio de un clan. Tales hechos incitan, tanto más, a admitir, que acontecimientos históricos pueden ser el origen de algunos totems y que, en la lengua de las tribus en cuestión, la misma palabra designa a los totems, a los mitos y a toda suerte de objeto bello, raro o curioso. Así, un lunar particularmente seductor o un frasquito bonito de un producto farmacéutico. Además de los acontecimientos, la inspiración estética y la invención individual pesarían bastante en favor de la contingencia. (Worsley.)

En el primer capítulo de este libro, hemos mencionado en varias ocasiones el papel desempeñado por la imaginación estética en la elaboración de los sistemas clasificatorios, papel reconocido ya por los teóricos de la taxonomía, la cual, dice Simpson, "es también un arte" (p. 227). Este aspecto del problema, pues, no tiene

sistemático del conjunto? Se ha planteado el problema cada vez que se ha pretendido descubrir una lógica de las denominaciones clánicas. Ahora bien, hemos mostrado, en un capítulo precedente, que se tropezaba casi siempre con una dificultad que, a primera vista, puede parecer insuperable; las sociedades que pretenden formar un sistema coherente y articulado (ya sea que la "marca" del sistema esté en los nombres, en las conductas o en las prohibiciones), son también colectividades de seres vivos. Aun si, consciente o inconscientemente, aplican reglas de matrimonio cuyo efecto es el de mantener constante la estructura social y la tasa de reproducción, estos mecanismos no funcionan nunca de manera perfecta; además, están amenazados por las guerras, las epidemias, las hambres. Por tanto, es claro que la historia y la evolución demográfica habrán de trastornar siempre los planes concebidos por los sabios. En tales sociedades, sincronía y diacronía están trabadas en una lucha constantemente renovada, y de la que parece que, en todas las ocasiones, la diacronía debe salir victoriosa.

Referidas al problema que acabamos de plantear, estas consideraciones significan que, cuanto más se descienda hacia los grupos concretos, tanto más se tendrá que esperar encontrar distinciones y denominaciones arbitrarias, explicables sobre todo en función de incidentes y acontecimientos, y que serán rebeldes a todo ordenamiento lógico. "Todo es un totem potencial", se ha observado a propósito de tribus del noroeste de Australia y cuentan ya, entre el número de sus totems, seres tales como "el hombre blanco" y el "marino", aunque los primeros contactos con la civilización se remonten a una época reciente. (Hernández.)

Algunas tribus de Groote Eylandt, al este de la tierra de Arnhem, están repartidas en dos mitades, cada una de las cuales comprende seis clanes; cada clan posee uno

por qué inquietarnos, sino todo lo contrario. Pero, ¿qué debemos pensar de los factores históricos?

Desde hace mucho tiempo, los lingüistas conocen el problema, y Saussure lo ha resuelto con mucha claridad. Aun Saussure, en efecto, que ha planteado el principio (cuya evidencia nos parece hoy menos segura) del carácter arbitrario de los signos lingüísticos, admite que esta arbitrariedad tiene grados y que el signo puede ser relativamente motivado. Esto es tan cierto que se pueden clasificar las lenguas en función de la motivación relativa de sus signos: el latín *innimicus* está más fuertemente motivado que el francés *ennemi* (en el cual no se reconoce tan fácilmente lo contrario de *ami*); y, por lo que hace a cada lengua, los signos están también desigualmente motivados: el francés *dix-neuf* está motivado, el francés *vingt* no lo está. Pues la palabra *dix-neuf* "evoca los términos de que está compuesta y otros que están asociados a ella". Si el principio irracional de la arbitrariedad del signo se aplicase sin restricción, "llegaríamos a la complicación suprema; pero el espíritu logra introducir un principio de orden y de regularidad en algunas partes en la masa de los signos, y ése es el papel desempeñado por lo relativamente motivado". En este sentido, se puede decir que algunas lenguas son más *lexicológicas* y otras más *gramaticales:*

> Y no es que "léxico" y "arbitrario", por una parte, "gramática" y "motivación relativa", por la otra, sean siempre sinónimos; pero hay algo de común en el principio. Son como dos polos entre los cuales se mueve todo el sistema, dos corrientes opuestas que se reparten el movimiento de la lengua: la tendencia a emplear el instrumento lexicológico, el signo inmotivado, y la preferencia concedida al instrumento gramatical, es decir, a la regla de construcción. (Saussure, p. 183.)

Para Saussure, por consiguiente, la lengua va de lo arbitrario a la motivación. En cambio, los sistemas que hemos examinado hasta ahora van de la motivación a lo arbitrario: los esquemas conceptuales (en el límite, simple oposición binaria) son forzados constantemente para introducir elementos tomados en otras partes; y, no nos quepa la menor duda, de que estas añadiduras acarrean a menudo una modificación del sistema. A veces, también, no logran insertarse en el esquema, y el aspecto sistemático se halla trastornado o provisionalmente suspendido.

Esta lucha constante entre la historia y el sistema está trágicamente ilustrada por el ejemplo de los cerca de 900 supervivientes de unas 30 tribus australianas, reagrupadas en desorden en un campo gubernamental que comprendía (en 1934) unas 40 habitaciones, dormitorios vigilados y separados para los muchachos y las muchachas, una escuela, un hospital, una cárcel, tiendas y donde los misioneros (a diferencia de los indígenas) podían darse un atracón: en un lapso de cuatro meses, se vio desfilar a no conformistas, presbiterianos, al Ejército de Salvación, a anglicanos y a católicos romanos...

No citamos estos hechos con intención polémica, sino porque hacen que sea altamente improbable el mantenimiento de las creencias y de los usos tradicionales. Sin embargo, la primera respuesta de los indígenas al reagrupamiento fue la adopción de una terminología común y reglas de correspondencia para armonizar las estructuras tribales que, en toda la región interesada, estaban forjadas a base de mitades y de secciones. Al ser interrogado acerca de su sección, un individuo podría responder así: "Soy esto o aquello en mi dialecto, por tanto aquí soy Wungo."

El reparto de las especies totémicas entre las mitades no parece estar hecho de manera uniforme, lo que

tortuga. El canguro gris es wuturu, el rojo yanguru, pero en los combates se evitan. Otro grupo indígena reparte el agua y el fuego entre las especies naturales: opossum, abeja y el lagarto varan (*¿Varanus erenius?* "sand goanna") "poseen el fuego"; *Python variegatus* ("carpet-snake"); *Leipoa ocellata* ("scrub turkey"), lagarto y puerco espín, "poseen el agua". Antaño, en efecto, los ancestros del grupo en cuestión tenían el fuego y la gente de la maleza tenía el agua. Los primeros se unieron a los segundos y compartieron el agua y el fuego. Por último, cada totem tiene una afinidad particular con una especie de árbol, de la cual se mete una rama en las tumbas, según el clan del difunto. El emú posee a *¿Vursaria* sp.? ("box-tree"), el puerco espín y el águila algunas variedades de acacia ("brigalow"), el opossum otra acacia (*kidji*), *Python variegatus* ("carpet-snake") el sándalo y el lagarto varan ("sand goanna") ¿diversos *Sterculia*? ("bottle-tree"). En los grupos occidentales, los muertos eran inhumados cara al este o cara al oeste, según la mitad. (*loc. cit.*, pp. 461-466.)

Por consiguiente, y aunque la organización social esté reducida al caos en razón de las nuevas condiciones de existencia impuestas a los indígenas y de las presiones laicas y religiosas que experimentan, la actitud reflexiva intelectual subsiste. Cuando ya no es posible mantener las interpretaciones tradicionales, se elaboran otras que, como las primeras, están inspiradas por motivaciones (en el sentido de Saussure) y por esquemas. Estructuras sociales, antaño simplemente yuxtapuestas en el espacio, se ponen en correspondencia, al mismo tiempo que las clasificaciones animales y vegetales propias de cada tribu. Según su origen tribal, los informadores conciben el esquema dualista conforme al modelo de la oposición o de la semejanza y lo formalizan en términos, ya sea de parentesco (padre e hijo) ya sea de

no debería sorprendernos. Pero impresionan más las regularidades y el espíritu sistemático con que los informadores resuelven cada problema. Salvo en una región, el opossum pertenece a la mitad wuturu. En la costa, el agua dulce pertenece a la mitad yanguru, pero en el interior, pertenece a la mitad wuturu. Los indígenas dicen: "Casi siempre, piel fría va con wuturu, y plumas con yanguru." De donde resulta que la mitad wuturu posee el agua, el lagarto, la rana, etc., y la mitad yanguru el emú, el pato y otras aves. Pero allí donde la rana está colocada en la mitad alterna de la de opossum, se recurre a otro principio de oposición: los dos animales se desplazan a saltos, y esta semejanza proviene de que la rana es "el padre" del opossum; ahora bien, en una sociedad matrilineal, el padre y el hijo pertenecen a mitades opuestas:

> Cuando los informadores reconstituyen la lista de los totems de cada mitad, invariablemente razonan como sigue: los árboles y las aves que hacen su nido en ellos, son de la misma mitad; los árboles que crecen a orillas de los arroyos, o en los estanques y pantanos, son de la misma mitad que el agua, los peces, las aves y las plantas acuáticas: "gavilán, pavo, todo lo que vuela trabajan juntos: la serpiente [*Python variegatus*] ("carpet-snake") y el lagarto varan [*Varanus* ¿Gould?] ("ground goanna") trabajan juntos; viajaban juntos en los tiempos antiguos". (Kelly, p. 465.)

A veces ocurre que la misma especie figura en las dos mitades; tal es el caso de *Python variegatus* ("carpet-snake"); pero los indígenas distinguen cuatro variedades, según los dibujos de las escamas, y estas variedades se dividen por pares entre las mitades. Lo mismo ocurre por lo que respecta a las variedades de

puntos cardinales (este y oeste), ya sea de elementos (tierra y mar, agua y fuego, aire y tierra), ya sea, por último, de diferencias o de semejanzas entre especies naturales. Toman también conciencia de esos diversos procedimientos y tratan de formular reglas de equivalencia. Nadie duda de que, si el proceso de deterioración se interrumpiese, ese sincretismo no pudiese servir de punto de partida a una sociedad nueva, para elaborar un sistema global en el que todos los aspectos se encontrarían ajustados.

Este ejemplo nos permite ver cómo el dinamismo lógico, que es una propiedad del sistema, llega a superar lo que, inclusive para Saussure, no constituye una antinomia. Además de que, como las lenguas, los sistemas de clasificación pueden estar desigualmente situados por relación a lo arbitrario y a la motivación sin que esta última deje de ser operante,[11] el carácter dicotómico que les hemos reconocido explica cómo los aspectos arbitrarios (o que nos parecen serlo, ¿pues acaso se puede afirmar que una elección, arbitraria para el observador, no está motivada desde el punto de vista del pensamiento indígena?) vienen a injertarse, sin desnaturalizarlos, en los aspectos racionales. Hemos representado los sistemas de clasificación como "árboles" y el crecimiento de un árbol ilustra bien la transformación que acabamos de evocar. En sus partes inferiores, un árbol está, valga la expresión, poderosamente motivado: es preciso que tenga un tronco, y que éste tienda a la vertical. Las ramas bajas comportan ya más arbitrariedad: su número, aunque se pueda prever que habrá de ser restringido, no está fijado de antemano, no más que la orientación de cada una y su ángulo de divergencia por relación al tronco; pero

11 Como dicen los lovedu del África del Sur: "Lo ideal es entrar en casa, puesto que al seno de la madre, nadie retorna jamás..." (Krige, p. 323.)

estos aspectos, de todos modos, permanecen ligados por relaciones recíprocas, puesto que las ramas gruesas, habida cuenta de su propio peso y de las demás ramas cargadas de follaje a las que dan sostén, deben equilibrar las fuerzas que aplican sobre un común punto de apoyo. Pero, a medida que la atención se desplaza hacia planos más elevados, la parte de la motivación se debilita, y la de lo arbitrario aumenta: ya no está en poder de las ramas terminales comprometer la estabilidad del árbol, ni cambiar su forma característica. Su multiplicidad y su insignificancia las han liberado de los constreñimientos iniciales, y su distribución general puede explicarse indiferentemente, por una serie de repeticiones, a escala cada vez más reducida, de un plan que está también inscrito en los genes de sus células, o como el resultado de fluctuaciones estadísticas. Inteligible al principio, la estructura alcanza, al ramificarse, una suerte de inercia o de indiferencia lógica. Sin contradecir su naturaleza primera, puede en lo sucesivo experimentar la influencia de incidentes múltiples y variados, que sobrevienen demasiado tarde como para impedir que un observador atento la identifique y la clasifique en un género.

del juego, no por ello dejarían de lograr que se prolongara la partida.

Por consiguiente, no es necesario que la lógica del sistema coincida en todos sus puntos con el conjunto de las lógicas locales que se encuentran insertas. Esta lógica general puede ser de otro orden; entonces, se definirá por el número y la naturaleza de los ejes utilizados, por las reglas de transformación que permiten pasar del uno al otro, por último, por la inercia del sistema, es decir, su receptividad más o menos grande según los casos, en lo tocante a factores inmotivados.

Las clasificaciones llamadas totémicas, las creencias y las prácticas a ellas vinculadas no son sino un aspecto o un modo de esta actividad sistemática general. Desde este punto de vista casi no hemos hecho más, hasta ahora, que desarrollar y ahondar algunas observaciones de Van Gennep:

> Cada sociedad ordenada clasifica, necesariamente, no sólo a sus miembros humanos, sino también a los objetos y a los seres de la naturaleza, unas veces según sus dominantes psíquicas, otras veces según su utilidad alimenticia, agraria, industrial, productora o consumidora... Nada permite considerar que tal sistema de clasificación, por ejemplo, el sistema zoológico del totemismo o el sistema cosmográfico, o el sistema profesional (castas), sea anterior a los otros. (Van Gennep, pp. 345-346.)

Resalta con suficiente claridad que el autor de estas líneas estaba plenamente consciente de su audacia innovadora, leyendo la nota añadida por él a pie de página.

> Se ve que no admito el punto de vista de Durkheim, *Formas*, p. 318, que cree que la clasificación cósmica de los seres (sin exceptuar a los

VI. UNIVERSALIZACIÓN Y PARTICULARIZACIÓN

La antinomia, que algunos creen descubrir entre la historia y el sistema,[1] no aparecerá, en los casos a que hemos pasado revista, más que si ignoramos la relación dinámica que se manifiesta entre estos dos aspectos. Como forman una transición de la una al otro, hay lugar entre ellos para una construcción diacrónica y no arbitraria. A partir de la posición binaria, que ofrece el ejemplo más sencillo que se pueda concebir de un sistema, esta construcción se realiza mediante agregación, en cada uno de los dos polos, de nuevos términos elegidos porque mantienen con éste relaciones de oposición, de correlación o de analogía; pero de esto no se sigue que estas relaciones deban ser homogéneas: cada lógica "local" existe por su cuenta, estriba en la inteligibilidad de la relación entre dos términos inmediatamente asociados, y ésta no es obligatoriamente del mismo tipo para cada eslabón de la cadena semántica. La situación es un tanto comparable a aquella en la que se encontrarían jugadores inexperimentados, que adosarían las piezas de un juego de dominó considerando solamente los valores de las mitades adyacentes, y que, sin conocimiento previo de la composición

1 Pero, para convencerse de que estas dos nociones no tienen más que un valor de límite, basta con registrar esta reflexión desengañada de uno de los campeones de una etnología puramente histórica: "La condición actual de los clanes zande y de sus afiliaciones totémicas no es comprensible más que a la luz del desarrollo político de la sociedad zande, y ésa es una luz bien débil. Cientos de miles de personas de origen étnico diferente y todos confundidos; a veces, el etnólogo que trabaja en el África se pone a soñar en una pequeña sociedad perfectamente instalada en su isla, en alguna parte de la Polinesia o de la Melanesia." (Evans-Pritchard, *3*, p. 121.)

> hombres) y de las cosas es una consecuencia del totemismo; pretendo, por lo contrario, que la forma especial de clasificación cósmica que se observa en el totemismo no es ni siquiera un matiz, sino una de sus partes constitutivas, primitivas y esenciales; pues los pueblos que no tienen totemismo poseen también un sistema de clasificación que es, también, uno de los elementos primordiales de su sistema de organización social general, y en calidad de esto, reacciona sobre las instituciones mágico-religiosas y laicas, como el sistema de los puntos cardinales, el dualismo chino y persa, el cosmografismo asirio-babilónico, el sistema llamado mágico de las correspondencias simpáticas, etc.

Sin embargo, a pesar de concepciones tan justas, la demostración de Van Gennep se echa atrás, porque persiste en creer en el totemismo como realidad institucional; si renuncia a hacer de él un sistema clasificatorio del que habrían salido todos los demás, quiere conservarle una originalidad, como a una especie objetivamente identificable en el seno de un género:

> Así, la noción de parentesco totémico está formada de tres elementos: el parentesco fisiológico... el parentesco social... y el parentesco cósmico y clasificador, que vincula a todos los hombres de un grupo con los seres u objetos situados teóricamente en este grupo. Lo que caracteriza al totemismo... es... la combinación particular de estos tres elementos, tal como una determinada combinación de cobre, de azufre y de oxígeno forman sulfato de cobre. (*loc. cit.*)

Habiendo estado tan cerca del fin, Van Gennep permanece, pues, prisionero de la división tradicional en los marcos de la cual ha aceptado inscribir su demostración. Ahora bien, ni en él ni en quienes lo precedieron, encontraríamos el medio de fundar la compara-

ción imprudente que invoca en apoyo de su tesis. Si el sulfato de cobre es un cuerpo químico, aunque ninguno de sus elementos constitutivos le pertenezca exclusivamente, es porque un conjunto de propiedades diferenciales resulta de su combinación: forma, color, sabor, acción sobre otros cuerpos y sobre seres biológicos, propiedades todas que no se encuentran reunidas más que en él. Nada comparable podría afirmarse del totemismo, como quiera que uno lo defina; no constituye un cuerpo del reino etnológico, sino que se reduce más bien a una dosificación imprecisa de elementos variables, de los que cada teórico elige arbitrariamente los umbrales y cuya presencia, ausencia o grado no llevan consigo efectos específicos. Cuando mucho, en los casos tradicionalmente diagnosticados como "totémicos", se puede discernir una hinchazón relativa del esquema clasificatorio al nivel de las especies, sin que la naturaleza y la estructura del esquema sean realmente cambiadas. Además, nunca estamos seguros de que esta hinchazón sea una propiedad objetiva del esquema y no el resultado de las condiciones particulares en las que se ha hecho su observación. Los trabajos del lamentado Marcel Griaule, de G. Dieterlen, de G. Galame-Griaule y de D. Zahan entre los dogón y los bambara, muestran en el curso de su desarrollo, sobre un periodo de 20 años, cómo categorías "totémicas" aisladas primero para obedecer a las consignas de la etnología tradicional han tenido que ser progresivamente enlazadas por los observadores a hechos de otro orden, y ahora ya no aparecen más que como una de las perspectivas conforme a las cuales se aprehende un sistema de varias dimensiones.

Por tanto, todo lo que se puede conceder a los sostenedores del totemismo, es el papel privilegiado asignado a la noción de especie considerada como operador lógico. Pero este descubrimiento, es muy anterior a las

primeras reflexiones sobre el totemismo, puesto que fue formulado, primero por Rousseau (Lévi-Strauss, *6*, pp. 142-146), luego, a propósito de las cuestiones tratadas en la presente obra, por Comte. Si Comte utiliza a veces la noción de tabú, la de totem, al parecer, no fue conocida de él, aunque quizá haya podido estar enterado del libro de Long. Es muy significativo que, al discutir el paso del fetichismo al politeísmo (en el cual, probablemente, habría colocado al totemismo), Comte lo considere una consecuencia de la aparición de la noción de especie:

> Cuando, por ejemplo, la vegetación semejante de los diferentes árboles de un bosque de encino, ha debido conducir, por último, a representar, en las concepciones teológicas, lo que sus fenómenos ofrecían de común, este ser abstracto ya no ha sido el fetiche propio de ningún árbol, sino que se ha convertido en el dios del bosque. He ahí, pues, el paso intelectual del fetichismo al politeísmo, reducido, esencialmente, a la inevitable preponderancia de las ideas específicas respecto de las ideas generales. (52ª lección, vol. V, p. 54.)

Tylor, fundador de la etnología moderna, comprendía bien el partido que se podía sacar de la idea de Comte, que, según observa, se aplica mejor todavía a esa categoría especial de divinidades que son las especies divinizadas:

> La uniformidad de cada especie no sugiere solamente un común origen, sino también la idea que criaturas tan deficientes en cuanto a originalidad individual, dotadas de cualidades tan estrictamente medidas —de buen grado diría uno: con regla y compás— podrían no ser agentes independientes y de conducta arbitraria, sino más bien copias a partir de un modelo común, o ins-

trumentos al servicio de las divinidades que las controlan. (Tylor, vol. II, p. 243.)

La fuerza lógica que posee el operador específico puede ilustrarse también de otras maneras. Es ella la que permite integrar en el esquema clasificatorio dominios muy diferentes los unos de los otros, que ofrecen, así, a las clasificaciones, un medio de rebasar sus límites: ya sea extendiéndose a dominios exteriores al conjunto inicial, por universalización; ya sea, por particularización, prolongando la acción clasificadora más allá de sus límites naturales, es decir, hasta la individuación.

Pasaremos rápidamente sobre el primer punto, del que bastará con dar algunos ejemplos. La rejilla "específica" está tan poco ligada a las categorías sociológicas que sirve, a veces, sobre todo en América, para ordenar un dominio tan limitado como el de las enfermedades y los remedios. Los indios del sureste de los Estados Unidos hacen, de los fenómenos patológicos, la consecuencia de un conflicto entre los hombres, los animales y los vegetales. Irritados contra los hombres, los animales les han enviado las enfermedades; los vegetales, aliados de los hombres, responden proporcionando los remedios. Lo importante es que cada especie posee una enfermedad o un remedio específicos. Así, según los chickasaw, los males de estómago y los dolores de pierna vienen de la serpiente, los vómitos, del perro; los dolores del maxilar, del ciervo; los trastornos del vientre, del oso; la disentería, de la mofeta; las hemorragias nasales, de la ardilla; la ictericia de la nutria; los trastornos del bajo vientre y de la vejiga, del topo; los calambres, del águila; las enfermedades de los ojos y la somnolencia, del buho; los dolores de las articulaciones, de la serpiente de cascabel, etc. (Swanton, 2.)

Las mismas creencias existen entre los pimas de Arizona, que atribuyen los males de garganta al tejón,

las hinchazones, los dolores de cabeza y la fiebre al oso, las enfermedades de la garganta y de los pulmones al ciervo, las enfermedades de la primera infancia al perro y al coyote, los males del estómago al espermófilo o perrillo de las praderas, las úlceras a una variedad de liebre ("jack-rabbit"), el estreñimiento al ratón, la hemorragia nasal al tamias ("ground-squirrel"), las hemorragias al gavilán y al águila, las ulceraciones sifilíticas al buitre, las fiebres infantiles al helodermo ("Gila monster"), los reumatismos al frinósomo ("horned-toad"),[2] la fiebre blanca al lagarto, las enfermedades del hígado y del estómago a la serpiente de cascabel, las úlceras y parálisis a la tortuga, los dolores internos a la mariposa, etc. (Russell.)[3] Entre los hopi, que están a un día de camino de los pimas, una clasificación análoga se basa en la organización en confraternidades religiosas, cada una de las cuales puede infligir un castigo en forma de enfermedad particular: hinchazón abdominal, dolores de oído, hinchazón puntiaguda en la parte superior del cráneo, sordera, eczema de las partes superiores del cuerpo, torcedura y convulsiones de la cara y del cuello, bronquitis, dolor de rodillas. (Voth, 2, p. 109 *n.*) Nadie duda de que el problema de las clasificaciones podría abordarse desde este punto de vista, y que encontraríamos así, entre grupos alejados, semejanzas curiosas (la asociación de

2 En apoyo de las consideraciones expuestas anteriormente (pp. 101-102) se observará que, verosímilmente, es la misma conducta la que sugiere a los indios americanos y a los chinos asociaciones totalmente diferentes. En efecto, los chinos atribuyen a la carne del frinósomo o al vino en que ha sido macerada, virtudes afrodisiacas, porque el macho agarra tan vigorosamente a la hembra durante la copulación que no la suelta, cuando se le captura en esta posición. (Van Gulik, 2, p. 286, *n.* 2.)

3 Para encontrar ideas muy semejantes entre los pápagos, *véase* Densmore, 1.

la ardilla y de la hemorragia nasal parece recurrente en muchas poblaciones norteamericanas), índices de vinculaciones lógicas cuyo alcance podría ser muy grande.

Las categorías específicas y los mitos a ellas ligados pueden también servir para organizar el espacio, y entonces se observa una extensión territorial y geográfica del sistema clasificatorio. La geografía totémica de los aranda proporciona un ejemplo clásico, pero, en relación con esto, otras poblaciones no se han mostrado menos exigentes y refinadas. Recientemente se ha descubierto y descrito, en territorio aluridja, un sitio rocoso de 8 kilómetros de contorno, en el que cada accidente del relieve corresponde a una fase de ritual, de tal manera que este macizo natural ilustra, para los indígenas, la estructura de sus mitos y el programa de sus ceremonias. Su vertiente norte corresponde a la mitad del sol y al ciclo ritual kerungera; la vertiente sur, a la mitad de la sombra y al ritual arangulta. En todo el contorno del macizo, 38 puntos son nombrados y comentados. (Harney.)

La América del Norte ofrece también ejemplos de geografía mítica y de topografía totémica, desde Alaska hasta California, así como en el suroeste y en el noroeste del continente. Los penobscot de Maine ilustran, a este respecto, una disposición general de los algonquinos septentrionales a interpretar todos los aspectos fisiográficos del territorio tribal en función de las peregrinaciones del héroe civilizador Gluskabe, y otros incidentes o personajes míticos. Un peñón alargado es la piragua del héroe, una veta de piedra blanca figura las entrañas del alce al que dio muerte, el monte Kineo es la marmita volcada en la que coció la carne, etcétera. (Speck, *2*, p. 7.)

En el Sudán, igualmente, se ha puesto de manifiesto un sistema mítico-geográfico que abarca a todo el valle del Níger; más vasto, por consiguiente, que el territorio de un solo grupo, y que traduce, hasta en sus más menudas articulaciones, una concepción, a la vez, diacrónica y sincrónica de las relaciones entre grupos culturales y lingüísticos diferentes. (Dieterlen, *4*, *5*.)

Este último ejemplo muestra que el sistema clasificatorio no permite solamente "amueblar", valga la expresión, el tiempo social —por medio de los mitos— y el espacio tribal, con la ayuda de una topografía conceptualizada. El relleno del marco territorial va acompañado de una ampliación. Tal como, en el plano lógico, el operador específico efectúa el paso, de una parte, hacia lo concreto y lo individual, y de otra parte, hacia lo abstracto y los sistemas de categoría, de igual manera, en el plano sociológico, las clasificaciones totémicas, permiten a la vez el *status* de las personas en el seno del grupo y dilatar al grupo más allá de su marco tradicional.

Se ha dicho a menudo, no sin razón, que las sociedades primitivas fijan las fronteras de la humanidad en los límites del grupo tribal, fuera del cual no perciben más que extraños, es decir, subhombres sucios y groseros, si no es que no hombres: bestias peligrosas o fantasmas. Esto es a menudo verdad, pero se olvida de que las clasificaciones totémicas tienen, como una de sus funciones esenciales, la de romper este cierre del grupo sobre sí mismo, y de fomentar la noción aproximada de una humanidad sin fronteras. El fenómeno se comprueba en todas las tierras clásicas de la organización llamada totémica. En una región de la Australia occidental, existe "un sistema internacional de clasificación de sus clanes y de sus totems en divisiones totémicas". (Radcliffe-Brown, *1*, p. 214.) Y esto es igualmente verdad de otras regiones del mismo continente:

> De un total de 300 nombres de animales totémicos comunes, he comprobado que en 167 casos

(56 %) los aranda occidentales y los loridja utilizaban los mismos términos o términos semejantes; y la comparación entre los nombres de plantas totémicas empleadas por los aranda occidentales y los loridja muestra que las mismas palabras se encuentran en las dos lenguas para designar 147 de las 220 especies de plantas que he contado (67 %). (C. Strehlow, pp. 66-67.)

Se han hecho observaciones análogas en América, entre los sioux y los algonquinos. Entre estos últimos, los menomini

> ...mantienen la creencia general de que existe una relación común, no sólo entre los individuos que pertenecen al mismo totem en el seno de la tribu, sino también entre todas las personas nombradas según el mismo totem, aun cuando sean miembros de tribus diferentes, o que pertenezcan o no a la misma familia lingüística. (Hoffman, p. 43.)

De igual manera, entre los chippewa:

> Todos los que tenían el mismo totem se consideraban como parientes, aun si provenían de tribus o de aldeas diferentes... Cuando dos extraños se encontraban y descubrían que tenían el mismo totem se ponían de inmediato a trazar su genealogía... y uno resultaba primo, tío o abuelo del otro, aunque el abuelo fuese, a veces, el más joven de los dos. Los lazos totémicos se consideraban tan fuertes que, en caso de disputa entre un individuo que tuviese el mismo totem que un espectador, y algún primo o pariente próximo del espectador, pero de grupo totémico diferente, este último tomaba el partido de la persona de su totem, que quizá nunca antes había visto. (Kinietz, pp. 69-70.)

Esta universalización totémica no trastorna solamente las fronteras tribales, trazando el esbozo de una sociedad internacional; desborda también, a veces, los límites de la humanidad, en un sentido ya no sociológico, sino biológico, cuando los nombres totémicos son aplicables a los animales domésticos. Esto es lo que ocurre en lo tocante a los perros[4] —por lo demás llamados "hermanos" o "hijos", según los grupos— en las tribus australianas de la península del cabo York (Sharp, p. 70, Thomson), y respecto de los perros y los caballos, entre los indios ioway y winnebago. (Skinner, *3*, p. 198.)

De esta manera hemos indicado sumariamente cómo las mallas de la red pueden ampliarse indefinidamente en función de las dimensiones y de la generalidad del campo. Nos resta demostrar cómo pueden encogerse también para filtrar y aprisionar lo real, pero esta vez en el límite inferior del sistema, prolongando esta acción más allá del umbral que uno se sentiría tentado a asignar a toda clasificación: aquel después del cual ya no es posible clasificar, sino sólo nombrar. En verdad, estas operaciones extremas están menos alejadas de lo que parece, y aun se pueden sobreponer unas a otras cuando nos colocamos en el punto de vista de los sistemas que estudiamos. El espacio es una sociedad de lugares designados por un nombre particular, como las personas son puntos de referencia en el seno del grupo. Los lugares y los individuos se designan igualmente con nombres propios, que, en circunstancias frecuentes y comunes a muchas sociedades, pueden sustituirse unos por otros. Los yurok de California ofrecen

[4] Entre los wik munkan un perro se llamará Yatot, "Extraer las espinas", si su amo es del clan del pez-con-espinas; Owun "Lugar de cita secreto" si su amo es del clan del fantasma (Thomson).

un ejemplo, entre otros, de esta geografía personificada, donde las pistas se conciben como seres animados, donde cada casta tiene un nombre y donde los nombres de lugares sustituyen a los nombres personales en el uso corriente. (Waterman.)

Un mito aranda expresa bien este sentimiento de una correspondencia entre la individuación geográfica y la individuación biológica: los seres divinos primitivos eran informes, sin miembros, estaban fundidos entre sí hasta que apareció el dios Mangarkunjerkunja (el lagarto traga-moscas) que se puso a separarlos y a darles forma individualmente. Al mismo tiempo (¿y no es esto, en efecto, la misma cosa?) les enseñó las artes de la civilización y el sistema de las secciones y de las subsecciones. Originalmente las 8 subsecciones estaban repartidas en dos grandes grupos. Cuatro de la tierra y cuatro del agua. Fue el dios el que los "territorializó", atribuyendo cada sitio a una pareja de subsecciones. Ahora bien, esta individuación de territorio corresponde también de otra manera a la individuación biológica, y el modo totémico de fecundación de la madre explica las diferencias anatómicas que se observan entre los hijos; los que tienen los rasgos finos fueron concebidos por intermedio de un *ratapa*, espíritu embrión; los de rasgos anchos, por proyección mágica de un rombo en el cuerpo de una mujer; los niños de cabellos claros son, directamente, reencarnaciones de ancestros totémicos. (C. Strehlow.) Las tribus australianas del río Drysdale, al norte del Kimberley, dividen las relaciones del parentesco, cuyo conjunto forma el "cuerpo" social, en 5 categorías nombradas según una parte del cuerpo o un músculo. Como está prohibido interrogar a un desconocido, este último anuncia su parentesco moviendo el músculo correspondiente. (Hernández, página 229.) En este caso también, por consiguiente, el sistema total de las relaciones sociales, solidarias de un

sistema del universo, es proyectable en el plano anatómico. En lengua toradja existen unos 15 términos para nombrar los puntos cardinales, que corresponden a las partes del cuerpo de una divinidad cósmica. (Woensdregt.) Se podrían citar otros ejemplos, tomados tanto de la antigua terminología de parentesco germánica como de las correspondencias cosmológicas y anatómicas de los indios pueblo y navajos, y de los negros sudaneses.

Ciertamente, sería instructivo estudiar en detalle, y con un número suficiente de ejemplos, el mecanismo de esta particularización homológica, cuya relación general con las formas de clasificación que hemos encontrado hasta ahora resulta claramente de la derivación:

Si

(grupo *a*) : (*grupo b*) :: (especie oso) : (especie águila),

entonces:

(miembro *x* de *a*) : (miembro *y* de *b*) :: (miembro *l* de oso) : (miembro *m* de águila).

Estas fórmulas tienen la ventaja de poner de relieve un problema tradicionalmente debatido por la filosofía occidental, pero del que muy rara vez se ha preguntado si se planteaba o no en las sociedades exóticas y en qué forma: nos referimos al problema del organicismo. Las ecuaciones precedentes serían inconcebibles si no se hubiese postulado una correspondencia harto general entre los "miembros" de la sociedad y, si no solamente los miembros, los predicados de una especie natural: partes del cuerpo, detalles característicos, maneras de ser o de hacer. Las indicaciones que poseemos a este respecto nos sugieren que numerosas lenguas conciben una equivalencia entre las partes del cuerpo,

sin prestar atención a la diversidad de los órdenes y de las familias, y a veces aun de los reinos, y que este sistema de equivalencias es susceptible de muy vastas extensiones. (Harrington.) [5] Además, y al lado del clasificador específico, funcionan, pues, clasificadores morfológicos cuya teoría está por hacer, pero de los que hemos visto que operan en dos planos: el de la destotalización anatómica y el de la retotalización orgánica.

Como se ha comprobado, en lo tocante a los demás niveles, éstos son igualmente solidarios. Recordábamos hace un instante que los aranda se remontan, de las diferencias morfológicas empíricamente comprobadas, a diferencias supuestas en el modo de concepción totémica. Pero el ejemplo de los omaha y de los osagos atestigua la existencia de una tendencia correlativa, que consiste en introducir, en la morfología individual y empírica, diferencias específicas simbólicamente expresadas. Los niños de cada clan llevaban, en efecto, cortados los cabellos de una manera específica, que evocaba un aspecto o un rasgo distintivo del animal o del fenómeno natural que hacía las veces de epónimo. (La Flesche, *4*, pp. 87-89.)

Este modelado de la persona según esquemas específicos, elementales o categóricos, no tiene solamente consecuencias físicas, sino también psicológicas. Una sociedad que define sus segmentos en función de lo alto y de lo bajo, del cielo y de la tierra, del día y de la noche, puede englobar en la misma estructura de oposición, maneras de ser sociales o morales: conciliación y agresión, paz y guerra, justicia y policía, bien y mal, orden

[5] Así, se observan en América las equivalencias: cuernos (cuadrúpedos) = pedúnculos oculares (moluscos) = antenas (artrópodos); pene (vertebrados) = sifón (moluscos); sangre (animales) = savia (vegetales); baba (del bebé ≠ saliva del adulto) = excreción; alga de mejillón = lazo, cuerda, etc. (Harrington.)

nados en clases; el hecho de pertenecer en común a la clase no excluye, sino que supone, que cada uno ocupa una posición distinta y que existe una homología entre el sistema de los individuos en el seno de la clase y el sistema de las clases en el seno de las categorías de rango más elevado. Por consiguiente, un mismo tipo de operaciones lógicas vincula no sólo a todos los dominios internos al sistema clasificatorio, sino a los dominios periféricos de los que se podía pensar que, por razón de naturaleza, se le escapan: en un extremo del horizonte (en razón de su extensión prácticamente ilimitada y de su indiferencia de principio) el sustrato psicogeográfico de la vida social, y esta vida social misma, pero extravasada fuera del molde que ella se había forjado. Y, en el otro extremo (en razón de su concreción, es igualmente dada) la última diversidad de los seres individuales y colectivos, de los que se ha pretendido que no estaban *nombrados* por no poder ser *significados*. (Gardiner.)

Así pues, los nombres propios no forman una simple modalidad práctica de los sistemas clasificatorios que bastaría con citar después de las otras modalidades. Más que a los lingüistas, plantean un problema a los etnólogos. Para los lingüistas, este problema es el de la naturaleza de los nombres propios y de su lugar en el sistema de la lengua. Para nosotros, se trata de esto, pero también de otra cosa, pues nos encontramos enfrentados a una doble paradoja. Debemos establecer que los nombres propios forman parte integrante de sistemas que nosotros tratamos como códigos: medios de fijar significaciones traduciéndolas a los términos de otras significaciones. ¿Podríamos hacerlo, si tuviésemos que acatar la enseñanza de los lógicos y de algunos lingüistas, y admitir que los nombres propios están, según la fórmula de Mill desprovistos de significación, son "meaningless"? Por otra parte, y sobre todo, las formas

y desorden, etc. Por esto, no se limita a contemplar en abstracto un sistema de correspondencias; proporciona un pretexto a los miembros individuales de estos segmentos para singularizarse mediante conductas; y a veces, incita a ello. Con mucha razón, Radin (*1*, p. 187) insiste, a propósito de los winnibago, en la influencia recíproca de las nociones míticas y religiosas relativas a los animales, por una parte, y de las funciones políticas asignadas a las unidades sociales, por otra parte.

Los indios sauk ofrecen un ejemplo particularmente instructivo, en razón de la regla individualizadora que determina, entre ellos, la pertenencia a una o a otra mitad. Éstas no eran exogámicas, y su papel, puramente ceremonial, se manifestaba sobre todo en ocasión de las fiestas de alimentación, de las que es importante señalar, desde el punto de vista que nos interesa aquí, que estaban ligadas a los ritos de imposición del nombre. La pertenencia a cada mitad obedecía a una regla de alternancia: el primer nacido estaba afiliado a la mitad alterna de la de su padre, el siguiente, a esta mitad, y así sucesivamente. Ahora bien, estas afiliaciones determinaban, por lo menos teóricamente, conductas que podríamos llamar caracterológicas: los miembros de la mitad oskush ("los negros") debían llevar hasta su término todas sus empresas; los de la mitad kishko ("los blancos") tenían la facultad de renunciar. De derecho, si no es que de hecho, una oposición por categorías influía, pues, directamente en el temperamento y la vocación de cada uno, y el esquema institucional, que hacía posible esta acción atestiguaba la existencia del lazo entre el aspecto psicológico del destino personal y su aspecto social, que es resultado de la imposición de un nombre a cada individuo.

Llegamos así al último nivel clasificatorio: el de la individuación, puesto que, en los sistemas que consideramos aquí, los individuos no están solamente orde-

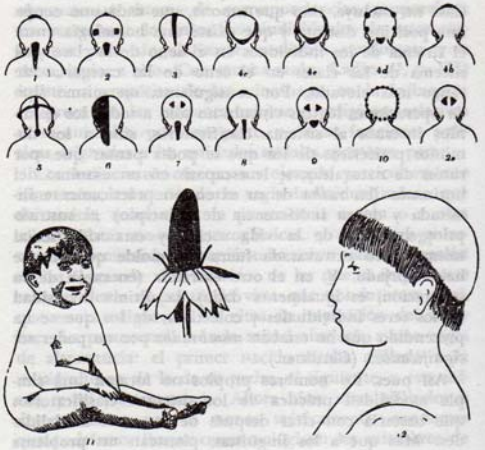


FIG. 9. *Corte de pelo en los niños osagos y omahas según el clan.* 1. Cabeza y cola de alce; 2. Cabeza y cuernos del bisonte; *2a*. Cuernos de bisonte; 3. Perfil de espinazo del bisonte destacándose contra el cielo; *4b*. Cabeza de oso; *4c*. Cabeza, cola y cuerpo de las aves pequeñas; *4d*. Carapacho de la tortuga con la cabeza, las patas y la cola; *4e*. Cabeza, ala y cola del águila. 5. Puntos cardinales; 6. Flanco velludo del lobo; 7. Cuernos y cola del bisonte; 8. Cabeza y cola del ciervo; 9. Cabeza, cola, cuernos nacientes del bisonte joven; 10. Dientes de reptil; 11. Flor de maíz; 12. Peñasco rodeado de algas flotantes (según La Flesche, *4*, pp. 87 y 89).

de pensamiento con las que tenemos que ver se nos han manifestado en su aspecto de pensamientos totalizantes, que agotan lo real por medio de clases dadas en número finito, y cuya propiedad fundamental es la de ser transformables unas en otras. ¿Cómo este pensamiento cuantificado, a cuyas virtudes hemos atribuido, en el plano práctico, los grandes descubrimientos de la revolución neolítica, habría podido satisfacerse —desde el punto de vista teórico— y habérselas eficazmente con lo concreto, si este concreto ocultase un residuo de ininteligibilidad al cual, en resumidas cuentas, se reduciría la concreción misma, y que sería, por esencia, rebelde a la significación? Para un pensamiento fundado en la operación dicotómica, el principio del todo o nada no tiene solamente un valor eurístico, sino que expresa una propiedad del ser: todo ofrece un sentido, pues si no, nada tiene sentido.[6]

Volvamos a tomar los hechos etnográficos en el punto en que los dejamos. Casi todas las sociedades que hemos citado forman sus nombres propios a partir de las denominaciones clánicas. De los sauk, que nos han proporcionado nuestro último ejemplo, se dice que sus nombres propios guardan siempre relación con el animal clánico: ya sea porque lo mencionen expresamente, ya sea porque evocan un hábito, un atributo, una cualidad característica (verdadera o mítica) del epónimo, ya sea, por último, porque se refieren a un animal u objeto que le está asociado. Se han contado 66 nombres del clan del oso, 11 del clan del bisonte, 33 del clan del lobo, 23 del clan del pavo, 42 del clan del perro, 37 del clan del océano, 48 del clan del trueno, 14 del clan del zorro, 34 del clan del ciervo. (Skinner, 2.)

La lista de los nombres propios de los osagos, propiedad de los clanes y de los subclanes, es tan larga,

6 Todo, exceptuado el ser del ser, que no es una de sus propiedades. Véase, *infra*, pp. 371-372.

aunque fragmentaria, que ocupa 42 páginas en cuarto en el libro de La Flesche, *4* (pp. 122-164). La regla de formación es la misma que entre los sauk. Así, por lo que toca al clan del oso negro: Ojos-resplandecientes (del oso), Huellas-en-la-pradera, Terreno-pisoteado, Osa-negra, Grasa-del-lomo del oso, etc. Los tlingit de Alaska tenían nombres que "pertenecían todos a un clan determinado, y de algunos nombres se pretendía inclusive que eran la propiedad particular de una 'casa' o 'linaje' ". (Laguna, p. 185.) Estos ejemplos podrían multiplicarse, pues encontraríamos semejanzas por lo que respecta a todas las tribus algonquinas, sioux, y para las de la costa noroeste, es decir, de los tres dominios clásicos del "totemismo" en la América del Norte.

La América del Sur ofrece ilustraciones del mismo fenómeno, sobre todo entre los tupi kawahib, cuyos clanes poseen nombres propios derivados del epónimo. (Lévi-Strauss, *3*.) Entre los bororo, también los nombres propios parecen ser la propiedad de algunos clanes, o aun de linajes poderosos. Se les llama "pobres" a quienes, para tener un nombre, dependen de la buena voluntad de otros clanes. (Cruz.)

El lazo entre los nombres propios y las denominaciones totémicas existe en la Melanesia:

> El sistema totémico (de los iatmul) es prodigiosamente rico en nombres personales que corresponden a series distintas, de tal suerte que cada individuo lleva los nombres de ancestros totémicos —espíritus, aves, estrellas, mamíferos, utensilios, vasijas, instrumentos, etc.— de sus clanes. Un mismo individuo puede tener 30 nombres o más. Cada clan cuenta con varios centenares de esos nombres ancestrales, o polisilábicos, cuya etimología remite a mitos secretos. (Bateson, p. 127.)

Por último, la misma situación parece haber preva-

lecido de un extremo al otro de Australia. "Si conociésemos suficientemente bien la lengua aranda, bastaría con saber el nombre de cada indígena para deducir su totem." (Pink, p. 176.) A esta observación le hace eco otra, que se refiere a los murngin de la tierra de Arnhem: "Los nombres de los vivos se inspiran todos en algún elemento del complejo totémico y se refieren al totem, directa o indirectamente." (Warner, p. 390.) Los nombres propios de los wik munkan se derivan también de los totems respectivos. Ya sea, para los hombres cuyo totem es el pez barramundi (*Osteoglossum*, que se pesca con lanza: El-barramundi-nada-en-el-agua-y-ve-a-un-hombre, El-barramundi-mueve-la-cola-al-nadar-alrededor-de-sus-huevos; El-b.-respira, El-b.-tiene-los-ojos-abiertos; El-b.-rompe-una-lanza, El-b.-come-un-pez, etcétera. Y, para las mujeres cuyo totem es el cangrejo: El-cangrejo-tiene-huevos La-marea-arrastra-a-los-cangrejos, El-cangrejo-se-oculta-en-un-agujero, etc. (McConnel.) Las tribus del río Drysdale tienen nombres propios derivados de las denominaciones totémicas. Como subraya una fórmula ya citada, "todo tiene relación con el totem". (Hernández).

Es claro que estas denominaciones individuales provienen del mismo sistema que las denominaciones colectivas que hemos estudiado anteriormente y que, por intermedio de éstas, se puede pasar, con ayuda de transformaciones, del horizonte de individuación al de las categorías más generales. En efecto, cada clan o subclan posee una serie de nombres que sólo sus miembros pueden llevar, y así como el individuo es una parte del grupo, el nombre individual es una "parte" de la denominación colectiva: ya sea que éste abarque al animal por entero, y que los nombres individuales correspondan a miembros o a partes del animal; ya sea que la denominación colectiva proceda de una idea del animal concebida en el más alto nivel de generalidad, y

que las denominaciones individuales correspondan a una de sus predicaciones en el tiempo o en el espacio: Perro-que-ladra, Bisonte-encolerizado, ya sea, por último, a una combinación de los dos procedimientos: Ojos-resplandecientes-del-oso. En la relación así enunciada, el animal puede ser sujeto o predicado: el-*pez*-mueve-la-cola, La-marea-arrastra-a-los-*cangrejos*, etc. Cualquiera que sea el procedimiento utilizado (y lo más frecuente es encontrarlos yuxtapuestos), el nombre propio evoca un aspecto parcial de la entidad animal o vegetal, tal como corresponde a un aspecto parcial del ser individual; absolutamente y, a título particular, en esas sociedades en las que el individuo recibe un nuevo nombre en cada momento importante de su vida. Por lo demás, en sociedades vecinas, las mismas construcciones se utilizan para formar, ya sea nombres personales (llevados por los miembros individuales de un grupo clánico) ya sea nombres colectivos (llevados por bandas, linajes, o grupos de linajes, es decir, subgrupos de un mismo clan).

Por consiguiente, asistimos a dos destotalizaciones paralelas: de la especie en partes del cuerpo y en actitudes, y del segmento social en individuos y en papeles a desempeñar. Pero, tal como hemos podido ilustrar, con la ayuda de un modelo figurado, como la destotalización del concepto de especie en especies particulares, de cada especie en sus miembros individuales, y de cada uno de estos individuos en partes del cuerpo y en órganos, podía desembocar en una retotalización de las partes concretas en partes abstractas, y de las partes abstractas en individuo conceptualizado, de igual manera aquí, la destotalización se lleva a cabo en forma de retotalización. A propósito de los nombres propios de los miwok de California, Kroeber, hace observaciones que completan nuestros ejemplos y abren una nueva perspectiva:

No existen subdivisiones en el interior de las mitades. Sin embargo, encontramos asociada a cada una de éstas una larga lista de animales, de plantas y de objetos. En verdad, la teoría indígena es que todo lo que existe pertenece a uno o a otro lado. Cada individuo, miembro de una mitad, mantiene una relación particular con una de las cosas características de su mitad —relación que podemos considerar como totémica—, pero de una manera, y sólo de una: por su nombre. Este nombre, dado desde la infancia por un abuelo o por algún otro pariente, se lleva durante toda la vida, y evoca a uno de los animales u objetos totémicos característicos de una mitad.

Y eso no es todo: en la gran mayoría de los casos, el nombre no menciona al totem, puesto que está formado por medio de raíces verbales o adjetivos, para describir una acción o una condición igualmente aplicable a otros totems. Así, a partir del verbo hausu-s se forman los nombres *Hausu* y *Hauchu* que se refieren respectivamente al bostezo del oso que se despierta, y a la boca abierta del salmón sacado del agua. Los nombres no contienen nada que pueda indicar a los animales en cuestión, los cuales pertenecen, inclusive, a mitades opuestas. Al mismo tiempo que atribuían los nombres, los viejos explicaban, ciertamente, en qué animales estaban pensando, y los portadores de esos nombres, los parientes próximos y lejanos, su cónyuge y sus compañeros estaban todos al corriente. Pero un miwok de otro distrito podía preguntarse si se trataba de un oso, de un salmón o de una docena de otras bestias. (Kroeber, *2*, pp. 453-454.)

El rasgo no parece ser propio de los miwok; cuando se pasa revista a las listas de los nombres clánicos de las tribus sioux, se encuentran muchos ejemplos análogos, y la observación de Kroeber, coincide también con un carácter del sistema de denominación de los

indios hopi. Así, el nombre Cakwyamtiwa, cuyo sentido literal es "azul (o verde) -habiendo-aparecido" puede según el clan del donador del nombre, referirse a la flor abierta del tabaco o bien a la de *Delphiniun scaposum*, o aun a la germinación de las plantas en general. El nombre Lomahongioma, "Levanta-te" o "Levanta-te graciosamente" es susceptible de evocar, por la misma razón el tallo de una caña o las alas levantadas de la mariposa, etc. (Vock, *3*, pp. 68-69.)

Por su generalidad, el fenómeno plantea un problema psicológico que interesa a la teoría de los nombres propios y que será mencionado más adelante. Nos contentaremos con subrayar, aquí, que esta indeterminación relativa del sistema corresponde, por lo menos de manera virtual, a la fase de retotalización: el nombre propio se forma destotalizando la especie, y tomando un aspecto particular. Pero, al subrayar exclusivamente el hecho del tomar y dejando indeterminada a la especie de que es objeto, uno sugiere que todas las tomas (y, por tanto, todos los actos de nombrar) ofrecen algo de común. Por anticipación, se reivindica una unidad que se adivina en el corazón de la diversidad. Desde este punto de vista también, la dinámica de las denominaciones individuales depende de los esquemas clasificatorios que hemos analizado. Consiste en acciones del mismo tipo, y semejantemente orientadas.

Por lo demás, es impresionante que los sistemas de prohibiciones se encuentren con los mismos caracteres, tanto en el plano de las denominaciones individuales como en el de las denominaciones colectivas. El uso alimenticio de la planta o del animal que sirve de epónimo a un grupo social a veces le está prohibido, y a veces también, la prohibición versa sobre el uso lingüístico de la planta o del animal que sirve de epónimo a un individuo. Ahora bien, en cierta medida es posible el paso de un plano a otro: los nom-

bres propios de la única clase que hemos considerado hasta ahora están generalmente formados por un corte o división ideal del cuerpo del animal, inspirándose en los gestos del cazador o del cocinero; pero pueden serlo también por corte o división lingüística. En las tribus del valle del río Drysdale, en la Australia septentrional, el nombre de mujer Poonben está formado a partir de la palabra inglesa "spoon", cuchara, utensilio asociado, como podríamos esperarlo, al totem "hombre-blanco." (Hernández.)

Tanto en Australia como en América, se conocen prohibiciones acerca del empleo de los nombres del muerto, que contaminan a todas las palabras del lenguaje que ofrecen con estos nombres una semejanza fonética. Al mismo tiempo que el nombre propio Mulankina, los tiwi de las islas Melville, y Bathurst hacen tabú a la palabra mulikina que significa: lleno, relleno, bastante. (Hart.) El uso es paralelo al de los yurok del norte de California: "cuando Tegis murió, el nombre común *tsis*: despojo del pájaro carpintero dejó de ser pronunciado por sus parientes o en su presencia". (Kroeber, 2, p. 48).[7] Los isleños de Dobu prohiben el empleo de los nombres propios entre individuos que se encuentren transitoria o duraderamente unidos por un lazo "de especie": ya sea compañeros de viaje, comensales, o bien que compartan los favores de la misma mujer. (Bateson.)

Tales hechos nos interesan por dos razones. En primer lugar, ofrecen una indiscutible analogía con las prohibiciones alimenticias, abusivamente ligadas sólo al totemismo. Tal como en la isla de Mota, una mujer es "contaminada" por una planta o un animal, después de lo cual da nacimiento a un niño sometido a la prohibición alimenticia correspondiente, y que en Ulawa, el que muere es el que "contamina" al encarnar en una especie animal o vegetal cuyo consumo estará prohibido a sus descendientes, así, por homología, un nombre "contamina" a otros nombres, cuyo empleo se torna prohibido. Por otra parte, esta homofonía define una clase de palabras, sobre las que recae una prohibición porque pertenecen a la misma "especie", la cual adquiere en virtud de esto una realidad *ad hoc* comparable a la de la especie animal o vegetal. Ahora bien, estas "especies" de palabras marcadas por una misma prohibición, reúnen a nombres propios y a nombres comunes, lo que nos da una razón suplementaria de sospechar que la diferencia entre las dos clases no es tan grande como estábamos dispuestos a admitirlo al principio.

[7] Se encontrarán otros semejantes en Elmendorf y Kroeber, 1960, obra de la que no disponíamos todavía cuando fueron escritas estas páginas.

Cierto es, las costumbres y los procedimientos que acabamos de mencionar no se encuentran en todas las sociedades exóticas, ni siquiera en todas aquellas que designan a sus segmentos por nombres animales y vegetales. Parece ser que los iroqueses, que se encuentran en este último caso, tienen un sistema de nombres propios totalmente distinto del sistema de los nombres clánicos. Las más de las veces, sus nombres están formados por un verbo y por un sustantivo incorporado, o por un sustantivo seguido de un adjetivo: En-el-centro-del-cielo, Él-levanta-el-cielo, Más-allá-del-cielo, etc.; Flor-colgante, Flor-hermosa, Más-allá-de-las-flores; Trae-noticias, Anuncia-la-derrota (o la victoria), etc.; Trabaja-en-la-casa, Tiene-dos-esposos, etc.; Allí-donde-los-dos-ríos-se-unen, La-encrucijada-de-caminos, etc. Ninguna referencia al animal epónimo, por consiguiente, sino sólo, y cualquiera que sea el clan, a las actividades técnicas y económicas, a la paz y a la guerra, a los fenómenos de la naturaleza y a los cuerpos celestes. El ejemplo de

los mohawk de Grand River, donde la organización clánica se ha descompuesto más rápidamente que en los otros grupos, nos sugiere cómo todos estos nombres pudieron ser, en su origen, arbitrariamente creados. Así Témpanos-arrastrados-por-las-aguas, para un niño nacido en la época del deshielo, o Ella-está-necesitada, para la hija de una mujer pobre. (Goldenweiser, pp. 366-368.) [8]

Sin embargo, la situación no difiere fundamentalmente de la que hemos descrito a propósito de los miwok y de los hopi, cuyos nombres, teóricamente evocadores de la planta o del animal clánicos, no se refieren de manera explícita a ellos y recurren a una interpretación oculta. Aun si esta interpretación no es indispensable, sigue siendo cierto que, también entre los iroqueses, los nombres propios, en número de varios centenares o de millares, son propiedades clánicas celosamente guardadas. Por lo demás, esto es lo que ha permitido a Goldenweiser demostrar que los clanes de la pequeña y de la gran tortuga, de la pequeña y de la grande agachadiza, etc., se han formado por desdoblamiento: detentan en común los mismos nombres. Los nombres citados por este autor no son resultado, sin duda, de una destotalización del animal clánico. Pero sugieren una destotalización de esos aspectos de la vida social y del mundo físico que el sistema de las denominaciones clánicas no ha aprisionado aún en las mallas de su red. Por tanto, podría ser que la diferencia principal entre el sistema de los nombres propios de los iroqueses, y los sistemas de los miwok, de los hopi, de los omaha y de los osagos (para limitarse a algunos ejemplos), consiste en que estas tribus prolongan, hasta el plano de los nombres propios, un análisis comenzado ya al nivel de las denominaciones clánicas, en tanto que los iroqueses se valen de los nombres propios para emprender un análisis consagrado a objetos nuevos, pero que sigue siendo del mismo tipo formal que el otro.

[8] Se encontrará en Cooke una clasificación analítica de cerca de 1 500 nombres propios iroqueses.

Más turbador es el caso de diversas tribus africanas. Los baganda tienen nombres (de los que se han recogido más de 2 000) que son otras tantas propiedades clánicas. Como entre los bororo del Brasil, algunos de sus clanes son ricos en nombres y otros pobres. Estos nombres no están reservados a los seres humanos, porque se les da también a las colinas, ríos, peñascos, bosques, manantiales, desembarcaderos, zarzas y árboles aislados. Pero, a diferencia de los casos anteriormente examinados, estos nombres no constituyen más que una categoría entre otras (nsimbi), y un procedimiento muy diferente de formación de los nombres aparece mejor todavía en otras tribus de la misma región.

> Por lo general, los nombres personales nyoro parecen expresar lo que podríamos describir como el "estado de ánimo" del o de los parientes que se lo dan al niño. (Beattie, pp. 99-100.)

El fenómeno ha sido estudiado de cerca en otra tribu de Uganda, la de los lugbara, donde el niño recibe el nombre de su madre ayudada a veces por la suegra (madre del esposo). De 850 nombres recogidos en el seno de un mismo subclán, las tres cuartas partes se refieren a la conducta o al carácter de uno de los padres: Tiene-pereza, porque los padres son perezosos, En-la-jarra-de-cerveza, porque el padre es borracho. No-da, porque la madre alimenta mal a su marido, etc. Los otros nombres evocan la muerte, reciente o cercana (de otros hijos de los mismos padres, de los padres mismos o de otros miembros del grupo), o también atributos del niño. Se ha notado que la mayoría de los nombres no hacen ningún favor al padre del niño, o aun a su madre, que sin embargo es la inventora del nombre. Estos nombres hacen alusión a la incuria, a la inmora-

lidad, a la destitución social o material de uno o del otro padre, o de los dos. ¿Cómo es posible que una mujer pueda, al elegir el nombre de su hijo, describirse a sí misma como una bruja maléfica, una esposa infiel, una sin familia, una mísera y una muerta de hambre?

Los lugbara dicen que los nombres de esta clase no son generalmente puestos por la madre, sino por la abuela (madre del padre). El antagonismo latente entre linajes aliados, que explica que la madre se vengue de la hostilidad de que es víctima de parte de la familia de su esposo, dando a su hijo un nombre humillante para el padre de éste, explica también que la abuela, unida a sus nietos por un lazo sentimental muy fuerte, exprese simétricamente su antagonismo para con la mujer de su hijo. (Middleton.) Sin embargo, esta interpretación es poco satisfactoria, puesto que, como observa el autor que la comunica, la abuela proviene también de un linaje extraño, y la situación en que se encuentra su nuera fue también la suya propia en el pasado. Por tanto, nos parece que la interpretación propuesta por Beattie a propósito de un uso semejante de los banyoro, es más profunda y más coherente. En esa tribu, los nombres personales evocan también "la muerte, el pesar, la pobreza, la maldad entre vecinos". *Pero es que "la persona que pone el nombre se concibe* a sí misma como llevada a hacerlo, no como agente activo: víctima de la envidia y del odio de los demás". Esta pasividad moral, que refleja sobre el niño una imagen de sí forjada por otro, encuentra su expresión en el plano lingüístico: "... los dos verbos 'perder' y 'olvidar' se emplean en lengua lunyoro haciendo de la cosa olvidada el sujeto, y del que la olvida el objeto. El que pierde u olvida no obra sobre las cosas, sino que las cosas obran sobre él..." (Beattie, p. 104 y *n.* 5.)

Por diferente que sea este modo de formación de los nombres personales del que consideramos anteriormente, los dos coexisten entre los banyoro y los lugbara. Nombres especiales se reservan para los niños cuyo nacimiento fue señalado por circunstancias notables.

Así, entre los lugbara: Ejua para un gemelo, Ejurua para una gemela, Ondia para el hijo, Ondinua para la hija de una mujer que se suponía estéril; Bileni ("para la tumba") nombre del primer superviviente después de una serie de niños muertos al nacer. Estos nombres, por tanto, preexisten respecto de los individuos que los llevan, y les son atribuidos a causa de una condición que es objetivamente la suya, pero en la que otros individuos pueden encontrarse igualmente, y que el grupo considera que está cargada de significación. Difieren, pues, en todo, de los nombres libremente inventados, por un individuo determinado, para un individuo igualmente determinado y que traducen un estado de ánimo pasajero. ¿Diremos que los unos denotan clases, y los otros, individuos? Sin embargo, son igualmente nombres propios, y las culturas de que se trata lo saben tan bien que los consideran sustituibles entre sí: dado el caso, una madre lugbara elige entre los dos métodos de denominación.

Por lo demás, existen tipos intermedios. Colocando a los nombres hopi en la primera categoría, hemos hecho a un lado, provisionalmente, un aspecto por el cual se vincula a la segunda. Si provienen obligatoriamente de un orden objetivo (por ejemplo, del de las denominaciones clánicas), la relación no se establece con el clan del portador del nombre (como, por ejemplo, entre los yuma), sino con el del donador.[9] El nombre que

[9] La regla recuerda a la de las tribus australianas de Cherburgo en Queensland. Cada individuo tiene tres nombres, el primero de los cuales se riefiere al sitio totémico del portador, y los otros dos al totem paterno, aunque las afiliaciones totémicas se trasmitan por línea materna. Así, una mujer cuyo totem personal es el opossum lleva el

llevo, evoca, por tanto, un aspecto, no de la planta o del animal que me sirven de epónimo clánico, sino de la planta o del animal que sirven de epónimo clánico a mi padrino. Esta objetividad subjetivada por el otro, de la que yo soy el vehículo, está sin duda velada por la indeterminación de los nombres que, como hemos visto, no se refieren explícitamente al epónimo. Pero también es doblemente reforzada: por la obligación en que uno se encuentra, para comprender el nombre, de remontarse hasta las circunstancias sociales concretas en las que el nombre fue concebido y atribuido; y por la libertad relativa de que disfruta el donador del nombre, de forjarlo según su inspiración, con tal que respete el constreñimiento inicial de que el nombre sea interpretable en los términos de su propia denominación clánica. *Mutatis mutandis* tal era igualmente la situación entre los miwok, en los que el nombre, equívoco e inventado, debería ser referible a los seres o a las personas que corresponden a la mitad de la persona nombrada.

Por tanto, nos hallamos en presencia de dos tipos extremos de nombres propios, entre los cuales existe toda una serie de intermediarios. En un caso, el nombre es una marca de identificación, que confirma, por aplicación de una regla, la pertenencia del individuo *que se nombra* a una clase preordenada (un grupo social en un sistema de grupos, un *status*-natal en un sistema de *status*); en el otro caso, el nombre es una creación li-

nombre: Butilbaru que designa un cierto lecho de arroyo seco, y dos nombres derivados del totem paterno —en este caso, el emú— cuyo sentido es: "el emú mueve el cuello de aquí para allá", y "el viejo emú asciende y desciende". El hijo de un padre opossum se llama "Karingo" (nombre de una fuentecilla), Myndibambu: "Opossum cuando tiene el pecho hendido" y Mynwhagala: "Opossum arriba del árbol, que ha bajado ahora", etc. (Kelly, p. 468.)

bre del individuo *que nombra*, y que expresa, por medio de aquel al que nombra, un estado transitorio de su propia subjetividad. Pero ¿puede decirse que, en uno y en otro caso, se nombra verdaderamente? Al parecer, la elección no estriba más que en identificar al otro, asignándolo a una clase o, so capa de darle un nombre, identificarse a sí mismo a través de él. Por tanto, jamás se nombra, se clasifica al otro, si el nombre que se le da es función de los caracteres que tiene, o se clasifica uno a sí mismo si, al creerse dispensado de obedecer a una regla, nombra uno al otro "libremente"; es decir, en función de caracteres que se poseen. Y, lo más a menudo, se hacen las dos cosas a la vez.

Compro un perro de raza. Si quiero conservar su valor y su prestigio, y trasmitirlos a sus descendientes, tendré que observar escrupulosamente algunas reglas al elegirle un nombre, puesto que estas reglas son imperativas en la sociedad de los propietarios de perros de raza de la que quiero formar parte. Lo más a menudo, además, el nombre le habrá sido atribuido al perro a iniciativa y bajo la responsabilidad de la perrera en que ha nacido, y estará ya registrado, en el momento de la adquisición, en los libros de la sociedad canina calificada para hacerlo. El nombre comenzará por una inicial convencional correspondiente al año del nacimiento del animal; a veces, se completará con un prefijo o un afijo que connote la crianza a la manera de un nombre patronímico. Sin duda, yo estaré en libertad de apostrofar a mi perro de otra manera; no por ello es menos cierto que tal perro de aguas enano inglés, al que su amo da, para llamarlo, el nombre de Bawaw, lleva en los registros del British Kennel Club el nombre de "Top-Hill Silver Spray", formado de dos locuciones, la primera de las cuales connota una perrera determinada, en tanto que la segunda representa un nombre disponible. Por tanto, sólo la elección del

término para llamarlo puede ser dejado a la iniciativa del propietario: el término de referencia está estereotipado, y puesto que connota, a la vez, la fecha de nacimiento y la pertenencia a un grupo, es muy exactamente, como veremos más adelante, el producto de la combinación de lo que los etnólogos llaman un nombre clánico y un nombre ordinal.

O bien me considero en libertad de nombrar a mi perro según mi fantasía; pero si le elijo por nombre el de Médor, me clasificaré entre los banales; si elijo el de Señor o el de Luciano, me clasificaré entre los originales y provocadores; y si elijo el de Peleas, entre los estetas.

Es preciso también que el nombre elegido sea, para la civilización a la que pertenezco, un miembro concebible de la clase de los nombres de perros, y que sea un nombre disponible, si no absolutamente, sí por lo menos relativamente, es decir, que mi vecino no lo haya adoptado ya. El nombre de mi perro será, entonces, el producto de la intersección de tres dominios: como miembro de una clase, como miembro de la subclase de los nombres disponibles en el seno de la clase, y por último como miembro de la clase formada por mis intenciones y por mis gustos.

Se ve que el problema de las relaciones entre nombres propios y nombres comunes, no es el de la relación entre nominación y significación. Se significa siempre, ya sea al otro, ya sea a sí mismo. En eso estriba solamente la elección, un tanto semejante a la que se le ofrece al pintor entre arte figurativo y arte no figurativo; pero, que no es más que la elección de asignar una clase a un objeto identificable o, mediante la colocación "fuera de clase" del objeto, de obtener un medio de clasificarse a sí mismo al expresarse por él.

Desde este punto de vista, los sistemas de denominaciones comportan también sus "abstractos". Así, los indios seminoles que, para formar los nombres de los adultos, utilizan varias series de elementos poco numerosos y combinados entre sí sin prestar atención a su sentido. Ya sea una serie "moral": sabio, loco, prudente, tunante, etc.; una serie "morfológica": cuadrado, redondo, esférico, alargado, etc.; una serie "zoológica": lobo, águila, castor, puma: y con ayuda de las cuales, tomando un término de cada serie y yuxtaponiéndolos, se formará el nombre: Puma-loco-esférico. (Sturtevant, p. 508.)

El estudio etnográfico de los nombres personales ha chocado constantemente con obstáculos que han sido bien analizados por Thomson tomando un ejemplo australiano: el de los wik munkan, que viven en la parte occidental de la península del cabo York. Por una parte, los nombres propios se derivan de los totems y provienen de un saber sagrado y esotérico; por otra parte, están ligados a la personalidad social y ponen en tela de juicio al conjunto de las costumbres de los ritos y de las prohibiciones. Por esta doble razón, son indisociables de un sistema de denominaciones más complejas, que comprende los términos de parentesco normalmente empleados como términos para llamar a la gente y, por lo tanto, de uso profano, y los términos sagrados que comprenden a los nombres propios y a las denominaciones totémicas. Pero, una vez reconocida esta distinción entre sagrado y profano, sigue siendo verdad que los nombres propios (sagrados) y los términos de parentesco (profanos) empleados como términos para llamar a la gente, son términos individuales, en tanto que las denominaciones totémicas (sagradas) y los términos de parentesco (profanos) empleados como términos de referencia, son términos de grupo. En virtud de este hecho, el aspecto sagrado y el aspecto profano se hallan ligados.

Otra dificultad tiene su origen en las prohibiciones múltiples que afectan al empleo de los nombres propios. Los wik munkan prohiben toda mención del o de los nombres durante tres años consecutivos, a partir de la muerte de su portador, hasta que su cadáver momificado sea incinerado. La mención de algunos nombres está siempre prohibida: así, el de la hermana, y el del hermano de la esposa. El indagador que cometiera la torpeza de quererse informar recibiría como respuesta, en lugar de los nombres solicitados, palabras cuyo sentido real es "sin nombre", "no hay nombre" o "el segundo nacido".

Otra dificultad proviene del gran número de categorías nominales. Entre los wik munkan hay que distinguir: los términos de parentesco, *nämp kämpan;* los nombres de condición o de *status;* los apodos *nämp yann,* literalmente: "nombre nada", tales como "enfermizo" o "zurdo"; por último, los verdaderos nombre propios, *nämp.* Sólo los términos de parentesco se utilizan normalmente para llamar a la gente; salvo durante los periodos de duelo, en los que se emplean nombres que corresponden a la naturaleza del duelo, y cuyo sentido es: viudo o viuda, o: "afectado por la pérdida de un pariente", especificando si se trata de un hermano o de una hermana (mayor o menor), de un hijo, de un sobrino o de una sobrina (paralelo o cruzado), de un abuelo. Más adelante volveremos a encontrar un uso paralelo en las tribus del interior de Borneo.

El procedimiento para la formación de los nombres propios ofrece un interés particular. Cada individuo posee tres nombres personales. Un nombre "umbilical" *nämp kort'n,* un nombre grande *nämp pi'in;* un diminutivo *nämp mäny.* Todos los nombres grandes y pequeños se derivan del totem o de los atributos del totem, y constituyen, pues, propiedades clánicas. Los grandes nombres se refieren a la cabeza o a la mitad

superior del cuerpo del animal totémico, los nombres pequeños a la pierna, la cola, o la mitad inferior del cuerpo. Así, un hombre del clan del pez tendrá como nombre grande el de: Pämpikän "el hombre-pega" (la cabeza) y como nombre pequeño el de: Yämk "pierna" (= parte estrangulada de la cola); y una mujer del mismo clan, los de *Pämkotjattä* y *Tippunt,* (grasa) "del vientre".

Los nombres "umbilicales" son los únicos que pueden hacer referencia a otro clan, y aun a otro sexo, del que los lleva. En cuanto el niño nace, pero antes de que se expulse la placenta, una persona cualificada ejerce una tracción sobre el cordón umbilical, mientras enumera, primero los nombres masculinos del linaje paterno, luego los nombres femeninos y, por último, sólo los nombres masculinos del linaje materno. El nombre que se haya pronunciado en el instante en que la placenta caiga será el que llevará el niño. Sin duda, a menudo se manipula el cordón de manera que se obtenga el nombre deseado. (Thomson.) Como en los casos anteriormente citados, por tanto, tenemos aquí un procedimiento de formación del nombre que concilia las exigencias de un orden objetivo y el juego (libre en parte, dentro de los límites de este orden) de las relaciones interpersonales.

Por lo que se refiere al nacimiento, esta técnica ostensiblemente (pero falsamente) "probabilista" corresponde a las que se han observado en otras tribus australianas, en ocasión de la muerte, para determinar, ya no el nombre del recién nacido, sino el del presunto homicida. Los bard, ungarinyin y warramunga ponen al cadáver entre las ramas de un árbol o sobre una plataforma elevada; justo debajo, colocan en el suelo un círculo de piedras o una fila de bastones, en la que cada unidad representa a un miembro del grupo: el culpable será denunciado por la piedra o el bastón en

la dirección del cual se derramarán las exudaciones del cadáver. En el noroeste de Australia, se inhuma al cadáver y se colocan sobre la tumba tantas piedras como miembros o sospechosos cuente el grupo. La piedra que resulta manchada de sangre indica al homicida. O bien aún, se tiran los cabellos del difunto de uno en uno, recitando la lista de los sospechosos: el primer cabello que se suelta denuncia al asesino. (Elkin, *4*, pp. 305-306.)

Es claro que, formalmente, todos estos procedimientos son del mismo tipo, y que ofrecen un carácter notable que les es común con los demás sistemas de nombres propios de las sociedades con clases finitas. Anteriormente, mostramos que, en tales sistemas —que sin duda ilustran una situación general—, los nombres eran siempre significativos de la pertenencia a una clase, real o virtual, que puede ser, solamente, la del que se nombra o la del que nombra, y que a este matiz se reducía toda la diferencia entre nombres atribuidos por aplicación de una regla y nombres inventados. Observemos, además, que esta distinción no corresponde, sino de manera superficial, a la establecida por Gardiner entre nombres "desencarnados" y nombres "encarnados", siendo los primeros los que se eligen de una lista obligatoria y restringida (como la de los santos del calendario), y por tanto, llevados simultánea y sucesivamente por un gran número de individuos, y los segundos los que se adhieren a un individuo único, como los de Vercingetórix y Yugurta. Nos parece, en efecto, que los primeros son de una naturaleza demasiado compleja como para que se les pueda definir gracias al único carácter escogido por Gardiner: clasifican a los padres (que han elegido el nombre de su hijo) en un medio, en una época y en un estilo; y clasifican a sus portadores de varias maneras: en primer lugar, porque un Juan es un miembro de la clase de los Juanes; después, porque cada

nombre posee, consciente o inconscientemente, una connotación cultural que impregna a la imagen que los otros se forman del portador, y que, por caminos sutiles, puede contribuir a modelar su personalidad de manera positiva o negativa.[10] Ahora bien, todo esto se verificaría también en los casos de los nombres "encarnados", si poseyéramos el contexto etnográfico que nos falta: el nombre Vercingetórix para nosotros no designa más que al vencedor de Gergovia, en razón de nuestra ignorancia de las realidades galas. La distinción de Gardiner, pues, no concierne a dos tipos de nombres, sino a dos situaciones en que el observador se encuentra ante el sistema de los nombres de su propia sociedad, y el de una sociedad que le es extraña.

Una vez dicho esto, es más fácil descubrir el principio del sistema nominal de los wik munkan: forman los nombres de personas de una manera análoga a aquella que nosotros mismos adoptamos cuando formamos nombres de especies. En efecto, para identificar a un individuo, comienzan por combinar dos indicativos de clase, uno mayor (el nombre "grande"), el otro menor (el nombre "pequeño"). Este conjunto tiene, en sí mismo, un doble efecto: comprobar la pertenencia del portador a un grupo totémico, evocado por significantes notoriamente conocidos como de su propiedad exclusiva; y circunscribir la posición del individuo en el seno del grupo. La combinación del nombre grande y del nombre pequeño no es, en sí misma, individuante; delimita

10 "...los padres eligen los nombres de sus hijos... y los sabios a menudo han honrado a colegas suyos dando su nombre a descubrimientos. Pero, a menudo, no hubo en este acto una elección absolutamente arbitraria. Los padres han sido guiados por tradiciones sociales y religiosas, los sabios por un derecho de prioridad. Cada uno revela, por su elección, el carácter de sus preocupaciones y los límites de su horizonte." (Bröndal, p. 230.)

un subconjunto al cual el portador del nombre pertenece al mismo tiempo que otros, provisionalmente definidos gracias a la misma combinación. Así pues, es el nombre "umbilical" el que termina de realizar la individuación, pero su principio es por completo diferente. Por una parte, puede ser, ya sea un nombre "grande", ya sea un nombre "pequeño" (del mismo clan o de otro clan); ya sea un nombre masculino, ya sea un nombre femenino (independientemente del sexo del portador). Por otra parte, su atribución no es función de un sistema, sino de un acontecimiento: coincidencia de un efecto fisiológico (teóricamente independiente de la voluntad de los hombres) y del instante de una enumeración.

Comparemos ahora este trinomio con los de la botánica y de la zoología científicas. Sea, en botánica: *Pscilocybe mexicana* Heim, o en zoología: *Lutrogale perspicillata maxwelli*. Los dos primeros términos de cada trinomio asignan al ser considerado a una clase y a una subclase que pertenecen a un conjunto preordenado. Pero el tercer término, que es el nombre del inventor, cierra el sistema recordando un acontecimiento: es un término de serie, no de grupo.

Sin duda hay una diferencia: en los trinomios científicos, el nombre del inventor no añade nada a la identificación, completa desde los dos primeros términos, sino que rinde homenaje a su autor. Pero esto no es absolutamente exacto; el término estadístico tiene una función lógica y no solamente moral. Remite al sistema de división adoptado por el autor en cuestión o por un colega, y permite al especialista efectuar las transformaciones indispensables para resolver los problemas de sinonimia: saber, por ejemplo, que *Juniperus occidentalis* Hook es el mismo ser que *Juniperus utahensis* Engelm., siendo que, sin el nombre de los inventores o padrinos, podríamos pensar en dos seres diferentes. En

las taxonomías científicas, por consiguiente, la función del término estadístico es simétrica e inversa a la que ese término cumple entre los wik munkan; permite asimilar, no desasimilar; en vez de comprobar la perfección de un modo de división único, remite a una pluralidad de separaciones posibles.

Ahora bien, el caso de los wik munkan no es particularmente demostrativo más que en razón de la extravagancia de la técnica concebida por los indígenas, que arroja una cruda luz sobre la estructura del sistema. Pero esta estructura se volvería a encontrar, sin mayor esfuerzo, en las sociedades que nos han proporcionado todos nuestros ejemplos: así, entre los algonquinos, en los que el nombre personal, por entero, está compuesto por tres términos:[11] un nombre derivado de la denominación clánica, un nombre ordinal (que expresa el orden del nacimiento en la familia), y un título militar, ya sea, en este caso, un término "mecánico" y dos términos "estadísticos" de fuerza desigual. Hay más títulos militares que nombres ordinales, y la probabilidad de que la misma combinación se reproduzca por lo que hace a dos personas distintas es tan escasa que, si el primer término proviene de un grupo obligatorio en cuanto grupo, la elección ejercida entre todos los posibles por el donador del nombre se hará, teniendo cuidado, entre otras cosas, de evitar las duplicaciones. Esto nos da la oportunidad de subrayar que el carácter "mecánico" o "estadístico" no es intrínseco: se define por relación a la persona del donador y a la del portador. El nombre derivado de la denominación clánica identifica sin equívoco al portador como miembro de un clan, pero la manera de elegirlo, en una lista, de-

11 Dos términos de los lacandones de México, de lengua maya, que forman los nombres con ayuda de un binomio compuesto de un nombre animal y de un nombre ordinal. (Tozzer, pp. 42-43 y 46-47.)

pende de condiciones históricas complejas: nombres actualmente vacantes, personalidad e intenciones del donador. A la inversa, los términos "estadísticos" definen sin equívoco una posición individual en el sistema de los *status* natales o en la jerarquía militar; pero el hecho de ocupar estas posiciones es resultado de circunstancias demográficas, psicológicas e históricas, es decir, de una indeterminación objetiva del futuro portador.

Esta imposibilidad de definir el nombre propio de otra manera que no sea como medio de asignar una posición, en un sistema que comporta varias dimensiones, resalta también en otro ejemplo, tomado de nuestras sociedades contemporáneas. Por lo que toca al grupo social considerado en su conjunto, nombres como los de Juan González, Juan Gómez, denotan, por lo que toca al segundo término, a la clase, y, en lo referente al primero, al individuo. Juan González, pertenece, primero, a la clase González y, en esta clase, ocupa una posición no equívoca como Juan. En el interior de la clase González, es González Juan, distinto de González Pedro, González Andrés, etc. Pero se trata tan poco de un nombre "propio" que, en el seno de un grupo más restringido, la relación lógica entre los términos se invierte. Imaginémonos una familia en la que, conforme al hábito, todos los miembros se llamen por su nombre de pila, y en la que, fortuitamente, un mismo nombre de pila, Juan, sea el del hermano y el del cuñado. El equívoco se disipará gracias a la fijación discriminativa del patronímico al nombre de pila. Así, cuando una persona de la familia dirá a otra: Juan González ha telefoneado, ya no se referirá, en efecto, al mismo binomio: el patronímico se ha convertido en un sobrenombre. Para los miembros de la familia en cuestión, existe primero una clase de los Juan, en el seno de la cual "González" y "Gómez" operan la individuación. Según que uno se coloque en la perspectiva

del estado civil o en la de una sociedad particular, los términos del binomio invierten sus funciones.

Pero, si el mismo término puede desempeñar así, en razón de su pura posición, el papel de indicativo de clase o de determinante individual, es vano preguntarse, como han hecho muchos etnólogos, si las denominaciones en uso en tal o cual sociedad constituyen verdaderamente nombres propios. Skinner lo admite en el caso de los sauk, pero lo duda a propósito de sus vecinos menomini, cuyos nombres serían, más bien, títulos honoríficos, limitados en número, y a los cuales un individuo accede mientras vive sin poder trasmitirlos a sus descendientes. (Skinner, 2, p. 17.) Así también, entre los iroqueses:

> Es claro que el nombre individual... casi no es comparable a nuestro nombre personal. Hay que ver en él más bien, una suerte de designación ceremoniosa, y también una expresión más íntima de la pertenencia al clan que la que supone el llevar el nombre del clan. (Goldenweiser, p. 367.)

En cuanto a los nombres propios de los wik munkan:

> Aunque los haya llamado nombres personales son, en realidad, nombres de grupo que denotan los lazos de pertenencia y de solidaridad respecto de un grupo totémico. (Thomson, p. 159.)

Estos escrúpulos se explican porque la lista de los nombres que son la propiedad y el privilegio de cada clan es a menudo limitada, y porque dos personas no pueden llevar simultáneamente el mismo nombre. Los iroqueses tienen "guardianes" a cuya memoria confían el repertorio de los nombres clánicos, y que conocen, en todo momento, el estado de los nombres disponibles. Cuando un niño nace, el "guardián" es llamado para

que diga cuáles son los nombres "libres". Entre los yurok de California, un niño puede quedarse sin nombre durante 6 o 7 años, hasta que quede vacante, por deceso del portador, el nombre de un pariente. En cambio, el tabú fijado al nombre del muerto desaparece al cabo de un año, si un joven miembro del linaje vuelve a ponerlo en circulación.

Más dificultosos todavía parecen esos nombres que, como los de gemelos o del primer sobreviviente de una serie de niños nacidos muertos en el África, asignan a algunos individuos un lugar en un sistema taxonómico rígido y restringido. Los nuer reservan para los gemelos los nombres de aves que vuelan pesadamente, pintada, francolín, etc. En efecto, consideran a los gemelos como seres de origen sobrenatural, como las aves (Evans-Pritchard, *2*, discusión en Lévi-Strauss, *6*), y los kwakiutl de la Columbia Británica expresan una creencia análoga al asociar a los gemelos y a los peces. Por eso los nombres de Cabeza-de-salmón y de Cola-de-salmón se reservan para los hijos cuyo nacimiento precede o sigue inmediatamente al de gemelos. Se considera que éstos descienden ya sea de peces-candela (si tienen manos pequeñas), ya sea de *Oncorhynchus kisutch* ("silver salmon"), ya sea de *Oncorhynchus nerka* ("sockeye salmon"). El diagnóstico lo hace un viejo, que también fue gemelo al nacer. En el primer caso, llama al gemelo Hombre-que-sacia y a la gemela Mujer-que-sacia. En el segundo caso, los nombres respectivos son: Única, Hija-de-nácar; y: Trabajador-de-cabeza, Danzarina-de-cabeza, en el tercero. (Boas, *4*, part. I, pp. 684-693.)

Los dogón del Sudán siguen un método muy estricto para atribuir los nombres propios, puesto que consiste en descubrir la posición de cada individuo conforme a un modelo genealógico y mítico en el que cada nombre está ligado a un sexo, a un linaje, a un orden de nacimiento y a la estructura cualitativa del grupo de hermanos de padre y madre, en los que el individuo está incluido: gemelo, primero o segundogénito antes o después de los gemelos; muchacho nacido después de una o de dos niñas, o a la inversa; muchacho nacido entre dos niñas o a la inversa, etc. (Dieterlen, *3*.)

Por último, a menudo se vacila en considerar como nombres propios a los nombres ordinales encontrados entre la mayoría de los algonquinos y de los sioux, entre los mixes (Rabin, *2*), los mayas (Tozzer) y en el sur de Asia (Benedict). Limitémonos a un solo ejemplo, el de los dakota, donde el sistema está particularmente desarrollado, con los nombres siguientes, correspondientes al orden del nacimiento de las siete primeras hijas y de los siete primeros hijos:

	hijas	*hijos*
1	Wino'ne	Tcaske'
2	Ha'pe	Hepo'
3	Ha'psti	Hepi'
4	Wiha'ki	Watca'to
5	Hapo'nA	Hake'
6	HapstinA	Tatco'
7	Wihake'da	—

(Wallis, p. 39.)

Se puede colocar en la misma categoría a los términos que sustituyen a los nombres propios en el transcurso de las diferentes etapas de la iniciación. Las tribus australianas del norte de la tierra de Dampier tienen una serie de nueve hombres que se dan a los novicios antes de la avulsión dental, después, antes de la circuncisión, antes del sangrado ritual, etc. Los tiwi de las islas Melvil'e y Bathurst a lo largo de la Australia septentrional, dan a los novicios nombres especiales según su grado. Hay 7 nombres de hombre que abarcan el periodo que va desde la edad de 15 hasta

la de 26 años, y 7 nombres de mujeres, que van desde los 10 años hasta los 21. (Hart, pp. 286-287.)

Sin embargo, los problemas que se plantean en tales casos no son diferentes del que plantea el uso, conocido en nuestras sociedades contemporáneas, de dar al hijo primogénito el nombre de pila de su abuelo paterno. "El nombre del abuelo" puede ser considerado también como un título, y el llevarlo, a la vez, como obligatorio y reservado. Del nombre al título, se pasa, pues, por una transición insensible, que no está ligada a ninguna propiedad intrínseca de los términos considerados, sino al papel estructural que desempeñan en un sistema clasificatorio del que sería vano pretender aislarlos.

UNIVERSIDAD BIBLIOTECA

VII. EL INDIVIDUO COMO ESPECIE

El sistema nominal de los penan, que viven como nómadas en el interior del Borneo, permite establecer con exactitud la relación entre términos a los cuales nos sentiríamos inclinados a reservar la calidad del nombre propio, y otros cuya naturaleza, a primera vista, podría parecer diferente. Según su edad y su situación de familia, un penan puede ser, en efecto, designado por tres clases de términos: ya sea por un nombre personal, ya sea por un teknónimo ("padre de tal", "madre de tal"), o, por último, por lo que nos sentiríamos tentados a llamar un necrónimo, que expresara la relación familiar de un pariente difunto con el sujeto: "padre muerto", "sobrina muerta", etc. Los penan occidentales poseen no menos de 26 necrónimos distintos, que corresponden al grado de parentesco, a la edad relativa del difunto, al sexo, y al orden de nacimiento de los hijos hasta el noveno.

Las reglas de empleo de estos nombres poseen una sorprendente complejidad. Simplificando mucho, se puede decir que un niño se conoce por su nombre propio hasta que muere uno de sus ascendientes. Si se trata de un abuelo, entonces al niño se le llama Tupou. Si el hermano de su padre muere, entonces se convierte en Ilun, y seguirá siéndolo hasta que muera otro pariente. En ese momento, recibirá un nuevo nombre. Antes de casarse y de tener hijos, un penan puede pasar, así, por una serie de 6 o 7 necrónimos, o más todavía.

Al nacer el primer hijo, el padre y la madre adoptan un teknónimo que expresa su relación con este hijo nominalmente designado. Así, Tama Awing, Tinen Awing, "padre (o madre) de Awing". Si el niño muere, el teknónimo será sustituido por un necrónimo:

"hijo primogénito muerto". Al siguiente nacimiento, un nuevo teknónimo suplantará al necrónimo y así sucesivamente.

La situación se complica todavía más por las reglas particulares que prevalecen entre hermanos de padre y madre. A un niño se le llama por su nombre si todos sus hermanos y hermanas viven. Cuando uno de ellos muere, adopta un necrónimo: "hermano mayor (o menor) muerto", pero, desde el nacimiento de un nuevo hermano o de una hermana, el necrónimo se deja y el individuo recupera el uso de su nombre. (Needham, *1, 4.*)

Muchas oscuridades subsisten en esta descripción; no *se comprende bien cómo reaccionan entre sí las dife*rentes reglas, aunque parecen estar funcionalmente ligadas. En términos generales, el sistema es definible por tres tipos de periodicidades: por lo tocante a sus ascendientes, un individuo va de necrónimo en necrónimo; por lo tocante a sus hermanos, de autónimo (término con el cual, en semejante sistema, es cómodo designar a los nombres propios) en necrónimo; en lo tocante a sus hijos, por último, de teknónimo en necrónimo. Pero, ¿cuál es la relación lógica entre los tres tipos de términos? ¿Y cuál es la relación lógica entre los tres tipos de periodicidad? Teknónimo y necrónimo se refieren a un lazo de parentesco, por tanto, son términos "relacionales". El autónimo no tiene este carácter, y, desde este punto de vista, se opone a las formas precedentes: determina solamente un "sí" por contraste con otros "sí". Esta oposición (implícita en el autónimo) entre sí y otro permite, en cambio, distinguir al teknónimo del necrónimo. El primero, que incluye un nombre propio (que no es el del individuo), puede definirse como si expresara una *relación con un otro sí.* El necrónimo, del que está ausente todo el nombre propio, consiste en el enunciado de una relación de

parentesco, que es la de otro, no nombrado, con un sí, igualmente no nombrado. Por tanto, se la puede definir como una *relación otra.* Por último esta relación es negativa, puesto que el necrónimo no la menciona más que para declararla abolida. De este análisis se desprende claramente la relación entre autónimo y necrónimo. Es la de una simetría invertida:

	autónimo	*necrónimo*
relación presente (+) o ausente (—):	—	+
oposición entre sí (+) y otro (—):	+	—

Al mismo tiempo, se desprende una primera conclusión: el autónimo, al que no vacilamos en considerar como nombre propio, y el necrónimo, que posee los caracteres de un simple indicativo de clase, pertenecen de hecho al mismo grupo. Se pasa del uno al otro por medio de una transformación.

Pasemos ahora al teknónimo. ¿Cuál es su relación con los otros dos tipos, y, en primer lugar, con el tipo necrónimo? Se sentiría uno tentado a decir que el teknónimo connota la llegada de otro sí a la vida, el necrónimo el paso de otro sí a la muerte, pero las cosas no son tan sencillas, pues esta interpretación no explicaría que el teknónimo mencione el sí de otro (habiéndole sido incorporado un autónimo), en tanto que el necrónimo se reduce a una negación de la relación otra, sin hacer referencia a un sí. Por tanto, no hay simetría formal entre los dos tipos.

En el estudio que sirve de punto de partida a nuestro análisis, Needham hace una interesante observación:

> Cualquier cosa que se parezca vagamente a los nombres de muerto aparece en el antiguo uso in-

> glés de "widow" como un título..., en el uso contemporáneo, en Francia y en Bélgica de la palabra "veuve" y en otros usos análogos en varias regiones de Europa. Pero todo esto es, en casi todos los respectos, harto diferente de los nombres de muerto como para sugerir una interpretación. (Needham, *1*, p. 426.)

Esto es desalentarse demasiado rápidamente. A Needham, para darse cuenta de su observación, no le ha faltado más que notar, en los ejemplos que cita, el lazo, de que dan testimonio, entre el derecho al necrónimo y el haber llevado anteriormente una denominación totalmente comparable a un teknónimo. El uso francés tradicional consiste en incorporar la palabra "viuda" al nombre propio; pero no se incorpora el masculino "viudo" y menos todavía el término "huérfano". ¿Por qué este exclusivismo? El patronímico pertenece a los hijos con todo derecho; se puede decir que, en nuestras sociedades, es un clasificador de linaje. La relación de los hijos con el patronímico no cambia, por tanto, por el hecho de la muerte de los padres. Y esto es más cierto todavía por lo que toca al hombre, cuya relación con su patronímico permanece inmutable, sea célibe, esté casado o sea viudo.

No se puede decir lo mismo de la mujer. Si, al perder su marido, se convierte en "viuda de tal" es porque, en vida de su marido, ella era "esposa de tal", o dicho de otra manera, ella había abandonado ya su autónimo por un término que expresaba su relación con un sí otro, que es la definición que hemos admitido del teknónimo. Sin duda, en estas circunstancias, esta palabra sería impropia; para mantener el paralelismo, podríamos forjar el de andrónimo (griego ἀνήρ, esposo), pero no parece útil, pues la identidad de estructura es inmediatamente perceptible sin recurrir a una creación verbal. En el uso francés, por consiguiente, el derecho

al necrónimo es función de que, con anterioridad, se haya llevado un término análogo a un teknónimo: porque mi sí se define por mi relación a un sí otro, mi identidad no es preservable, a la muerte de ese otro, más que por esta relación que no ha cambiado en su forma, pero que en lo sucesivo lleva el signo negativo. La "viuda González" es la esposa de un González, no abolido, sino que no existe más que en su relación con ese otro que se define por él.

Se objetará que, en este ejemplo, los dos términos se construyen de modo semejante uniendo una relación de parentesco a un determinante patronímico, en tanto que, entre los penan, y como hemos subrayado, el nombre propio está ausente del necrónimo. Antes de resolver esta dificultad, volvamos nuestra atención a la serie de los hermanos de padre y madre, en los que la alternancia se establece entre el autónimo y el necrónimo. ¿Por qué el autónimo, y no un término análogo al teknónimo, pongamos por caso, un "fratrónimo" de la clase "hermano (o hermana) de tal"? La respuesta es fácil: el nombre personal del niño que acaba de nacer (que de esta manera, pone fin a que sus hermanos y hermanas lleven el necrónimo) es movilizado a otra parte: sirve para formar el teknónimo de los padres, que en cierta manera lo han capturado para incorporarlo al sistema particular gracias al cual se definen. El nombre del último en nacer, por tanto, se separa de la serie de los hermanos de padre y madre, y los otros hermanos de padre y madre, no pudiéndose definir por él, ni por el de su hermano o hermana desaparecidos (puesto que nos encontramos, valga la expresión, en "clave de vida" y ya no en "clave de muerte"), toman el único partido que les queda: el llevar su propio nombre que es también su nombre propio, pero por falta, subrayémoslo, de relaciones otras, que se han vuelto inutilizables, unas, porque han recibido un empleo diferente, en

tanto que las otras se han vuelto no pertinentes, porque el signo del sistema ha cambiado.

Aclarado este punto, sólo quedan por resolver dos problemas: el uso de teknónimos por los padres, y la ausencia de nombre propio en los necrónimos, problema con el que ya habíamos tropezado. Aunque, en apariencia, el primero plantea una cuestión de fondo, el segundo una cuestión de forma, se trata en verdad de un solo, problema justiciable de una misma solución. *No se pronuncia el nombre de los muertos*, y esto basta para explicar la estructura del necrónimo. En cuanto al teknónimo, la inferencia es clara: si, cuando nace un niño, queda prohibido llamar a los padres por su nombre, es porque están "muertos", y porque la procreación no se concibe como el añadido, sino como la sustitución de un nuevo ser a los antiguos.

¿Es de esta manera, por lo demás, como debe comprenderse la costumbre de los tiwi que prohíben el uso de los nombres propios durante la iniciación y en ocasión de los partos de una mujer:

> El nacimiento de un niño es, para el indígena, un asunto muy misterioso, pues cree que la mujer embarazada mantiene relaciones íntimas con el mundo de los espíritus. Por esta razón, el nombre, parte integrante de ella misma, está investido de un carácter fantasmagórico, lo que la tribu expresa tratando a su marido como si ella no existiese, como si, en efecto, ella hubiese muerto y ya no fuese su mujer por el momento. Ella está en contacto con los espíritus y de ello resultará un hijo para su marido. (Hart, pp. 288-289.)

Para los penan, una observación de Needham sugiere una interpretación del mismo tipo: el teknónimo, dice, no es honorífico, y nadie se siente avergonzado de no tener descendencia: "si no tiene usted hijo, comentan los informadores, no es por su culpa. Lo lamentaréis, porque no habrá persona que os sustituya, que se acuerde de vuestro nombre. Pero no tenéis por qué sentir vergüenza. ¿Por qué habríais de sentirla?" (*loc. cit.*, p. 417.)

La misma explicación vale para la covada, pues sería falso decir que el hombre toma el lugar de la parida. Unas veces el marido y la mujer están sujetos a las mismas precauciones, porque se confunden con su hijo que, en las semanas o meses que siguen al nacimiento, está expuesto a graves peligros. Otras veces, como ocurre a menudo en la América del Sur, el marido debe tomar precauciones más grandes todavía que su mujer, porque en virtud de las teorías indígenas acerca de la concepción y de la gestación, es su persona, más particularmente, la que se confunde con la del hijo. Ni en una ni en otra hipótesis, el padre desempeña el papel de la madre: sino el papel del hijo. Es raro que los etnólogos se hayan equivocado en lo tocante al primer punto; pero es más raro todavía que hayan comprendido el segundo.

Tres conclusiones se desprenden de nuestro análisis. En primer lugar, los nombres propios, lejos de constituir una categoría aparte, forman un grupo con otros términos que difieren de los nombres propios, aunque estén unidos con ellos por relaciones estructurales. Ahora bien, los penan mismos conciben estos términos como indicativos de clase: se dice que uno "entra" en un necrónimo, no que lo toma o que lo recibe.

En segundo lugar, en este sistema complejo, los nombres propios ocupan un lugar subordinado. En el fondo, sólo los hijos llevan abiertamente su nombre, porque son demasiado jóvenes como para estar estructuralmente calificados por el sistema familiar y social, o porque el medio de esta calificación queda provisionalmente suspendido en beneficio de sus padres. El nombre pro-

pio sufre, así, una verdadera devaluación lógica. Es la marca del que está "fuera de clase" o de la obligación temporal, en que se ven los candidatos a la clase, de definirse a sí mismos, como fuera de clase (tal es el caso de los hermanos de padre y madre que recobran *el uso de su autónimo), o inclusive, por su relación* con un fuera de clase (como hacen los padres al asumir el teknónimo). Pero, en cuanto la muerte cava una laguna en la textura social, el individuo se ve en cierta manera aspirado. Gracias a que lleva el necrónimo, cuya prioridad lógica sobre las demás formas es absoluta, sustituye su nombre propio, simple número de espera, por una posición en el sistema, que puede, entonces, ser considerada al nivel más general como si estuviese formada de clases discretas y cuantificadas. El nombre propio es el reverso del necrónimo, del que el teknónimo ofrece, a su vez, una imagen invertida. En apariencia, el caso de los penan es el contrario del de los algonquinos, los iroqueses y los yurok; entre los unos, hay que esperar a que un pariente muera para liberarse del nombre que uno lleva; entre los otros, a menudo hay que esperar a que un pariente muera para tomar posesión del nombre que lleva. Pero, de hecho, la devaluación lógica del nombre no es menos grande, en el segundo caso, que en el primero:

> El nombre individual nunca se emplea en referencia a los padres o para dirigirse a ellos: es el término de parentesco el que sirve en todo caso. Y, aun cuando se habla a un no pariente, el nombre individual rara vez se utiliza, pues se prefiere un término de parentesco elegido en función de la edad relativa del que habla y de aquel a quien se dirige. Solamente cuando, en la conversación, se refiere uno a no parientes, es habitual emplear el nombre personal que, aun en este caso, será evitado si el contexto basta para mostrar de quién se quiere hablar. (Coldenweiser, p. 367.)

Entre los iroqueses también, por consiguiente, y a pesar de la diferencia anteriormente señalada, el individuo no es puesto "fuera de clase" mas que cuando es imposible obrar de otra manera.[1]

Se han mencionado toda suerte de creencias para explicar la tan frecuente prohibición del nombre de los muertos. Estas creencias son reales y están bien comprobadas, ¿pero hay que ver en ellas el origen de la costumbre, o uno de los factores que han contribuido a reforzarla y, aun, una de sus consecuencias? Si nuestras interpretaciones son exactas, la prohibición del nom-

1 Para evitar el uso de nombres personales, los yurok de California han concebido un sistema de denominaciones formadas por una raíz correspondiente al lugar de residencia —aldea o casa— y de un sufijo, que difiere, según se trate de hombres y de mujeres, que describe el estado conyugal. Los nombres masculinos se forman según el lugar de nacimiento de la mujer, los nombres femeninos según el del nacimiento del marido. Según el sufijo, el nombre indica si se trata de un matrimonio patrilocal y por compra, o matrilocal, o aun de una unión libre; si el matrimonio está disuelto por razón de la muerte de un cónyuge o por divorcio. Otros afijos que forman parte de los nombres de niños y de célibes, se refieren al lugar de nacimiento de la madre viviente o difunta, o del padre difunto. Los únicos nombres utilizados, pues, son de uno de los tipos siguientes: Casado con una mujer de —; Casado con un hombre de —; Tiene un "semi" marido en su casa natal de —; Está casado "a medias" con un mujer de —; Viudo que pertenece a —; Divorciado (a) de una mujer (de un hombre) de —; Mujer de — que permite a un hombre vivir con ella, tiene un amante o tiene hijos ilegítimos; Su padre era de —; Su difunta madre era de —; Célibe de —; etc. (Watermann, pp. 214-218; Kroeber *en*: Elmendorf y Kroeber, pp. 372-374, *n.* 1.)

bre de los muertos se manifiesta como una propiedad estructural de algunos sistemas de denominación. O bien los nombres propios son ya operadores de clase, o bien ofrecen una solución provisional esperando la hora de la clasificación; así pues, representan siempre a la clase en el nivel más modesto. En el límite, y como ocurren entre los penan, no son más que medios, transitoriamente fuera de clase, de formar clases, o inclusive contratos, concertados apoyándose en la solvencia lógica del sistema, es decir, en su supuesta capacidad de proporcionar, a su debido tiempo, una clase al acreedor. Sólo los recién llegados, es decir, los niños que nacen, plantean un problema: están allí. Ahora bien, cualquier sistema que trate a la individuación como una clasificación (y hemos visto que ese es siempre el caso) corre el riesgo de ver que su estructura sea puesta en tela de juicio, cada vez que admitan a un miembro nuevo.

Este problema lleva consigo dos tipos de solución, entre los cuales existen, por lo demás, formas intermediarias. Si el sistema considerado consiste en *clases de posiciones*, bastará con que disfrute de una reserva de posiciones libres, suficiente para situar a los niños que nacen. Como las posiciones disponibles exceden siempre del número de la población, la sincronía queda al abrigo de los caprichos de la diacronía, por lo menos teóricamente; ésta es la solución iroquesa. Los yurok no han tenido tanta previsión: entre ellos, los niños deben hacer antesala. Pero como de cualquier manera está uno seguro de clasificarlos al cabo de algunos años, pueden permanecer transitoriamente en la indistinción, esperando recibir una posición en una clase que les está garantizada por la estructura del sistema.

Cuando el sistema consiste en *clases de relaciones*, todo cambia. En vez de que un individuo desaparezca y de que otro lo sustituya en una posición con marbete

por medio de un nombre propio, que sobrevive a cada uno de ellos, para que la relación se torne término de clase, es preciso que se borren los nombres propios que ponían a los términos en relación como a otros tantos seres distintos. Las unidades últimas del sistema no son clases de uno solo, en el que desfilan uno detrás del otro, ocupantes vivos, sino relaciones clasificadas entre muertos reales, o aun virtuales (los padres que se definen como muertos por contraste con la vida que han creado), y vivos reales o aun virtuales (los niños recién nacidos que tienen un nombre propio para permitir a los padres definirse por relación a ellos, y hasta que la muerte real de un ascendiente les permita, a su vez, definirse por relación a él). En esos sistemas, las clases se forman, pues, con diferentes tipos de relaciones dinámicas que unen entradas y salidas, en tanto que entre los iroqueses y en las demás sociedades del mismo tipo, se fundan en un inventario de posiciones estáticas, que pueden estar vacantes y ocupadas.[2]

[2] Resulta que a diferencia de los sistemas de posiciones, cuya naturaleza discontinua es manifiesta, los sistemas de relaciones se sitúan, más bien, del lado del continuo. Otro uso penan lo muestra con claridad, aunque Needham (2), que lo ha registrado igualmente, hace a un lado una interpretación que nos parece muy verosímil. Entre miembros de una familia restringida, las denominaciones recíprocas "papá grande" y "pequeño-niño" sustituyen a los términos habituales, y más aproximados, cuando un miembro de la pareja considerada se ve afectada por un duelo. ¿No será porque la persona que está de duelo se considera que se encuentra un poco desplazada en dirección de la muerte y, por tanto, más alejada de lo que estaba de sus parientes más próximos? Por el hecho de la muerte, las mallas de la red de parentesco se aflojarían. A Needham le repugna admitirlo, porque encuentra varios problemas allí donde no hay más que uno. La persona que está de duelo no llama "pequeño niño" a un hijo, a una hija, a un sobrino o a una

La prohibición del nombre de los muertos no plantea, pues, un problema separado a la etnología, el muerto pierde su nombre por la misma razón que entre los penan el vivo pierde el suyo al penetrar en el sistema, y asume un necrónimo, es decir, se torna término de una relación en la que el otro término —puesto que está muerto— no existe más que en la relación que define a un vivo por relación a él; por la misma razón, finalmente, por la que el padre y la madre pierden también su nombre al asumir un teknónimo, resolviendo así (hasta la muerte de uno de sus hijos) la dificultad que proviene. para el sistema, de la procreación de un miembro supernumerario. Este último deberá esperar "en la puerta" en calidad de persona innominada, hasta que una salida le permita hacer su entrada, y hasta que dos seres, uno de los cuales anteriormente estaba fuera del sistema, y otro de los cuales se convierte en tal, se confundan en una de las clases de relaciones de que está formado el sistema.

Algunas sociedades cuidan celosamente los nombres y los hacen prácticamente inutilizables. Otras, los desperdician y los destruyen al cabo de cada existencia individual; entonces se deshacen de ellos prohibiéndolos, y fabrican otros nombres en su lugar. Pero estas

sobrina, o a su cónyuge, porque el mismo duelo los afecte directa o indirectamente, sino por reciprocidad pura y simplemente. Todos los ejemplos citados por Needham lo confirman, salvo el del niño pequeño, víctima de una insignificante desgracia (caída, golpe recibido, robo de comida por un perro), y al cual se le llama en esa circunstancia, por el necrónimo habitualmente reservado para los que han perdido a un abuelo. Pero nuestra interpretación abarca también a este caso, puesto que el niño, metafóricamente, está de duelo por el daño sufrido, y porque, en razón de su corta edad, un modesto ataque a su integridad actual (caída) o virtual (pérdida del alimento) basta para empujarlo aunque sea un poquito del lado de la muerte.

actitudes, en apariencia contradictorias, no hacen sino expresar dos aspectos de una propiedad constante de los sistemas clasificatorios: son finitos e indeformables. Mediante sus reglas y sus costumbres, cada sociedad no hace sino aplicar una rejilla rígida y discontinua sobre el flujo continuo de las generaciones, al cual, de tal manera, impone una estructura.

Para que prevalezca una u otra actitud, basta con una ayudadita lógica. Ya sea que el sistema de los nombres propios forme el tamiz más fino del filtro, del cual es, por consiguiente, solidario; ya sea que se le deje fuera, pero, de todos modos, teniendo como función la de individuar el continuo, y de arreglar, así, de manera formal una discontinuidad en la que, entonces, vemos una condición previa a la clasificación. En los dos casos, también, los muertos, de los que se aleja constantemente, la rejilla, pierden sus nombres: ya sea porque los vivos los tomen, como símbolos de posiciones que deben estar ocupadas siempre,[3] ya sea que los nombres de los muertos queden anulados en virtud del mismo movimiento que, en el otro extremo de la rejilla, oblitera los nombres de los vivos.

Entre las dos formas, el sistema nominal de los tiwi, al que hemos hecho varias veces alusión, ocupa un

3 En el mito fox del origen de la muerte, se le dice al que está de duelo: "ahora, mira lo que debes hacer; será necesario que para siempre vosotros (tú y el difunto) os despidáis el uno del otro (por medio de una fiesta de adopción). Entonces el alma del difunto se irá lejos, segura y rápidamente. Deberás adoptar a alguien; y deberás tener para con él los mismos sentimientos que tenías para con tu pariente muerto, y estarás, respecto del adoptado, exactamente en la misma relación de parentesco. Es el único medio para que el alma de tu pariente se aleje segura y rápidamente". (Michelson, 1, p. 411.) El texto expresa elocuentemente que, en este caso también, el vivo expulsa al muerto.

lugar intermedio. En primer lugar, los nombres propios se reservan meticulosamente para cada portador de los mismos:

> Es imposible que dos personas lleven el mismo nombre... Aunque los tiwi, actualmente, sumen alrededor de 1 100 personas, y aunque cada individuo tenga, por término medio, tres nombres, un estudio minucioso de estos 3 300 nombres no descubre dos que sean idénticos. (Hart, p. 281.)

Ahora bien, esta proliferación de los nombres se acrecienta todavía por el número y la diversidad de las prohibiciones que hacen relación con ellos. Estas prohibiciones se aplican en dos direcciones: como lo hemos indicado al citar un ejemplo,[4] en primer lugar recaen sobre todas las palabras de uso común que se parecen fonéticamente a los nombres del difunto; y también, además de estos últimos, a todos los nombres que el propio difunto había dado a otras personas, fuesen éstas sus propios hijos o los de otros. Un niño que no tuviese más que un solo nombre, recibido de su padre, se quedaría sin nombre si este muriese, y permanecería en este estado hasta que otro nombre le viniese de otra parte. (*loc. cit.*, p. 282.) En efecto, cada vez que una mujer vuelve a casarse, su esposo da nombres nuevos, no sólo a los hijos de su predecesor, sino a todos aquellos que su mujer engendró en el transcurso de su vida, cualquiera que haya sido el padre. Como los tiwi practican la poliginia, en beneficio de los viejos principalmente, un hombre casi no puede esperar casarse antes de la edad de 35 años, y las mujeres van de marido en marido, a causa de la diferencia de edad entre los cónyuges, lo que hace muy probable que los maridos mueran antes que sus esposas. Por tanto, ninguna persona puede jactarse de un nombre definitivo antes de la muerte de su madre (*id.*, p. 283.)

4 Véase, *supra*, p. 257.

Un sistema tan extraño nos resultaría incomprensible si no hubiese una hipótesis que nos sugiriese su explicación: relaciones y posiciones están puestas en pie de igualdad. Así también, toda abolición de la relación acarrea la de los nombres propios que eran función de ella, ya sea *socialmente* (nombres concebidos por el difunto) o lingüísticamente (palabras que se parecen a los nombres del difunto). Y toda creación de una relación nueva desencadena un proceso de renominación en el seno del dominio de la relación.

Algunos etnógrafos han abordado el problema de los nombres propios desde el punto de vista de los términos de parentesco:

> Desde el punto de vista lógico, podríamos citar los términos de parentesco entre los nombres propios y los pronombres. Su lugar es intermedio, y merecería que se les llamase pronombres individualizados o nombres personales generalizados. (Thurnwald, p. 357.)

Pero, si esta transición es igualmente posible, es porque, en la perspectiva de la etnología, los nombres propios aparecen siempre como términos generalizados o de vocación generalizante. A este respecto, no difieren fundamentalmente de los nombres de especies, como lo comprueba la tendencia del lenguaje popular, a atribuir, según su especie respectiva, nombres humanos a las aves, en francés, el gorrión es Pierrot, el loro Jacquot, la urraca Margot, el pinzón Guillaume, el troglodita Bertrand o Robert, la polla de agua Gérardine, la lechuza Claude, el buho Hubert, el cuervo Colas, el cisne Godard... Este último nombre hacía referencia también a una condición socialmente significativa, pues,

en el siglo XVII, se le daba a los maridos cuyas esposas estaban dando a luz. (Witkowski, pp. 501-502.) [5] ¿No será que los nombres de especies poseen, por su parte, algunos caracteres de los nombres propios? Al igual que Bröndal,[6] Gardiner lo acepta por lo que se refiere a las locuciones de la zoología y de la botánica científicas:

> El nombre *Brassica rapa* evoca fácilmente la imagen del botánico, clasificando a especímenes que se parecen mucho a ojos del profano, y a uno de los cuales da el nombre de *Brassica rapa*, exactamente como los padres nombran a su bebé. Nada de esto se nos viene a la mente a propósito de la palabra *nabo* y, sin embargo, *Brassica rapa* no es sino el nombre científico del colinabo común. Se puede encontrar una razón suplementaria para considerar a *Brassica rapa* como un nombre propio, o por lo menos de hacerlo un nombre más propio que el de nabo, en el hecho de que no se dice *éste es un Brassica rapa* o *éstos son Brassicas rapas*, aunque sí se pueda decir: *éstos son hermosos especímenes de Brassica rapa*. Al hablar así, nos referimos a cualquier ejemplar individual de tipo, siendo que, cuando hablamos de un determinado vegetal diciendo que es un *nabo*, nos referimos a su semejanza con otros vegetales de la misma especie. La diferencia de actitud lingüística se reduce a un simple matiz, pero es real. En uno de los casos, el sonido de la palabra, al que describimos habitualmente como la "palabra misma" resalta más que en el otro caso. (Gardiner, p. 52.)

Esta interpretación ilustra la tesis central del autor, para el cual "los nombres propios son marcas de identificación reconocibles no por el intelecto, sino por la sensibilidad" (*loc. cit.*, p. 41). Ahora bien, nosotros mismos hemos fundado la asimilación de los términos botánicos y zoológicos a nombres propios, al mostrar que, en un gran número de sociedades, los nombres propios se forman de la misma manera con que las ciencias naturales forman los nombres de especies. De aquí se saca una conclusión diametralmente opuesta a la de Gardiner: los nombres propios nos han parecido vecinos de los nombres de especie, sobre todo en los casos en que desempeñan, claramente, el papel de indicativos de clase, por lo tanto, cuando pertenecen a un sistema significante. Por el contrario, Gardiner pretende explicar la misma analogía por el carácter no significante de los términos científicos, a los que reduce, como a los nombres propios, a simples sonoridades distintivas. Si tuviese razón, llegaríamos a una extraña paradoja: para el profano, que ignora el latín y la botánica, *Brassica rapa* se reduce a una sonoridad distintiva, pero no sabe de qué: no existiendo ninguna información exterior, no podría, pues, percibir esta locución como nombre propio, sino sólo como palabra de sentido desconocido,

[5] Es muy significativo que aun una serie tan restringida y tan simple comprenda términos que provienen de niveles lógicos diferentes. "Pierrot puede ser un indicativo de clase, puesto que está permitido decir: 'hay tres *Pierrots* (pericos) en el balcón'." Pero "Godard" es un término para llamar. Como lo ha escrito excelentemente el redactor del artículo de esta palabra en el *Dictionnaire* de Trévoux (ed. de 1732). "Godard es el nombre que se da a los cisnes. Se les dice cuando se les llama, cuando uno quiere que se acerquen, *Godard, Godard, ven Godard, ven. Ten, Godard.*" Jacquot y quizá Margot, parecen desempeñar un papel intermedio. Acerca de los nombres propios humanos dados a las aves, *véase* Rolland, *Faune*, t. II.

[6] "Desde el punto de vista de la eternidad, las especies particulares de plantas y de animales y los cuerpos simples son *única* tal como lo son, por ejemplo Sirio o Napoleón." (Bröndal, p. 230.)

si no es que como un *flatus vocis*. Por lo demás, esto es lo que ocurre en algunas tribus australianas, en las que las especies totémicas reciben nombres sacados del lenguaje sagrado que no despiertan, en el espíritu de

Fig. 10. *Brassica rapa* (según Ed. Lambert, *Traité Pratique de Botanique*. París, 1883).

los no iniciados, ninguna asociación de orden animal o vegetal. Por tanto, si *Brassica rapa* ofrece el carácter de nombre propio, quizá lo sea solamente para el botánico, que es también el único que dice: "he aquí hermosos especímenes de *Brassica rapa*". Ahora bien, para el botánico, se trata de algo muy distinto de una sonoridad distintiva, puesto que conoce, a la vez, el sentido de las palabras latinas y las reglas de la taxonomía.

La interpretación de Gardiner, de tal modo, se hallaría limitada al caso del semiprofano que reconocería en *Brassica rapa* un nombre de especie botánica, sin

saber de qué planta se trata. Esto es coincidir, a pesar de las negaciones del autor (p. 51), con la curiosa idea de Vendryes (p. 222) para el cual un nombre de ave se convierte en nombre propio cuando es uno incapaz de discernir la especie a la que pertenece el ave. Pero todo lo que hemos dicho hasta ahora sugiere que la conexión entre nombre propio y nombre de especie no es contingente. Tiene que ver con el hecho de que una locución del tipo *Brassica rapa* está doblemente "fuera de discurso": porque proviene del lenguaje científico y porque está formada de palabras latinas. Por tanto, ingresa con dificultad en la cadena sintagmática; su naturaleza paradigmática pasa a ocupar, así, el primer plano. De igual manera, en razón del papel paradigmático desempeñado por los nombres propios en un sistema de signos, exterior al sistema de la lengua, su inserción en la cadena sintagmática rompe perceptiblemente la continuidad de esta última: en francés, por ausencia del artículo que los precede, y por el empleo de una mayúscula para transcribirlos.

Los indios navajos parecen haberse formado una noción asaz clara de los problemas que acabamos de discutir. Uno de sus mitos hace a un lado, de antemano, la interpretación de Gardiner:

> Un día Ratón se encontró a Oso y le preguntó que si su nombre no era el de "Cac". Oso montó en cólera y quiso pegarle a Ratón, que se ocultó detrás de su lomo y aprovechó la oportunidad para ponerle fuego a su vellón. Incapaz de apagar el fuego, Oso le prometió a Ratón darle a conocer 4 incantaciones mágicas si acudía en su auxilio. Desde entonces, basta con proveerse de algunos pelos de ratón para no tener nada que temer del oso. (Haile-Wheelwright, p. 46.)

El mito subraya graciosamente la diferencia entre nombre de especie y sonoridad distintiva. Para los na-

vajos, una de las razones de esta diferencia obedece a que el nombre específico es, en parte por lo menos, un nombre propio. En el relato que acabamos de leer, Ratón ofende a Oso porque lo interpela incorrectamente y empleando una palabra burlona. Ahora bien, los términos botánicos de los navajos (no se ha estudiado tan bien su vocabulario zoológico) consisten generalmente en un trinomio, cuyo primer elemento es el nombre verdadero, el segundo describe la utilización y el tercero el aspecto. La mayoría de las personas, al parecer, no conocen más que el término descriptivo. En cuanto al "verdadero nombre", es un término para llamar que utilizan los sacerdotes para hablarle a la planta: un nombre propio, por consiguiente, que es esencial conocer bien y pronunciar correctamente. (Wyman y Harris; Leighton.)

Nosotros no utilizamos la nomenclatura científica para entablar un diálogo con las plantas y los animales. Sin embargo, damos de buen grado a los animales, y tomamos de las plantas, algunos nombres que sirven de término para llamar a los humanos: nuestras hijas se llaman a veces Rosa o Violeta, y, recíprocamente, varias especies animales comparten, con hombres o con mujeres, los nombres de pila que éstos llevan habitualmente.

Pero ¿por qué, como hemos advertido ya, este liberalismo beneficia sobre todo a las aves? Por la estructura anatómica, la fisiología y el género de vida, se sitúan más lejos de los hombres que los perros, a los cuales no se les da nunca un nombre de pila humano sin provocar algún malestar o aun, inclusive, un pequeño escándalo. Nos parece que la explicación está contenida ya en esta observación.

Si, más fácilmente que en el caso de otras clases zoológicas, las aves reciben nombres de pila humanos según la especie a la que pertenecen, es porque pueden permitirse asemejarse a los hombres, precisamente por lo mucho que difieren de ellos. Las aves están cubiertas de pluma, son aladas, ovíparas y, físicamente, también, están separadas de la sociedad humana por el elemento en el que tienen el privilegio de moverse. Por este hecho, forman una comunidad independiente de la nuestra, pero que, en razón de esta independencia misma, se nos manifiesta como una sociedad otra, y homóloga de aquella en la que vivimos. El ave ama la libertad; se construye una morada en la que vive en familia y alimenta a sus pequeños; a menudo mantiene relaciones sociales con los demás miembros de su especie; y se comunica con ellos por medios acústicos que hacen pensar en el lenguaje articulado.

Por consiguiente, se dan objetivamente todas las condiciones para que concibamos al mundo de las aves como una sociedad humana metafórica: por lo demás, ¿no le es literalmente paralela en otro nivel? La mitología y el folklore comprueban, con innumerables ejemplos, la frecuencia de este modo de representación; tal como la comparación, ya citada, hecha por los indios chickasaw entre la sociedad de las aves y una comunidad humana.[7]

7 Véase, *supra*, pp. 174-175. Nuestra interpretación está confirmada *a contrario* por los casos de esos animales que reciben, igualmente, nombres humanos de pila, aunque no sean aves: Juan Conejo, Robin Cordero, Bernardo (o Martín) el Asno, Pedro (o Alano) el Zorro, Martín el Oso, etc. (Sebillot, t. II, p. 97, t. III, pp. 19-20.) En efecto, estos animales no constituyen una serie natural: unos son domésticos, otros salvajes; unos herbívoros, otros carnívoros, otros queridos (o desdeñados), los otros temidos... Se trata, pues, de un sistema artificial, formado sobre la base de oposiciones características entre los temperamentos y los géneros de vida, y que tiende a reconstituir metafóricamente, en el seno del reino animal, un modelo en miniatura de la sociedad hu-

Ahora bien, esta relación metafórica imaginada, entre la sociedad de las aves y la sociedad de los hombres, va acompañada de un procedimiento de denominación que pertenece al orden metonímico (no nos creemos atados, en este trabajo por las sutilezas de los gramáticos y la sinécdoque "suerte de metonimia" dice Littré, no será tratada por nosotros como un tropo distinto): cuando se bautiza a especies de aves con los nombres de Pierrot, Margot o Jacquot, se toman estos nombres de pila de un lote que es patrimonio de los seres humanos, y la relación de los nombres de pila de aves con los nombres de pila humanos es, casualmente, la de la parte con el todo.

La situación es simétrica e inversa en el caso de los perros. No solamente no forman éstos una sociedad independiente, sino que, como animales domésticos, forman parte de la sociedad humana, aunque ocupan un lugar tan humilde que no se nos ocurriría pensar, imitando el ejemplo de algunos australianos y amerindios, en llamarlos como humanos, ya se trate de nombres propios o de términos de parentesco.[8] Por el contrario, les reservamos una serie especial: Sultán, Príncipe, Negro, Diana (este último, nombre de pila humano, sin duda, pero percibido primero como mitológico), etc., que son casi todos nombres de batalla que forman una serie paralela a los que se llevan en la vida corriente, o dicho de otra manera, nombres metafóricos. Por consiguiente, cuando la relación entre especies (la humana y la animal) se concibe socialmente como metafórica, la relación entre los sistemas de denominaciones respectivos cobra el carácter metonímico; y cuando la relación

mana: procedimiento del que el *Roman de Renard* ofrece un ejemplo característico.

8 Véase, *supra*, pp. 243-244; y menos todavía —como hacen los dayak— al nombrar a los humanos con sus nombres: padre o madre de tal o cual perro... (Geddes.)

entre especies se concibe como metonímica, los sistemas de denominaciones cobran un carácter metafórico.

He aquí, ahora, otro caso: el del ganado, cuya posición social es metonímica (forma parte de nuestro sistema tecno-económico), pero diferente de la de los perros, por cuanto al ganado se le trata más francamente como objeto, y al perro como sujeto (lo que sugieren, por una parte, el nombre colectivo con el cual designamos al primero, y, por otra parte, el tabú alimenticio impuesto al consumo del perro en nuestra cultura: la situación es diferente entre los pastores africanos que tratan al ganado como nosotros tratamos a los perros). Ahora bien, los nombres que damos al ganado, provienen de una serie distinta de la de las aves o los perros; generalmente, son términos descriptivos, que evocan el color del pelo, el porte, el temperamento: Recio, Bayo, Blanquita, Cariñosa, etc. (*véase* Lévi-Strauss, *2*, p. 280.) Estos nombres tienen a menudo un carácter metafórico; pero difieren de los nombres dados a los perros en que son epítetos procedentes de la cadena sintagmática, en tanto que los segundos provienen de una serie paradigmática; por tanto, los unos dependen más de la palabra, y los otros, más bien, de la lengua.

Consideremos, por último, los nombres dados a los caballos. No a los caballos ordinarios que, según la clase y la profesión del propietario, pueden situarse a distancia más o menos cercana del ganado o de los perros, y cuyo lugar se torna más incierto todavía en virtud de las transformaciones técnicas rápidas que han señalado a nuestra época, sino a los caballos de carrera, cuya posición sociológica está claramente establecida por relación a los casos ya examinados. En primer lugar ¿cómo calificar esta posición? No se puede decir que los caballos de carrera formen una sociedad independiente a la manera de las aves, puesto que son un producto de

la industria humana, y puesto que nacen y viven yuxtapuestos en potreros concebidos en atención a ellos, como individuos aislados. No forman parte de la sociedad humana, ni a título de sujetos, ni como objetos; son más bien, la condición des-socializada de la existencia de una sociedad particular: la que vive de los hipódromos o que los frecuenta. A estas diferencias corresponde otra en el sistema de denominación, aunque la comparación nos obligue, aquí, a hacer dos reservas: los nombres dados a los caballos de carreras se eligen practicando reglas particulares, diferentes para los de pura sangre y los de media-sangre; dan testimonio de un eclecticismo que procede más de la literatura sabia que de la tradición oral. Dicho esto, no es dudoso que los nombres de los caballos de carrera contrasten de manera significativa con los de las aves, los perros o el ganado. Están rigurosamente individualizados puesto que, como en el caso de los tiwi, no está permitido que dos individuos lleven el mismo nombre; y aunque compartan con los nombres dados al ganado una formación tomada de la cadena sintagmática: Océano, Azimut, Ópera, Maravilla, Telégrafo, Luciérnaga, Orvietano, Week-end, Lapislázuli, etc., se distinguen por la ausencia de connotación descriptiva: su creación es absolutamente libre, por cuanto respeta la exigencia de una individuación sin ambigüedad y las reglas particulares a las que hemos hecho alusión. Por consiguiente, en tanto que el ganado recibe nombres descriptivos formados a partir de las palabras del discurso, los caballos de carrera reciben como nombres palabras del discurso que no los describen, o que los describen rara vez. Si los nombres del primer tipo se parecen a sobrenombres, los otros merecen ser llamados subnombres, pues es en este segundo dominio donde reina la mayor arbitrariedad.

Para resumir: aves y perros son pertinentes en relación con la sociedad humana: ya sea que la evoquen por su propia vida social (que los hombres conciben como imitación de la suya propia), ya sea que, sin vida social propia, formen parte de la nuestra.

Como los perros, el ganado forma parte de la sociedad humana; pero forma parte, valga la expresión, asocialmente, puesto que se sitúan en el límite del objeto. Por último, los caballos de carrera forman, como las aves, una serie separada de la comunidad humana, pero, a la manera del ganado, desprovista de sociabilidad intrínseca.

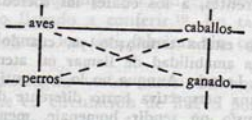
Por tanto, si las aves son *humanos metafóricos* y los perros, *humanos metonímicos*, el ganado es un *inhumano metonímico*, y los caballos de carrera son *inhumanos metafóricos:* el ganado no es contiguo más que por falta de semejanza, los caballos de carrera son semejantes sólo por falta de contigüidad. Cada una de estas dos categorías ofrece la imagen "en hueco" de una de las otras dos categorías, que guardan a su vez entre sí una relación de simetría invertida.

En el plano de las denominaciones, encontramos el equivalente lingüístico de este sistema de diferencias psicosociológicas. Los nombres de aves y de perros provienen del sistema de la lengua. Pero, aunque ofrecen el mismo carácter paradigmático, difieren porque los primeros son nombres de pila reales, y los segundos nombres de pila convencionales. Los nombres de las aves se extraen del grupo de los nombres de pila ordinarios, del que constituyen una parte; en tanto que los nombres de perro reproducen virtualmente, en su totalidad, un conjunto de nombres que se parecen, desde el punto de vista formal, a los nombres de pila humanos, aunque rara vez los lleven humanos comunes y corrientes.

Los nombres del ganado y de los caballos provienen más de la palabra, puesto que tanto los unos como los

otros se sacan de la cadena sintagmática. Pero los nombres del ganado están más cercanos, porque, como términos descriptivos, apenas son nombres propios. Se llama Cariñosa a la vaca de la que se dice habitualmente que es "cariñosa". Los nombres dados al ganado, sobrenadan, pues, como testimonios de un discurso pasado, y pueden en cualquier momento recobrar, en el discurso, su función de epíteto: aun cuando se le habla al ganado, su carácter de objeto no le permite nunca más que ser aquello *de lo que se habla*. Los nombres de los caballos de carrera están "en discurso" de otra manera: no "todavía en el discurso", pero "hechos con el discurso". Para encontrarles nombres a los caballos, es necesario desintegrar la cadena sintagmática, y transformar sus unidades discretas en nombres propios que no podrán figurar, con otro título, en el discurso, a menos de que el contexto no quite la ambigüedad. La diferencia proviene de que el ganado está colocado en la parte inhumana de la sociedad humana, en tanto que los caballos de carrera (que objetivamente pertenecen a la misma categoría) ofrecen, la imagen de una antisociedad a una sociedad restringida que no existe más que por ellos. De todos los sistemas de denominación, el que se les aplica es el más francamente inhumano, como es también la más bárbara, la técnica de demolición lingüística utilizada para edificarlo.

En resumidas cuentas, desembocamos en un sistema de tres dimensiones:



En el plano horizontal, la línea superior corresponde a la relación metafórica, positiva o negativa: entre sociedades humanas y animal (aves), o entre la sociedad de los hombres y la antisociedad de los caballos; la línea inferior, a la relación metonímica entre la sociedad de los hombres, por una parte, los perros y el ganado por la otra, que son miembros de la primera a título, ya de sujetos, ya de objetos.

En el plano vertical, la columna de la izquierda asocia las aves y los perros, que tienen con la vida social una relación, ya sea metafórica, ya sea metonímica. La columna de la derecha asocia a los caballos y al ganado, que no tienen relación con la vida social, aunque el ganado forme parte (metonimia) y los caballos de carrera ofrezcan con ella una semejanza negativa (metáfora).

Por último, hay que añadir dos ejes oblicuos, puesto que los nombres dados a las aves y al ganado se forman mediante préstamo metonímico (tomado de un conjunto paradigmático, o de una cadena sintagmática), en tanto que los nombres dados a los perros y a los caballos se forman por reproducción metafórica (de un conjunto paradigmático o de una cadena sintagmática). Por tanto, tenemos que vérnosla con un sistema coherente.

El interés que ofrecen a nuestros ojos estos grupos no obedece solamente a las relaciones sistemáticas que los unen.[9] Aunque tomados de nuestra civilización, en la que ocupan un lugar modesto, nos ponen a la altura de usos diferentes, a los cuales las sociedades que los

9 Este libro estaba terminado ya, cuando el señor M. Houis tuvo la amabilidad de llamar mi atención sobre el trabajo de V. Larock. Aunque no lo haya utilizado, porque se sitúa en una perspectiva harto diferente de la mía, me parecería injusto no rendir homenaje, mencionándolo, a esta primera tentativa de interpretación de los nombres de personas desde un punto de vista etnográfico.

observan atribuyen una extrema importancia. La atención que hemos prestado a algunos aspectos de nuestras costumbres que algunos juzgarán fútiles, se justifica, pues, por una doble razón: en primer lugar, esperando formar por intermedio de esto una idea más general y más clara de la naturaleza de los nombres propios; después y sobre todo, nos vemos llevados a preguntarnos por los motivos secretos de la curiosidad etnográfica: la fascinación que ejercen sobre nosotros costumbres en apariencia muy alejadas de nosotros, el sentimiento contradictorio de presencia y de extrañeza con que nos afectan, ¿no obedecen a que estas costumbres están mucho más cerca de lo que parece de nuestros propios usos, de los que nos presentan una imagen enigmática y que exige ser descifrada? En todo caso esto es lo que confirma una comparación de los hechos que acaban de ser analizados, con algunos aspectos del sistema nominal de los tiwi, que habíamos hecho a un lado provisionalmente.

Recordemos que los tiwi hacen un consumo desenfrenado de nombres propios: en primer lugar, porque cada individuo tiene varios nombres; luego, porque todos estos nombres deben ser distintos; en tercer lugar, porque cada nuevo matrimonio (y hemos visto que son frecuentes) quiere decir que todos los hijos ya engendrados por una mujer reciben nombres nuevos; y, por último, porque la muerte de un individuo impone una prohibición, no sólo a los nombres que ha llevado, sino también a todos aquellos que, en el curso de su existencia, se vio llevado a conferir.[10] En tales condiciones, ¿cómo logran los tiwi fabricar sin cesar nombres nuevos?

Hay que distinguir varios casos: un nombre propio puede ponerse en circulación de nuevo por el hijo del difunto, si decide asumirlo después del periodo durante

10 Véase, *supra*, p. 291.

el cual su empleo estaba prohibido. De esa manera, muchos nombres se ponen en reserva, y constituyen una suerte de ahorro onomástico del que está permitido echar mano. No obstante, y si suponemos que los coeficientes de natalidad y de mortalidad son constantes, se puede prever que, en razón de la prolongada duración del tabú, el fondo disminuirá regularmente, a no ser que un brusco desequilibrio demográfico ejerza una acción compensadora. Por tanto, el sistema debe disponer de otros procedimientos.

En efecto, existen varios, el principal de los cuales es resultado de la extensión a los nombres comunes de la prohibición que se ha impuesto a los nombres propios, cuando se observa entre ellos una semejanza fonética. Sin embargo, estos nombres comunes desmonetizados por el uso corriente no son totalmente destruidos: pasan a formar parte de la lengua sagrada, reservada para el ritual, en la que pierden regularmente su significación, pues la lengua sagrada es, por definición, ininteligible para los no iniciados y, para los propios iniciados está parcialmente liberada de función significante. Ahora bien, las palabras sagradas cuyo sentido se ha perdido pueden servir para forjar nombres propios, por adición de un sufijo. De tal manera, la palabra *mativandjingli*, del lenguaje sagrado, cuyo sentido es oscuro, se convierte en el nombre propio *Materandjingimirli*. El procedimiento se emplea sistemáticamente, y se ha podido escribir que el lenguaje sagrado está sobre todo constituido por palabras que se han tornado tabú, *pukimani*, en razón de la contaminación del lenguaje ordinario por la prohibición que afecta a los nombres de los muertos. El lenguaje sagrado mismo está exento de esta contaminación. (Hart.)

Estos hechos son importantes desde dos puntos de vista. En primer lugar, es claro que este sistema complicado es perfectamente coherente: los nombres pro-

pios contaminan a los nombres comunes; estos últimos, expulsados del lenguaje ordinario, pasan a formar parte de la lengua sagrada, la cual permite, por su parte, formar nombres propios. Este movimiento cíclico es mantenido, valga la expresión, por una doble pulsación: los nombres propios, primitivamente desprovistos de sentido, cobran sentido adhiriéndose a los nombres comunes, y éstos sueltan su sentido al pasar a formar parte de la lengua sagrada, lo que les permite volverse a convertir en nombres propios. El sistema funciona, pues, por bombeo alternado de la carga semántica, de los nombres comunes a los nombres propios, y de la lengua profana a la lengua sagrada. En resumidas cuentas, la energía consumida proviene del lenguaje ordinario, que fabrica palabras nuevas para las necesidades de la comunicación, a medida que se le van quitando antiguas palabras. El ejemplo demuestra admirablemente el carácter secundario de las interpretaciones ofrecidas para explicar la prohibición del nombre de los muertos, ya sea por los etnólogos o por los indígenas. Pues no es el temor de los fantasmas el que puede haber dado nacimiento a un sistema tan bien ajustado. Más bien ha venido a injertársele.

Esto parecerá más verdadero todavía si se observa que el sistema tiwi presenta analogías notables, en el plano humano, con el que hemos puesto de manifiesto, en nuestra propia sociedad, al analizar las diversas maneras de nombrar a los animales, y en el cual, es necesario decirlo, el temor a los muertos no interviene de ninguna manera. Entre los tiwi también, el sistema descansa sobre una suerte de arbitraje, ejercido por medio de los nombres propios, entre una cadena sintagmática (la del lenguaje ordinario) y un conjunto paradigmático (la lengua sagrada, cuyo carácter esencial es, puesto que las palabras, al perder su significación, se tornan progresivamente ineptas para formar una cadena sintagmática). Además, los nombres propios están ligados metafóricamente a los nombres comunes por causa de una semejanza fonética positiva, en tanto que las palabras sagradas se hallan ligadas metonímicamente a los nombres propios (a título de medios o de fines), por causa de una semejanza negativa, fundada en la ausencia o en la pobreza de contenido semántico.

Aun si se le define, en el nivel más general, como si consistiera en un cambio de palabras entre lengua profana y lengua sagrada por intermedio de los nombres propios, el sistema tiwi aclara fenómenos que sólo aspectos menores de nuestra cultura nos habían permitido abordar. Comprendemos mejor que términos de una lengua doblemente "sagrada" (por ser latina y científica), como el de *Brassica rapa*, puedan tener el carácter de nombres propios; y no, como quería Gardiner y como Hart parecía estar dispuesto a admitir, porque están privados de significación, sino porque, a pesar de las apariencias, forman parte de un sistema global en el que la significación no se pierde nunca totalmente: sino, la lengua sagrada de los tiwi no sería una lengua, sino un conglomerado de gestos orales. Ahora bien, no se podría poner en duda que una lengua sagrada, aún oscura, no conserve una vocación significante. Volveremos a tocar este aspecto del problema.

Por el momento, nos es preciso poner de relieve otro tipo de lengua "sagrada" que utilizamos, a la manera de los tiwi, para introducir nombres propios en el lenguaje ordinario, a riesgo de transformar en nombres propios los nombres comunes provenientes del dominio adecuado. Como ya hemos observado, tomamos nuestros nombres de las flores, y hacemos de ellos nombres propios para nuestras hijas, pero no nos detenemos allí, puesto que la imaginación de los horticultores dota a las flores, nuevamente creadas, de nombres propios tomados de los seres humanos. Ahora bien, este ir de

aquí para allá y de allá para acá, ofrece particularidades notables: los nombres que tomamos de las flores y que damos (principalmente a las personas del sexo femenino), son nombres comunes que pertenecen al lenguaje ordinario (en rigor, una mujer puede llamarse Rosa, pero sin duda no *Rosa centifolia*); pero los que les damos provienen de una lengua "sagrada" puesto que el patronímico o el nombre de pila va acompañado de un título que le confiere una misteriosa dignidad. Habitualmente, no se nombra a una flor nueva "Elizabeth", "Doumer" o "Brigitte", sino "Queen-Elizabeth", "President-Paul-Doumer", "Madame-Brigitte-Bardot".[11] Además, no se toma en cuenta el sexo del portador (y a veces, tampoco, el género gramatical del nombre de la flor) para nombrarla: *una* rosa, *un* estoque, pueden recibir indiferentemente un nombre de mujer o un nombre de hombre, lo que evoca una de las reglas de atribución del nombre "umbilical" entre los wik munkan.[12]

Ahora bien, estos usos pertenecen manifiestamente al mismo grupo que todos aquellos que hemos considerado, ya sea que provengan también de nuestra cultura o de la de los isleños australianos; se nota, en efecto, la misma equivalencia entre relación metonímica y relación metafórica que, desde el comienzo, nos ha parecido desempeñar entre ellos el papel de denominador común. Los nombres que tomamos de las flo-

11 Esta tendencia se ve ya en la tradición popular que, cuando atribuye a algunas flores nombres humanos de pila, inserta generalmente a éstos en una locución; así, en francés "Beau Nicolas" para designar un narciso, "Marie Cancale" para el saltaojoso de los montes, "Joseph Foireux" para la primavera, etc. (Rolland, *Flore*, t. II.) De igual manera, en inglés, los nombres de flor: "Jack in the Pulpit", "Jack behind the Garden Gate", etc.

12 Véase, *supra*, p. 268.

res para hacer nombres propios tienen valor de metáfora: bella como la rosa, modesta como la violeta, etc. Pero, los nombres sacados de lenguas "sagradas", que les damos a cambio, tienen valor de metonimia, y esto de dos maneras: *Brassica rapa* le quita a *colinabo* su suficiencia para que sea una especie de un género, la parte de un todo. El nombre Emperatriz-Eugenia, dado a una nueva variedad de flor, efectúa una transformación *simétrica e inversa*, puesto que se deja sentir en el nivel de lo *significante*, en vez de que lo sea en el del *significado*: esta vez, la flor es calificada *por medio* de la parte de un todo; ya no se trata de cualquier Eugenia, sino de una Eugenia particular; y no de Eugenia de Montijo antes de su matrimonio, sino después; no de un individuo biológico, sino de una persona que desempeña un papel social determinado, etc.[13] Un tipo de nombres "sagrado" es, por tanto, "metonimizante", el otro es "metonimizado", y esta oposición vale para los casos ya examinados. Recuerda uno que si los humanos toman nombres de las flores, dan algunos de sus nombres a las aves; estos nombres son también "metonimizantes" puesto que consisten, lo más a menudo en diminutivos sacados de la lengua popular y porque tratan a la comunidad de las aves (a la inversa que la de las flores) como equivalente, en su totalidad, a un subgrupo humilde y bonachón de la sociedad humana. De igual manera, diríamos de buen grado que los nom-

13 Se observará la inversión del ciclo por relación al sistema tiwi. Entre nosotros, el cielo va, del lenguaje ordinario al nombre propio, del nombre propio a la lengua "sagrada" para retornar, finalmente, al lenguaje ordinario. Este lenguaje proporciona el nombre común de rosa, que se convierte primero en Rosa, nombre de pila femenino, y luego regresa al lenguaje ordinario por intermedio de la lengua sagrada, en forma de: Princesa Margarita-Rosa, que nombra a una variedad de rosa que (si la flor tiene éxito) será rápidamente su nombre común.

bres metafóricos, dados a los perros y al ganado, sitúan al papel del tropo en el nivel del significante y del significado, respectivamente.

Por tanto, por simétricos que parezcan en su conjunto los procedimientos de denominación a los que hemos pasado revista, plantean un problema: estos procedimientos equivalentes, ligados unos a otros por relaciones de transformación, actúan a niveles de generalidad diferente. Los nombres de pila humanos dados a las aves se aplican a cualquier miembro individual de una especie determinada: toda urraca se llama Margot. Pero los nombres dados a las flores: Queen-Elizabeth, Emperatriz-Eugenia, etc., abarcan solamente la variedad o la subvariedad. Más restringido todavía es el campo de aplicación de los nombres dados a los perros y al ganado. Para el propietario del animal denotan a un solo individuo aunque de hecho, cada nombre pueda ser llevado por varios: no sólo hay un perro que se llame Sultán. Sólo los nombres de caballos de carrera y otros animales de raza están absolutamente individualizados: durante los 26 años del ciclo alfabético, ningún otro caballo de trote más que el que así fue bautizado, no es, no fue o no será llamado Orvietano III.

Pero, a nuestro juicio, esto es la prueba más clara que se pueda desear, de que, como los nombres propios y los nombres de especies forman parte del mismo grupo, no existe ninguna diferencia fundamental entre los dos tipos. Más exactamente, la razón de la diferencia no estriba en su naturaleza lingüística, sino en la manera en que cada cultura divide lo real, y en los límites variables que asigna, en función de los problemas que plantea (y que pueden diferir para cada sociedad particular en el seno del grupo social), a la empresa de clasificación. Por tanto, en virtud de una determinación extrínseca, un determinado nivel de clasificación requiere denominaciones que pueden ser, según los casos, nombres comunes o nombres propios. Pero, no por ello aceptamos la tesis de Durkheim del origen social del pensamiento lógico. Aunque existe indudablemente una relación dialéctica entre la estructura social y el sistema de categorías, el segundo no es un efecto, o un resultado de la primera. Una y otra traducen, gracias a laboriosos ajustes recíprocos, algunas modalidades históricas y locales de las relaciones entre el hombre y el mundo, que forman su sustrato común.

Precisar esto era indispensable para permitirnos subrayar, sin riesgo de que se nos entendiese mal, el carácter a la vez sociológico y relativo que se adhiere a la noción de especie lo mismo que a la de individuo. Considerado desde el punto de vista biológico, hombres que pertenecen a una misma raza (suponiendo que este término tenga un significado exacto) son comparables a las flores que brotan, se abren y se marchitan sobre el mismo árbol: son otros tantos especímenes de una variedad o de una subvariedad; de igual manera, todos los miembros de la especie *Homo sapiens* son lógicamente comparables a los miembros de una especie animal o vegetal cualquiera. Sin embargo, la vida social efectúa en este sistema una extraña transformación, pues incita a cada individuo biológico a desarrollar una personalidad, noción que ya no evoca al espécimen en el seno de la variedad, sino más bien a un tipo de variedad o de especie que no existe probablemente en la naturaleza (aunque el medio tropical tiende, a veces a esbozarlo) y al que podríamos llamar "mono-individual". Lo que desaparece, cuando una personalidad muere, consiste en una síntesis de ideas y de conductas, tan exclusiva e insustituible, como la efectuada por una especie floral, a partir de cuerpos físicos simples utilizados por todas las especies. La pérdida de un allegado o de un personaje público: político, escritor o artista, cuando nos afecta, lo hace de la misma manera

en que sentiríamos la irreparable privación de un perfume, si *Rosa centifolia* se extinguiese. Desde este punto de vista, no es falso decir que algunos modos de clasificación, arbitrariamente aislados con la etiqueta de totemismo, tienen un empleo universal: entre nosotros, este "totemismo", solamente, se ha humanizado. Ocurre como si, en nuestra civilización, cada individuo tuviese su propia personalidad por totem: ella es el significante de su ser significado.

En la medida en que proceden de un conjunto paradigmático,[14] los nombres propios constituyen, pues, la franja de un sistema general de clasificación: son, a la vez, su prolongamiento y su límite. Cuando entran en escena, el telón se levanta sobre el último acto de la representación lógica. Pero las dimensiones de la obra y el número de actos son "hechos" de la civilización, no de la lengua. El carácter más o menos "propio" de los nombres no es determinable de manera intrínseca, ni por su sola comparación con las demás palabras del lenguaje; depende del momento en el que cada sociedad declara que está terminada su obra de clasificación. Decir que una palabra se percibe como nombre propio, es decir que se sitúa a un nivel más allá del cual ninguna clasificación se requiere, no absolutamente, sino en el seno de un sistema cultural determinado. El

[14] Aun Vercingetórix que, para Gardiner, es un ejemplo perfecto de nombre "encarnado". Sin que nos formemos una hipótesis acerca del lugar ocupado por Vercingetórix en el sistema nominal de los galos, es claro que, para nosotros, designa a ese guerrero de los tiempos antiguos que disfruta de un nombre exclusivo, de consonancia curiosa, que no es Atila, ni Genserico, ni Yugurta, ni Gengis Khan... En cuanto a Popocatépetl, otro ejemplo caro a Gardiner, cualquier colegial, aun si ignora la geografía, sabe que este nombre remite a una clase de la que forma parte también Titicaca. Uno clasifica como puede, pero clasifica.

nombre propio permanece siempre del lado de la clasificación.

En cada sistema, por consiguiente, los nombres propios representan *quanta de significación*, por debajo de los cuales uno no hace más que mostrar. Llegamos, así, a la raíz del error paralelo cometido por Peirce y por Russell, el primero al definir el nombre propio como un "índice", y el segundo al creer descubrir el modelo lógico del nombre propio en el pronombre demostrativo. Esto es admitir, en efecto, que el acto de nombrar se sitúa en un continuo en el que se llevaría a cabo, insensiblemente, el paso del acto de significar al de mostrar. Por el contrario, esperamos haber dejado establecido que este paso es discontinuo, aunque cada cultura fije de distinta manera los umbrales. Las ciencias naturales sitúan su umbral al nivel de la especie, de la variedad, o de la subvariedad, según los casos. Por tanto, serán términos de diferente generalidad los que, a cada vez, percibirán como nombres propios. Pero el entendido —y a veces el sabio— indígena, que practica también estos modos de clasificación, los extiende, en virtud de la misma operación mental, hasta los miembros individuales del grupo social, o, más exactamente, hasta las posiciones singulares que individuos —cada uno de los cuales forma una subclase— pueden ocupar, simultáneamente o en sucesión. Desde un punto de vista formal no hay, pues, diferencia fundamental entre el zoólogo o el botánico, que atribuyen a una planta recientemente descubierta la posición *Elephantopus spicatus* Aubl., que le había sido preparada por el sistema (aun cuando no estaba inscrita de antemano), y el sacerdote omaha que define los paradigmas sociales de un nuevo miembro del grupo confiriéndole el nombre disponible: Casco-gastado-de-bisonte-viejo. Saben lo que hacen en los dos casos.

VIII. EL TIEMPO RECUPERADO

Cuando se toma una vista de conjunto de las acciones y de los procedimientos de los que hasta ahora, sobre todo, hemos tratado de hacer el inventario, impresiona en primer lugar el carácter sistemático de las relaciones que los unen. Además, este sistema se presenta inmediatamente bajo un doble aspecto: el de su coherencia interna; y el de su capacidad de extensión que es prácticamente ilimitada.

Como lo han mostrado nuestros ejemplos, en todos los casos, un eje (que es cómodo imaginarse vertical) sostiene a la estructura. Une lo general con lo especial, lo abstracto con lo concreto; pero, ya sea en un sentido, ya sea en el otro, la intención clasificadora se ve siempre llevada hasta su término. Este último se define en función de una axiomática implícita por la cual toda clasificación procede por parejas de contrastes: se detiene uno en la clasificación, solamente, cuando llega el momento en que ya no es posible oponerse. Propiamente hablando, por consiguiente, el sistema ignora los fracasos. Su dinamismo interno se amortigua a medida que la clasificación progresa a lo largo de su eje, en una o en otra dirección. Y cuando el sistema se inmoviliza, no lo hace ni en razón de un obstáculo imprevisto resultante de las propiedades empíricas de los seres o de las cosas, ni porque su mecanismo se atrancase: es que ha terminado su curso y ha cumplido plenamente su función.

Cuando la intención clasificadora se remonta, valga la expresión, hacia lo alto: en el sentido de la mayor generalidad y de la abstracción más elevada, ninguna diversidad le impedirá aplicar un esquema por la acción del cual lo real sufrirá una serie de depuraciones progresivas, cuyo término le será proporcionado, de con-

formidad con la intención de la acción, en forma de una simple oposición binaria (arriba y abajo, derecha e izquierda, paz y guerra, etc.), y más allá del cual, por razones intrínsecas, es tan inútil como imposible querer ir. La misma operación podrá repetirse en otros planos: ya sea éste el de la organización interna del grupo social, que las clasificaciones llamadas totémicas permiten ampliar hasta alcanzar las dimensiones de una sociedad internacional, por aplicación de un mismo esquema organizador a grupos cada vez más numerosos; o ya sea el plano espacio-temporal, gracias a una geografía mítica que, como lo muestra un mito aranda ya citado,[1] permite organizar la inagotable variedad de un paisaje por reducciones sucesivas que culminan, de nuevo, en una oposición binaria (aquí, entre direcciones y elementos, puesto que el contraste se establece entre tierra y agua).

Hacia abajo, el sistema tampoco conoce límite externo, puesto que logra tratar la diversidad cualitativa de las especies naturales como la materia simbólica de un orden, y porque su marcha hacia lo concreto, lo especial y lo individual no es detenida por el obstáculo de las denominaciones personales: no lo es hasta incluso llegar a los nombres propios, que no puedan servir de términos para una clasificación.

Se trata, pues, de un sistema total, que los etnólogos se han esforzado, en vano, en hacer pedazos para confeccionar instituciones distintas, la más célebre de las cuales es el totemismo. Pero, por intermedio de esto, se llega solamente a paradojas que tocan en lo absurdo: es así como Elkin (*4*, pp. 153-154) en una obra de síntesis, que sigue siendo admirable, al tomar al totemismo como punto de partida de su análisis del pensamiento y de la organización religiosos de los indígenas australianos, pero enfrentado rápidamente con su riqueza

[1] Véase, *supra*, pp. 244-246.

reflexiva intelectual, esquiva la dificultad reservando un lugar especial para el "totemismo clasificatorio". De tal modo, hace de la clasificación una forma especial del totemismo, siendo que, como creemos haber dejado establecido, es el totemismo, o lo que se pretende que es totemismo, lo que constituye, no un modo siquiera, sino un aspecto o un momento de la clasificación. Sin saber nada del totemismo (y sin duda, gracias a esta ignorancia, que evitó que se convirtiera en víctima del engaño de un fantasma), Comte comprendió, mejor que los etnólogos contemporáneos, la economía y el alcance de un sistema clasificatorio cuya importancia, a falta de los documentos que habrían confirmado su tesis, había sabido apreciar, en general, en la historia del pensamiento.

> Jamás, desde esa época, las concepciones humanas han podido volver a encontrar, en un grado de alguna manera comparable, ese gran carácter de unidad y método y de homogeneidad de doctrina que constituye el estado plenamente normal de nuestra inteligencia, y que había adquirido espontáneamente entonces... (Comte, 55ª lección, p. 58.)

Sin duda, Comte asigna a un periodo de la historia —edades del fetichismo y del politeísmo— ese "pensamiento salvaje" que no es, para nosotros, el pensamiento de los salvajes, ni el de una humanidad primitiva o arcaica, sino el pensamiento en estado salvaje, distinto del pensamiento cultivado o domesticado con vistas a obtener un rendimiento. Éste apareció en algunos puntos del globo y en algunos momentos de la historia, y es natural que Comte, privado de informaciones etnográficas (y del sentido etnográfico, que sólo la recolección y la manipulación de informaciones de este tipo permiten adquirir) haya captado al primero en su forma

retrospectiva, como un modo de actividad mental anterior al otro. Hoy comprendemos mejor que los dos pueden coexistir y compenetrarse, como pueden (al menos de derecho) coexistir y cruzarse especies naturales, unas en estado salvaje, y otras tal como la agricultura o la domesticación las han transformado, aunque —por el hecho mismo de su desarrollo y de las condiciones generales que requieren— la existencia de éstas amenaza con extinguir a las otras. Pero, tanto si lo deplora uno, como si se alegra de ello, se conocen todavía zonas en las que el pensamiento salvaje, como las especies salvajes, se encuentra relativamente protegido: tal es el caso del arte, al que nuestra civilización reconoce la posición de parque nacional, con todas las ventajas y los inconvenientes que trae consigo una fórmula tan artificial; y tal es, sobre todo, el caso de tantos sectores de la vida social que todavía no han sido roturados y en los que, por indiferencia o por impotencia, y sin que las más de las veces conozcamos el porqué, el pensamiento salvaje sigue prosperando.

Los caracteres excepcionales de este pensamiento que llamamos salvaje y que Comte califica de espontáneo, dependen sobre todo de la amplitud de los fines que se asigna. Pretende ser, simultáneamente, analítico y sintético, ir hasta su término extremo en una y en otra dirección, permaneciendo, a la vez, en capacidad de ejercer una mediación entre estos dos polos. Comte se dio perfecta cuenta de la orientación analítica:

> Las supersticiones mismas que hoy nos parecen ser por demás absurdas... tuvieron primitivamente... un carácter filosófico verdaderamente progresivo, que mantenía habitualmente una enérgica estimulación a observar con constancia fenómenos cuya exploración, en esa época, no podía inspirar directamente ningún interés sostenido. (*Id.*, p. 70.)

El error de juicio que aparece en la última proposición explica por qué Comte se engañó completamente acerca del aspecto sintético: esclavos de "la infinita variedad de los fenómenos" y como lo confirma, según creía, su "exploración juiciosa", los salvajes contemporáneos ignoraban toda "nebulosa simbolización" (*supra*, pp. 75-76). Ahora bien, "la exploración juiciosa de los salvajes contemporáneos", tal como la practica la etnografía, invalida, a estos dos respectos, el prejuicio positivista. Si el pensamiento salvaje se define, a la vez, por una devoradora ambición simbólica, de la que la humanidad jamás ha experimentado algo semejante, y por una atención escrupulosa totalmente orientada hacia lo concreto, por último, por la convicción implícita de que estas dos actitudes no son sino una, ¿no es precisamente que descansa, tanto del punto de vista teórico como del punto de vista práctico, sobre este "interés sostenido" del que Comte les niega la capacidad de tener? Pero cuando el hombre observa, experimenta, clasifica y reflexiona intelectualmente, no se ve más empujado por las supersticiones arbitrarias que por los caprichos del azar, al cual, como vimos al comienzo de este trabajo, era ingenuo atribuirle un papel en el descubrimiento de las artes de la civilización.[2]

Si tuviésemos que escoger entre las dos explicaciones, preferiríamos todavía la de Comte, pero a condición de desembarazarla, en primer lugar, del paralogismo sobre el cual se funda. Para Comte, en efecto, toda la evolución intelectual procede del "inevitable ascendiente primitivo de la filosofía teológica", es decir, de la imposibilidad en que el hombre se encontró, al principio, de interpretar los fenómenos naturales sin asimilarlos "a sus propios actos, que son los únicos cuyo modo esencial de producción puede creer que llegará a comprender". (*Id.*, 51ª lección; IV, p. 347.) Pero ¿cómo

2 Véase, *supra*, p. 31.

podría hacerlo, si, en virtud de una acción simultánea e inversa, no atribuyese a sus propios actos una *potencia y una eficacia comparables a las de los fenómenos* naturales? Este hombre, que el hombre exterioriza, no puede servir para modelar a un dios más que si las fuerzas de la naturaleza se le han interiorizado ya. El error de Comte, y de la mayoría de sus sucesores, fue creer que el hombre ha podido, con alguna verosimilitud, poblar a la naturaleza de voluntades comparables a la suya, sin prestar a sus deseos algunos de los atributos de esa naturaleza en la cual se reconocía; pues, si hubiese comenzado por el solo sentimiento de su impotencia, este último jamás le habría proporcionado un principio de explicación.

En verdad, la diferencia entre la acción práctica, dotada de rendimiento, y la acción mágica o ritual, desprovista de eficacia, no es la que se cree descubrir cuando se las define respectivamente por su orientación objetiva o subjetiva. Esto puede parecer verdad si se ven las cosas desde fuera, pero, desde el punto de vista del agente, la relación se invierte: concibe a la acción práctica como subjetiva en su principio y centrífuga en su orientación, puesto que es resultado de su inmixión en el mundo físico. En tanto que la operación mágica le parece ser una adición al orden objetivo del universo: para quien la realiza, presenta la misma necesidad que el encadenamiento de las causas naturales en las que, en forma de rito, el agente cree colocar solamente eslabones suplementarios. Por tanto, se imagina que la observa desde fuera y como si no emanase de él.

Esta rectificación de las perspectivas tradicionales permite eliminar el falso problema que plantea, para algunos, el recurso *"normal" al fraude* y *a la superchería* en el curso de las operaciones mágicas. Pues, si el sistema de la magia descansa por entero en la creencia

de que el hombre puede intervenir en el determinismo natural, completándolo o modificando su curso, casi no importa que lo haga un poco más o un poco menos: el fraude es consustancial a la magia y, propiamente hablando, el brujo nunca "hace trampa". Entre su teoría y su práctica, no hay diferencia de naturaleza, sino de grado.

En segundo lugar, la cuestión tan controvertida de las relaciones de la magia y de la religión se aclara, pues, si en un sentido se puede decir que la religión consiste en una *humanización de las leyes naturales*, la magia en una naturalización de las *acciones humanas* —tratamiento de algunas acciones humanas *como si* fuesen una parte integrante del determinismo físico—, no se trata, en eso, de los términos de una alternativa o de las etapas de una evolución. El antropomorfismo de la naturaleza (en lo que consiste la religión) y el fisiomorfismo del hombre (por el cual definimos a la magia) forman dos componentes dados siempre, y cuya dosificación solamente varía. Como señalamos anteriormente, cada una envuelve a la otra. No hay religión sin magia, como no hay magia que no contenga, por lo menos, un poco de religión. La noción de una sobrenatura no existe más que para una humanidad que se atribuye, a sí misma, poderes sobrenaturales, y que presta, a su vez, a la naturaleza, los poderes de su superhumanidad.

Para comprender la inteligencia que demuestran los pretendidos primitivos, cuando observan e interpretan los fenómenos naturales, no es necesario, pues, invocar el ejercicio de facultades desaparecidas o el uso de una sensibilidad supernumeraria. El indio americano que descubre una pista por medio de imperceptibles indicios, el australiano que identifica sin vacilar las huellas de pasos dejados por un miembro cualquiera de su grupo (Meggitt), no proceden de una manera diferente a como obramos nosotros cuando conducimos un automóvil y percibimos, de un solo golpe, cualquier ligero cambio en la dirección de las ruedas, o en la marcha del motor, o aun, la intención supuesta de una mirada, el momento oportuno de rebasar o de salvar un vehículo. Por incongruente que pueda parecer, esta comparación es rica en enseñanzas; porque lo que agudiza nuestras facultades, estimula nuestra percepción, da seguridad a nuestros juicios, es, por una parte, que los medios de que disponemos y los riesgos que corremos son incomparablemente aumentados por la potencia mecánica del motor, y por otra parte, porque la tensión, que es resultado del sentimiento de esta fuerza incorporada, se ejerce en una serie de diálogos con otros conductores cuyas intenciones, semejantes a la nuestra, se traducen en signos que nos encarnizamos en descifrar porque, precisamente, son signos, que solicitan la intelección.

Traspuesta en el plano de la civilización mecánica, volvemos a encontrar, pues, esa reciprocidad de perspectivas en las que el hombre y el mundo se convierten en espejo el uno del otro, y que, a nuestro juicio, es la única que puede dar cuenta y razón de las propiedades y de las capacidades del pensamiento salvaje. Un observador exótico juzgaría sin duda que la circulación de automóviles en el centro de una gran ciudad o sobre una autopista sobrepasa las facultades humanas, y en efecto, las sobrepasa, por cuanto no pone exactamente cara a cara, ni a hombres, ni a leyes naturales, sino a sistemas de fuerzas naturales humanizadas por la intención de los conductores, y a hombres transformados en fuerzas naturales por la energía física de la cual se convierten en mediadores. Ya no se trata de la operación de un agente sobre un objeto inerte, ni de la acción de rechazo de un objeto, ascendido al papel de agente, sobre un sujeto que se habrá desposeído en su

favor, sin pedirle nada a cambio, es decir, de situaciones que lleven consigo, así de una parte como de la otra, una dosis determinada de pasividad: los seres que se hallan en mutua presencia se enfrentan, a la vez, como sujetos y como objetos; y, en el código que utilizan, una simple variación de la distancia que los separa tiene la fuerza de una muda súplica.

Entonces, se comprende que una observación atenta y meticulosa, vuelta por completo hacia lo concreto, encuentre, en el simbolismo, su principio y su culminación, a la vez. El pensamiento salvaje no distingue el momento de la observación y el de la interpretación, tal como no registramos, primero, al observarlos, los signos emitidos por un interlocutor para tratar después de comprenderlos: él habla, y la emisión sensible lleva consigo su significación. Y es que el lenguaje articulado se descompone en elementos, cada uno de los cuales no es un signo, sino el medio de un signo: unidad distintiva que no podría ser sustituida por otra sin que cambiara la significación, y que podría estar, ella misma, desprovista de los atributos de esa significación que expresa uniéndose u oponiéndose a otras unidades.

Esta concepción de los sistemas clasificatorios, como sistemas de significación, resaltará mejor todavía, si se nos permite evocar rápidamente dos problemas tradicionales: el de la relación entre el pretendido totemismo y el sacrificio; y el que plantean las semejanzas ofrecidas en el mundo entero, por los mitos que sirven para explicar el origen de las denominaciones clánicas.

Que la historia de las religiones haya podido ver en el totemismo el origen del sacrificio sigue siendo, después de tantos años, motivo de sorpresa. Inclusive si conviniésemos por necesidad en prestar al totemismo un semblante de realidad, las dos instituciones no se nos aparecerían sino más contrastadas, e incompatibles, como

Mauss, no sin vacilaciones ni arrepentimientos, se vio obligado a menudo a afirmarlo.

No pretendemos que sociedades segmentarias, en las que los clanes llevan nombres animales o vegetales, no hayan podido practicar algunas formas de sacrificio: basta con mencionar el sacrificio del perro entre los iroqueses, para convencerse de lo contrario. Pero, entre los iroqueses, el perro no sirve de epónimo a ningún clan, y el sistema del sacrificio es, por tanto, independiente del de las afinidades clánicas. Sobre todo, hay otra razón que hace que los dos sistemas sean mutuamente exclusivos: si se admite que, en los dos casos, se reconoce una afinidad, implícita o explícitamente, entre un hombre o un grupo de hombres, por una parte, y un animal o un vegetal, por otra parte (ya sea a título de epónimo de un grupo de hombres, ya sea a título de cosa sacrificada que haga las veces de hombre, o que sirva de médium para el sacrificador humano), está claro que, en el caso del totemismo, ninguna otra especie o fenómeno natural puede sustituir al epónimo: jamás se puede tomar a una bestia por otra. Si soy miembro del clan del oso, no puedo pertenecer al del águila, puesto que, como hemos visto, la única realidad del sistema consiste en una red de separaciones diferenciales entre términos considerados como discontinuos. En el caso del sacrificio, ocurre lo contrario: aunque cosas distintas estén a menudo destinadas, de modo preferencial, a algunas divinidades o algunas clases de sacrificio, el principio fundamental es el de la sustitución: a falta de la cosa prescrita, cualquier otra puede sustituirla, con tal de que persista la intención que es la única que importa y aunque el celo mismo pueda variar. El sacrificio se sitúa, pues, en el reino de la continuidad:

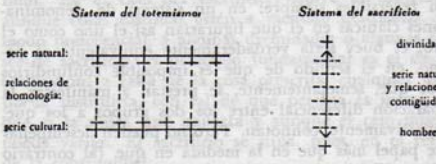
> Cuando un pepino hace las veces de víctima sacrificada, los nuer hablan como si se tratase de

un buey y, al expresarse de tal suerte, van un poco más allá de la simple afirmación de que el pepino sustituye al buey. Indudablemente, no pretenden que los pepinos sean bueyes, y cuando se refieren como a un buey a un pepino particular que se halla en situación de ser sacrificado, dicen solamente que es asimilable a un buey en este contexto particular y obran, en consecuencia, realizando cada rito del sacrificio, en la medida de lo posible, exactamente como lo hacen cuando la víctima es un buey. La semejanza es de concepto no de percepción; el "es" se funda en una analogía cualitativa que no encierra la expresión de una simetría: un pepino es un buey, pero un buey no es un pepino. (Evans-Pritchard, 2, p. 128.)

Entre el sistema del totemismo y el del sacrificio hay, pues, dos diferencias fundamentales: el primero es un sistema cuantificado, en tanto que el segundo permite un pasaje continuo entre sus términos. En tanto que víctima del sacrificio, un pepino vale lo que un huevo, un huevo lo que un pollito, un pollito lo que una polla, una polla lo que una cabra, una cabra lo que un buey; por otra parte, esta gradación está orientada: a falta de buey se sacrifica a un pepino, pero lo inverso sería un absurdo. Por el contrario, para el totemismo, o lo que se pretende que es totemismo, las relaciones son reversibles siempre: en un sistema de denominaciones clánicas en el que figurarían así el uno como el otro, el buey sería verdaderamente equivalente al pepino, en el sentido de que es imposible confundirlos y de que, semejantemente, se prestan a manifestar la separación diferencial entre los dos grupos a los que, respectivamente, connotan. Pero no pueden desempeñar este papel más que en la medida en que (al contrario del sacrificio) el totemismo los proclama distintos, y por tanto, no sustituibles entre sí.

Si queremos ahora ahondar en la razón de estas

diferencias, la encontraremos en los papeles respectivamente asignados por cada sistema a las especies naturales. El totemismo descansa sobre una homología postulada entre dos series paralelas —la de las especies naturales y la de los grupos sociales— de las que, no lo olvidemos, los términos respectivos no se parecen de dos en dos; sólo la relación global entre las series es homomórfica: correlación formal entre dos sistemas de diferencia, cada uno de los cuales constituye un polo de oposición. En el sacrificio, la serie (continua y ya no discontinua, orientada y ya no reversible) de las especies naturales desempeña el papel de intermediaria entre dos términos polares, uno de los cuales es el sacrificador y el otro la divinidad, y entre los cuales, al principio, no existe homología, ni siquiera relación de ninguna suerte: pues el fin del sacrificio era, precisamente, establecer una relación, que no es de semejanza, sino de contigüidad, por medio de una serie de identificaciones sucesivas que pueden hacerse en los dos sentidos, según que el sacrificio sea expiatorio o que represente un rito de comunión: así pues, ya sea del sacrificante al sacrificador, del sacrificador a la víctima, de la víctima consagrada a la divinidad; ya sea, en el orden inverso.



Y eso no es todo. Una vez asegurada la relación entre el hombre y la divinidad por consagración de la

víctima, el sacrificio la rompe por la destrucción de esta misma víctima. Una solución de continuidad aparece, de tal manera, por obra del hombre; y como éste había establecido, previamente, una comunicación entre el depósito humano y el depósito divino, este último deberá automáticamente llenar el vacío, liberando el beneficio con que se contaba. El esquema del sacrificio consiste en una operación irreversible (la destrucción de la víctima) con objeto de desencadenar, en otro plano, una operación igualmente irreversible (la concesión de la gracia divina), cuya necesidad es el resultado de la previa puesta en comunicación de dos "recipientes" que no están al mismo nivel.

Se ve que el sacrificio es una operación *absoluta* o *extrema*, que versa sobre un objeto *intermediario*. Desde este punto de vista, se parece, aunque se opone, a los ritos llamados "sacrílegos" como el incesto, la bestialidad, etc., que son operaciones *intermediarias* que versan sobre objetos *extremos;* lo hemos demostrado, en un capítulo anterior, a propósito de un sacrilegio menor: la comparecencia de una mujer que tiene la regla mientras se desenvuelven los ritos de la caza de águilas, entre los indios hidatsa.[3] El sacrificio trata de establecer una conexión deseada entre dos dominios inicialmente separados: como lo dice claramente el lenguaje, su fin es obtener que una divinidad lejana *colme* los deseos humanos. Cree lograrlo ligando, primero, a los dos dominios por medio de una víctima consagrada (objeto ambiguo que, en efecto, pertenece así al uno como al otro), y después aboliendo este término de conexión: el sacrificio crea, de tal manera, un déficit de contigüidad e induce (o cree inducir), por la intencionalidad de la plegaria, el surgimiento de una continuidad compensadora en el plano en el que la carencia inicial sentida por el sacrificador, trazaba por

3 Véase, *supra*, pp. 81 *ss.*

anticipación, y a manera de un punteado, el camino que había de seguir la divinidad.

No basta, pues, con que en los ritos australianos de multiplicación conocidos con el nombre de intichiuma, se observe a veces el consumo de la especie totémica, para que podamos hacer de ello una forma primitiva de sacrificio o aun una forma aberrante: la semejanza es tan superficial como la que llevaría a identificar a una ballena con un pez. Por lo demás, estos ritos de multiplicación no están regularmente ligados a las clasificaciones llamadas totémicas; aun en Australia, no los acompañan siempre y, en el mundo entero, se conocen numerosos ejemplos de ritos de multiplicación sin "totemismo" y de "totemismo" sin ritos de multiplicación.

Sobre todo, la estructura de los ritos de tipo intichiuma, y las nociones implícitas en las que descansan, están muy alejadas de las que hemos descubierto en el sacrificio. En las sociedades que tienen intichiuma, la producción "mágica" y el consumo "real" de las especies naturales están normalmente separados, en virtud de una identidad postulada entre cada grupo de hombres y una especie totémica, y de una distinción promulgada o comprobada, por una parte, entre los grupos sociales y, por otra parte, entre las especies naturales. El papel desempeñado por el intichiuma, por lo tanto, periódicamente y durante un breve instante, es el de restablecer la contigüidad entre producción y consumo: como si fuese necesario que, de vez en cuando, los grupos humanos y las especies naturales se contaran de dos en dos y por parejas de aliados, antes de que cada uno fuese a tomar, en el juego, el lugar que le corresponde: las especies, para nutrir a esos hombres que no las "producen", los hombres para "producir" a esas especies que se prohiben consumir. En el intichiuma, por consiguiente, los hombres verifican momentáneamente su identidad sustancial con sus especies totémicas res-

pectivas, en virtud de la doble regla de que cada grupo produce lo que consume y consume lo que produce, y porque estas cosas son parejas para cada uno y diferentes para todos; gracias a lo cual el juego normal de reciprocidad no correrá el riesgo de crear confusiones entre las definiciones fundamentales que deben ser periódicamente repetidas. Si se designa la serie natural con mayúsculas y la serie social con minúsculas,

A B C D E ..... N
a b c d e ..... *n*

el intichiuma recuerda la afinidad entre A y *a*, B y *b*, C y *c*, N y *n*, atestiguando que si, en el curso normal de la existencia, el grupo *b* se incorpora por consumo alimenticio a las especies A, C, D, E... N, el grupo *a* a las especies B, C, D, E... N, y así sucesivamente, se trata de un cambio entre grupos sociales y de un arbitraje entre semejanza y contigüidad, y no de la sustitución de una semejanza por otra semejanza, o de una contigüidad por otra contigüidad.[4] El sacrificio recurre

[4] Los indios del Canadá oriental no comen carne de ciervo mientras cazan el ciervo, ni truchas durante la estación de pesca. (Jenness, *1*, p. 60.) Consumen, pues, solamente, cuando no matan, y matan solamente cuando no consumen. La reciprocidad entre el hombre y la especie animal es de la misma clase que aquella que, en algunas tribus australianas, se establece entre dos grupos de hombres *en ocasión* de una especie natural. Por otra parte, en el Canadá se trata de una reciprocidad diacrónica, y no sincrónica, como en Australia. La misma diferencia aparece, también, entre los indios pueblo del grupo keresan: "cada año el (jefe de la maleza) elegía algunas especies salvajes, así animales como vegetales, sobre las que se concentraba para provocar su abundancia; la lista de las especies elegidas se modificaba año tras año". (L. A. White, p. 306.) Por tanto se trata de un intichiuma, pero colocado sobre el eje de las sucesividades, en vez del eje de las simultaneidades.

a la comparación como medio de borrar las diferencias, y con objeto de establecer la contiguidad; las comidas llamadas totémicas establecen la contigüidad, pero sólo con vistas a permitir una comparación, cuyo resultado, que se da por descontado, es el de confirmar las diferencias.

Los dos sistemas se oponen, pues, por su orientación, metonímica en un caso, metafórica en el otro. Pero esta antisimetría los deja todavía en el mismo plano, siendo que de hecho se sitúan, desde un punto de vista epistemológico en niveles diferentes.

Las clasificaciones totémicas tienen un doble fundamento objetivo: las especies naturales existen verdaderamente, y existen en forma de serie discontinua; por su parte, los segmentos sociales existen también. El totemismo, o lo que se pretende que es totemismo, se limita a concebir una homología de estructura entre las dos series, hipótesis perfectamente legítima puesto que los segmentos sociales están instituidos, y porque cada sociedad tiene el poder de hacer plausible la hipótesis al confirmar sus reglas y sus representaciones. Por el contrario, el sistema del sacrificio hace intervenir a un término que no existe: la divinidad; y adopta una concepción objetivamente falsa de la serie natural, puesto que hemos visto que se la representa como si fuese continua. Para expresar la diferencia entre el totemismo y el sacrificio, no basta con decir, por lo tanto, que el primero es un sistema de referencias y el segundo un sistema de operaciones; que uno elabora un sistema de interpretación, en tanto que el otro propone (o cree proponer) una técnica para obtener algunos resultados: el uno es verdadero, el otro es falso. Más exactamente, los sistemas clasificadores se sitúan al nivel de la lengua: son códigos mejor o peor hechos, pero con vistas, siempre, a expresar sentidos, en tanto que el sistema del sacrificio representa un discurso particular, y despro-

visto de buen sentido, aunque sea frecuentemente pronunciado.

En otra obra, hemos evocado brevemente los mitos de origen de las instituciones llamadas totémicas, y hemos mostrado que, aun en regiones alejadas y a pesar de las afabulaciones diferentes, estos mitos nos proporcionan una misma enseñanza, a saber: *1)* que estas instituciones descansan en una correspondencia global entre dos series, y no en correspondencias particulares entre sus términos; *2)* que esta correspondencia es metafórica, no metonímica; *3)* por último, que no se torna manifiesta sino después de que cada serie ha sido previamente empobrecida por supresión de elementos, de manera que su discontinuidad interna resalte claramente. (Lévi-Strauss, *6*, pp. 27-28 y 36-37.)

Por su precisión y por su riqueza (tanto más impresionante cuanto que los mitos analizados los conocemos solamente en versiones abreviadas o mutiladas) [5] esta lección contrasta singularmente con la insignificancia de los mitos que expresan las denominaciones propias de cada clan. Por todo el mundo, se parecen unos a otros, pero sobre todo por su pobreza. Sin duda, Australia posee mitos complejos que se prestan a un análisis semántico inspirado en el que hemos aplicado a mitos de otras regiones. (Stanner, *2*.) Sin embargo, los especialistas de ese continente se han acostumbrado a recoger mitos en los que la atribución a un grupo totémico de un ancestro semihumano, semianimal, es resultado de una simple acta de comprobación: el mito levanta un acta de que el ancestro apareció en tal lugar, que recorrió tal trayecto, que realizó aquí y allá algunas acciones que lo designan como el autor de accidentes del terreno que todavía se pueden observar, y

5 Firth, *2*, acaba de publicar versiones más completas del mito de Tikopia.

por último, que se detuvo, o que desapareció en un lugar determinado. Hablando con propiedad, por consiguiente, el mito se reduce a la descripción de un itinerario, y no añade nada, o casi nada, a los hechos notables que pretende fundar: que un trayecto, que los ojos de agua, los bosquecillos o los peñascos que lo limitan, ofrecen para un grupo humano un valor sagrado, y que este grupo proclama su afinidad con tal o cual especie natural: oruga, avestruz o canguro.

Sin duda, y como lo ha subrayado T. G. H. Strehlow, el empleo exclusivo del *pidgin* ha obligado durante largo tiempo a los indagadores a contentarse con versiones tan sumarias como ridículas. Pero, además de que hoy disponemos de numerosos textos con traducción yuxtalineal, y de adaptaciones que son la obra de especialistas competentes, otras regiones del mundo, en que los obstáculos lingüísticos fueron superados más rápidamente, proporcionan mitos que son, exactamente, de la misma clase. Limitémonos aquí a tres ejemplos, todos ellos americanos, los dos primeros de los cuales provienen respectivamente del norte y del sur de los Estados Unidos, y el tercero del Brasil central.

Para explicar sus denominaciones clánicas, los menomini dicen que el oso, cuando fue dotado de la forma humana, se estableció con su mujer no lejos de la desembocadura del río Menomini, en el que pescaban los esturiones que constituían su único alimento (los clanes del oso y del esturión pertenecen a la misma fratría). Cierto día, tres aves-trueno se posaron sobre un banco rocoso que hay en el lago Winnebago, en el lugar llamado Fondo-del-lago. Después de cambiarse en hombres, les hicieron visita a los osos, y se pusieron de acuerdo con ellos para convocar a varios animales cuyo lugar de nacimiento o de residencia menciona el mito. Todos se pusieron en camino. Al llegar a Green Bay, en el lago Michigan, el lobo, que no sabía nadar, le

debió a una ola complaciente el ser transportado a la otra orilla. En prueba de gratitud, adoptó a la ola como uno de los totems de su clan. Un incidente análogo, que se sitúa cerca de Mackinaw, también a orillas del lago Michigan, tuvo como resultado la asociación del oso negro y del águila calva. En virtud, igualmente, de encuentros fortuitos y de servicios prestados, se establecieron relaciones entre los otros clanes: alce, grulla, perro, ciervo, castor, etcétera. (Hoffman, Skinner, *1*.)

Si el clan hopi de la mostaza silvestre lleva este nombre al mismo tiempo que los del encino, el gallo silvestre y el guerrero, es porque en el curso de una migración legendaria, se trató de calmar el llanto de un niño ofreciéndole hojas de mostaza y una rama de encino recogidas y cortadas mientras iban de camino; después de lo cual, se encontraron al gallo, y luego al guerrero. El clan del tejón y de la mariposa se nombra de esa manera porque sus ancestros se llevaron consigo a un hombre-tejón con el que habían trabado conocimiento poco antes de capturar a una mariposa para distraer a un niño; pero el niño estaba enfermo y fue el tejón quien lo curó con plantas medicinales. Los ancestros del clan del conejo y del tabaco descubrieron la planta y se encontraron con el animal; los del clan patki tomaron, inspirándose en incidentes del camino, los nombres del lago, de la nube, de la lluvia, de la nieve y de la niebla. En alguna parte situada entre el lugar en que actualmente se levanta Phoenix (Arizona) y el Pequeño-Colorado, los ancestros del clan del oso descubrieron una osamenta de oso, de donde tomaron su nombre; pero, otra banda, encontró la piel, a la que pequeños roedores habían arrancado los pelos para tapizar su madriguera. Con este cuero hicieron correas, y, desde entonces, el clan de la correa y el del oso se asociaron; una tercera banda tomó el nombre de los roedores, y se alió a los clanes precedentes. (Voth, *4*, Parsons.)

Pasemos, ahora, a la América del Sur. Los bororo cuentan que si el sol y la luna pertenecen al clan badedgeba de la mitad cera, es en razón de una disputa entre un padre y un hijo que querían apropiarse los nombres de estos cuerpos celestes. Se llegó a una componenda que reservó para el padre los nombres de Sol y Camino-del-sol. El tabaco pertenece al clan paiwe, porque un indio de este clan descubrió fortuitamente las hojas de la planta en el vientre de un pescado que estaba vaciando antes de cocerlo. El jefe del clan badedgeba "negro" poseía antaño algunas aves negras (*Phimosus infuscatus*) y rojas (*Ibis rubra*), pero su colega badedgeba "rojo" se las robó y tuvo que consentir en una partición según el color. (Colbacchini.)

Todos estos mitos de origen de las denominaciones clánicas se parecen tanto que es inútil citar ejemplos provenientes de otras regiones del mundo, como en el África, donde también abundan. ¿Cuáles son, pues, sus caracteres comunes? En primer lugar, una concisión que no deja lugar a digresiones aparentes, a menudo ricas en sentidos ocultos. Un relato reducido a sus contornos esenciales no tiene, para el analista, ninguna sorpresa en reserva. En segundo lugar, estos mitos son falsamente etiológicos (en el supuesto de que un mito pueda serlo verdaderamente), por cuanto que el género de explicación que aportan se reduce a una exposición, apenas modificada, de la situación inicial; desde este punto de vista, ofrecen un carácter redundante. Más que etiológico, su papel parece ser de remarcación: no explican verdaderamente un origen, y no designan una causa; pero invocan un origen o una causa (en sí mismas *insignificantes*) para destacar algún detalle o para "marcar" una especie. Este detalle, esta especie, cobran un valor diferencial, no en función del origen particular que les es atribuido, sino en virtud del simple hecho de que son dotados de un origen, en tanto que otros

detalles o especies no lo tienen. La historia se introduce subrepticiamente en la estructura, en una forma modesta y casi negativa: no explica el presente, pero efectúa una elección entre los elementos del presente, concediendo a algunos de ellos, solamente, el privilegio de tener un pasado. Por consiguiente, la pobreza de los mitos totémicos proviene de que cada uno tiene, exclusivamente, como función, fundar una diferencia como diferencia: son las unidades constitutivas de un sistema. La cuestión de la significación no se plantea al nivel de cada mito considerado aisladamente, sino al nivel de sistemas cuyos elementos son los mitos.

Ahora bien, volvemos a encontrar, aquí, una paradoja ya discutida en otro capítulo:[6] los sistemas de que nos ocupamos, en cuanto sistemas, son difícilmente "mitologizables", porque su ser sincrónico virtual está trabado en un conflicto incesante con la diacronía: por hipótesis, los elementos del sistema están más acá del mito, pero, por su destinación, el conjunto está siempre más allá; se diría que el mito corre detrás de él para unirse. No lo logra más que excepcionalmente, porque el sistema es aspirado constantemente por la historia; y cuando cree uno que lo ha logrado, aparece una nueva duda: ¿las representaciones míticas corresponden a una estructura real que modela la práctica social y religiosa, o traducen, solamente, la imagen fija por medio de la cual los filósofos indígenas se hacen la ilusión de fijar una realidad que huye de ellos? Por importantes que sean los descubrimientos de Marcel Griaule en el África, uno se pregunta a menudo si dependen más bien de una o de otra de las dos interpretaciones.

Las más antiguas teorías acerca del totemismo parecen estar infectadas por esta paradoja, que no han sabido formular claramente. Si McLennan, y, después

6 Véase, *supra*, pp. 103-112.

de él, Robertson, Smith y Frazer (IV, pp. 73-76, 264-265), han sostenido con tanta convicción que el totemismo era anterior a la exogamia (proposición que carece de sentido a nuestro juicio), es porque el primero les parecía simplemente denotativo, en tanto que se sospechaban el carácter sistemático de la segunda. Ahora bien, el sistema no puede establecerse más que entre elementos ya denotados. Pero, para comprender también al totemismo como sistema, hubiese sido preciso situarlo en el contexto lingüístico, taxonómico, mítico y ritual, del que estos autores habían comenzado por aislarlo, ocupados como estaban en trazar los contornos de una institución arbitraria.

De hecho, y como lo hemos mostrado, las cosas no son tan simples. La ambigüedad del totemismo es real, aunque la institución imaginada con la esperanza de hacerla desaparecer no lo es. En efecto, según el punto de vista que se adopte, el pretendido totemismo ofrece o excluye los caracteres de un sistema: es una gramática condenada a deteriorarse hasta convertirse en léxico. A diferencia de los demás sistemas que son, sobre todo, *concebidos* (como los mitos) o *actuados* (como los ritos), el totemismo es casi siempre *vivido*, es decir, que se adhiere a grupos completos y a individuos concretos, porque es un *sistema hereditario de clasificación*.[7]

Entonces, se comprende que aparezca un conflicto permanente entre el carácter estructural de la clasificación y el carácter estadístico de su soporte demográfico. Como un palacio arrastrado por un río, la clasificación tiende a desmantelarse, y sus partes se disponen entre sí de una manera diferente a como lo hubiese querido el arquitecto, por causa de las corrientes y de las aguas muertas, de los obstáculos y de los estrechos.

7 Sin duda, algunas formas de totemismo no son, propiamente hablando, hereditarias; pero, aun en este caso, el sistema es sustentado por hombres concretos.

En el totemismo, por consiguiente, la función se impone inevitablemente a la estructura; el problema que no ha dejado de plantear a los teóricos es el de la relación entre la estructura y el acontecimiento. Y la gran lección del totemismo, es que la forma de la estructura puede a veces sobrevivir, cuando la estructura misma sucumbe al acontecimiento.

Hay, pues, una suerte de antipatía de raíz entre la historia y los sistemas de clasificación. Esto explica, quizás, lo que nos veríamos tentados a llamar "el vacío totémico", puesto que, aun en estado de vestigio, todo lo que podría evocar al totemismo parece estar notablemente ausente del área de las grandes civilizaciones de Europa y Asia. ¿La razón no será que éstas hayan tratado de explicarse a sí mismas mediante la historia, y que esta empresa sea incompatible con la que clasifica a las cosas y a los seres (naturales y sociales) por medio de grupos finitos? Las clasificaciones totémicas reparten, sin duda, sus grupos entre una serie original y una serie resultado: la primera comprende a las especies zoológicas y botánicas en su aspecto sobrenatural, la segunda a los grupos humanos en su aspecto cultural, y se afirma que la primera existía antes que la segunda, y que la engendró en cierta manera. No obstante, la serie original continúa viviendo en la diacronía a través de las especies animales y vegetales, paralelamente a la serie humana. Las dos series existen en el tiempo, pero disfrutan de un régimen atemporal, puesto que, siendo reales así la una como la otra, navegan en conserva, y permanecen tales cuales eran en el instante de su separación. La serie original permanece ahí, presta a servir de sistema de referencia para interpretar o rectificar los cambios que se producen en la serie resultado. Teóricamente, si no es que prácticamente, la historia está subordinada al sistema.

Pero, cuando una sociedad toma el partido de la historia, la clasificación en grupos finitos se torna imposible, porque la serie resultado, en vez de reproducir una serie original, se confunde con ella para formar una serie única, en la que cada término es resultado por relación al que le precede, y original por relación al que le sigue. En lugar de una homología dada de una vez por todas entre dos seres, cada una, por su cuenta, finita y discontinua, se postula una evolución continua en el seno de una sola serie, que acoge a términos en número ilimitado.

Algunas mitologías polinesias se sitúan en ese punto crítico en que la diacronía vence irrevocablemente a la sincronía, haciendo imposible la interpretación del orden humano como una proyección fija del orden natural, puesto que éste engendra al otro, que lo prolonga en vez de reflejarlo:

> Fuego y Agua se unieron, y de su matrimonio nacieron la tierra, los peñascos, los árboles y todo lo demás. La sepia luchó contra el fuego y fue vencida. El fuego luchó con los peñascos, que vencieron. Las piedras grandes combatieron con las pequeñas; estas últimas resultaron victoriosas. Las piedras pequeñas lucharon con la hierba y la hierba obtuvo la victoria. La hierba luchó con los árboles, fue vencida y los árboles ganaron. Los árboles lucharon con las lianas, fueron vencidos y las lianas quedaron victoriosas. Las lianas se pudrieron, los gusanos se multiplicaron y, de ser gusanos se transformaron en hombres. (G. Turner, pp. 6, 7.)

Este evolucionismo excluye toda síntesis de tipo totémico, pues las cosas y los seres naturales no ofrecen el modelo estático de una diversidad igualmente estática entre grupos humanos: se ordenan como génesis de una humanidad cuyo advenimiento preparan. Pero esta incompatabilidad, plantea, a su vez un problema: si

existe, ¿cómo es que los sistemas clasificatorios logran, o bien eliminar a la historia, o bien, cuando esto es imposible, integrarla?

En otra parte, hemos sugerido que la torpe distinción entre los "pueblos sin historia" y los otros podría ser convenientemente sustituida por una distinción entre lo que llamamos, por necesidad, las sociedades "frías" y las sociedades "calientes": unas de las cuales buscan, gracias a las instituciones que se dan, anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y su continuidad; en tanto que las otras interiorizarían resueltamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo. (Charbonnier, pp. 35-47, Lévi-Strauss, *4*, pp. 41-43.) Además, hay que distinguir varios tipos de encadenamientos históricos. Aunque se encuentran en la duración, algunos ofrecen un carácter recurrente: así, el ciclo anual de las estaciones, el de la vida individual o el de los cambios de bienes y de servicios en el seno del grupo social. Estos encadenamientos no plantean un problema, porque se repiten periódicamente en la duración, sin que su estructura se vea necesariamente alterada; la finalidad de las sociedades "frías" es obrar de manera que el orden de sucesión temporal influya lo menos posible en el contenido de cada una. Sin duda, no lo logran sino imperfectamente; pero es la norma que se fijan. Además de que los procedimientos de que se valen son más eficaces de lo que quieren admitir algunos etnólogos contemporáneos (Vogt), la verdadera cuestión no consiste en saber cuáles son los resultados reales que obtienen, sino cuál es la intención duradera que los guía, pues la imagen que se forman de sí mismas es una parte esencial de su realidad.

A este respecto, es tan fastidioso como inútil amontonar argumentos para demostrar que toda sociedad *está en la historia y que cambia: es evidente de suyo.*

Pero, al encarnizarse en una demostración superflua, se corre el riesgo de no reconocer que las sociedades humanas reaccionan de maneras muy diferentes a esta común condición: algunas la aceptan de mejor o de peor grado y, por la conciencia que toman, amplifican sus consecuencias (para sí mismas y para las demás sociedades) en enormes proporciones; otras (que por esta razón llamamos primitivas) quieren ignorarla y, con una habilidad que no sabemos apreciar justamente, tratan de hacer que sean, lo más permanentes posible, estados que consideran que son los "primeros" de su desarrollo.

Para que lo logren, no basta con que sus instituciones ejerzan una acción reguladora sobre los encadenamientos recurrentes, limitando la incidencia de los factores demográficos, amortiguando los antagonismos que se manifiestan en el seno del grupo o entre grupos, por último, perpetuando el marco en que se desenvuelven las actividades individuales y colectivas;[8] es preciso tam-

8 Al comienzo de un reciente estudio, G. Balandier anuncia con gran entusiasmo que ha llegado el momento de que, la ciencia social, "capte a la sociedad en su vida misma y en su devenir". Después de lo cual describe, de manera por lo demás muy pertinente, instituciones cuyo fin es, según sus propios términos, "reagrupar" linajes amenazados por la dispersión; "corregir" su fragmentación; "recordar" su solidaridad, "establecer" una comunicación con los ancestros; "impedir que los miembros desunidos del clan se tornen extraños unos a otros", "proporcionar un instrumento de protección contra los conflictos", "controlar" y "dominar" los antagonismos y los trastornos, por medio de un ritual "minuciosamente reglado" que es "un factor de refuerzo de las estructuras sociales y políticas". No me costaría trabajo estar de acuerdo con él, aun sospechando que él mismo no lo está con sus premisas, para reconocer que determinadas instituciones, de las que había comenzado por dudar de que estuviesen fundadas

bién que estas cadenas de acontecimientos no recurrentes, y cuyos efectos se acumulan para producir trastornos económicos y sociales, se rompan en cuanto se formen, o que la sociedad disponga de un procedimiento eficaz para prevenir su formación. Se conoce este procedimiento, que consiste, no en negar el devenir histórico, sino en admitirlo como una forma sin contenido: hay un antes y un después, pero su única significación es la de reflejarse el uno al otro. De tal modo, todas las actividades de los aranda septentrionales reproducen las que se dice que sus ancestros totémicos practicaron siempre:

> El ancestro *gurra* caza, mata y come perameles ("bandicoot") y sus hijos siguen entregándose a la misma caza. Los hombres-larva "witchetty" de Lukara se pasan la vida extrayendo larvas de las raíces de las acacias... El ancestro *ragia* (ciruelo silvestre) se alimenta de estas bayas que no cesa de amontonar en un gran recipiente de madera. El ancestro cangrejo continúa levantando represa tras represa a través de las aguas cuyo curso sigue; no dejará nunca de arponear peces... (pero, recíprocamente)... si se trata a los mitos de los aranda septentrionales como un todo, se encontrará el informe detallado de todas las formas de actividad a las que todavía se entregan los indígenas de la Australia central. A través de sus mitos, se descubre al indígena consagrado a sus tareas cotidianas: cazando, pescando, recogiendo las plantas silvestres, guisando y forjando diversos instrumentos. Todos estos trabajos comenzaron con los antepasados totémicos. Y, en este dominio también, el indígena respeta ciegamente la tradición: permanece fiel a las armas primitivas que empleaban sus lejanos antepasados, y jamás le pasa por la cabeza la idea de mejorarlas. (T. G. H. Strehlow, pp. 34-35.)

Preferimos este testimonio a todos aquellos que, procedentes de otras regiones del mundo, habríamos podido citar en el mismo sentido, porque emana de un etnólogo nacido y criado entre los indígenas, que hablaba con soltura su lengua y que se sintió profundamente ligado a ellos siempre. Por tanto, no podemos sospechar de él ni falta de comprensión, ni malevolencia. Sin duda, nos es difícil (como a él, si hemos de creer la continuación de su texto) no juzgar desfavorablemente una actitud que contradice de manera flagrante esa ávida necesidad de cambio que es propia de nuestra civilización. Sin embargo, la fidelidad obstinada a un pasado concebido como modelo intemporal, más que como una etapa del devenir, no pone de manifiesto ninguna carencia moral o intelectual: expresa un partido adoptado consciente o inconscientemente, y cuyo carácter sistemático, en el mundo entero, está atestiguado por esa justificación, incansablemente repetida, de cada técnica, de cada regla y de cada costumbre por medio de un argumento único: los antepasados nos lo enseñaron. Al igual que para nosotros, en diversos dominios, hasta una época reciente, la antigüedad y la continuidad son los fundamentos de la legitimidad. Pero esta antigüedad se establece en el absoluto, puesto que se remonta a los orígenes del mundo y esta continuidad no admite, ni orientación, ni grados.

La historia mítica ofrece, pues, la paradoja de estar simultáneamente unida y desunida por relación al presente. Desunida, puesto que los primeros ancestros eran de una naturaleza distinta a la de los hombres contem-

sobre "relaciones lógicas" y "estructuras fijas" (p. 23), demuestran, de hecho, la "prevalencia de la lógica social tradicional" (p. 33) y que "el sistema clásico revela, así, durante un largo periodo, una sorprendente capacidad 'asimiladora'" (p. 34). En todo caso, lo único que hay "sorprendente" es la sorpresa del autor.

poráneos: aquéllos fueron creadores, éstos, son copistas; y unida, pues que, desde la aparición de los ancestros, nada ha ocurrido como no sean acontecimientos cuya recurrencia borra periódicamente su particularidad. Resta mostrar cómo el pensamiento salvaje logra no sólo superar esta doble contradicción, sino sacar de ella la materia de un sistema coherente en el que una diacronía, en cierta manera domada, colabora con la sincronía sin correr el riesgo de que surjan entre ellas nuevos conflictos.

Gracias al ritual, el pasado "desunido" del mito se articula, por una parte, con la periodicidad biológica y de las estaciones, y por otra parte, con el pasado "unido" que liga, a lo largo de las generaciones, a los muertos y a los vivos. Este sistema sincro-diacrónico ha sido bien analizado por Sharp (p. 71) que clasifica los ritos de las tribus australianas de la península del cabo York en tres categorías. Los *ritos de control* son positivos o negativos; tienen como mira acrecentar o disminuir las especies o fenómenos totémicos, unas veces en beneficio y otras en detrimento de la colectividad, fijando la cantidad de espíritus o de sustancia espiritual cuya liberación se permitirá, en los centros totémicos establecidos por los ancestros, en diversos puntos del territorio tribal. Los *ritos históricos* o conmemorativos recrean la atmósfera sagrada y benéfica de los tiempos míticos —época del "sueño" dicen las australianos— a cuyos protagonistas y sus grandes hazañas reflejan como en un espejo. Los *ritos de duelo* corresponden a una acción inversa: en vez de confiar a hombres vivos la carga de personificar a remotos ancestros, estos ritos aseguran la reconversión, en ancestros, de hombres que han dejado de ser vivos. Se ve, pues, que el sistema del ritual tiene como función superar e integrar tres oposiciones: la de la diacronía y la de la sincronía; la de los caracteres periódicos o aperiódicos que pueden

presentar la una y la otra; por último, en el seno de la diacronía, la del tiempo reversible y la del tiempo irreversible, puesto que aunque el presente y el pasado sean teóricamente distintos, los ritos históricos transportan el pasado al presente, y los ritos de duelo el presente al pasado, y porque las dos acciones no son equivalentes: de los héroes míticos, puede decir uno verdaderamente que retornan, pues toda su realidad está en su personificación; pero los humanos mueren de veras. Sea el esquema:

En la Australia central, este sistema es completado o reforzado por el uso de los churinga o tjurunga, que ha dado lugar a muchas especulaciones antiguas y recientes, pero que las consideraciones precedentes ayudan a explicar. Los ritos conmemorativos y funerarios postulan que es posible el pasaje entre el pasado y el presente en los dos sentidos; no proporcionan la prueba. Se declaran acerca de la diacronía, pero lo hacen todavía en términos de sincronía, puesto que el sim-

ple hecho de celebrarlos equivale a cambiar el pasado en presente. Se concibe, pues, que algunos grupos hayan tratado de demostrar, en una forma factible, el ser diacrónico de la diacronía en el seno de la sincronía misma.

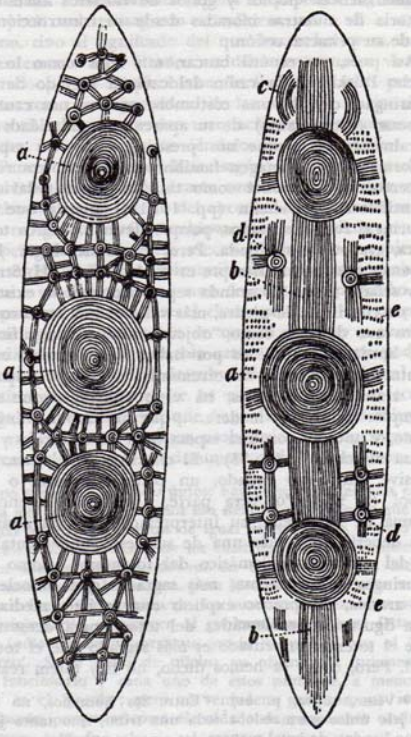
Es bastante significativo, desde este punto de vista, que la importancia de los churingas sea grande, sobre todo, entre los aranda occidentales y septentrionales y que vaya decreciendo hasta borrarse completamente a medida que se avanza hacia el norte. En efecto, en estos grupos aranda, el problema de la relación entre diacronía y sincronía se torna más espinosa aún por el hecho de que se representan a los ancestros totémicos, no como héroes individualizados, de los que todos los miembros del grupo totémico serían descendientes directos, a la manera de los arabana y de los warramunga (Spencer y Gillen, pp. 161-162), sino en forma de una multitud indistinta, que debería excluir, en principio, hasta la noción de continuidad genealógica. De hecho, y como se ha visto en otro capítulo,[9] desde un cierto punto de vista, ocurre como si entre estos aranda, antes de nacer, cada individuo sacase en suerte al ancestro anónimo del que será la reencarnación. A causa, sin duda, del refinamiento de su organización social, que prodiga a la sincronía el beneficio de las distinciones claras y de las definiciones precisas, aun la relación entre el pasado y el presente se les manifiesta en términos de sincronía. De tal modo, el papel desempeñado por los churingas sería el de compensar el empobrecimiento correlativo de la dimensión diacrónica: son el pasado materialmente presente, y ofrecen el medio de conciliar la individuación empírica y la confusión mítica.

Se sabe que los churingas son objetos de piedra o de madera, de forma aproximadamente oval con extremidades puntiagudas o redondeadas, a menudo grabados

9 Véase, *supra*, pp. 123-124.

con signos simbólicos; a veces también son simples pedazos de madera o guijarros no trabajados. Sea cual fuere su apariencia, cada churinga representa el cuerpo físico de un ancestro determinado, y se atribuye solemnemente, generación tras generación, al ser vivo que se cree que es este ancestro reencarnado. Los churingas se amontonan y ocultan en abrigos naturales, lejos de los senderos frecuentados. Se les saca periódicamente para inspeccionarlos y manipularlos y, en cada una de estas ocasiones, se les pule, se les da grasa o se los pinta, dirigiéndoles plegarias e incantaciones. Por el papel que desempeñan y por el trato que se les da, ofrecen analogías sorprendentes con los documentos de archivo que hundimos en cofres o confiamos a la guardia secreta de los notarios, y que, de vez en cuando, inspeccionamos con los cuidados debidos a las cosas sagradas, para repararlos si es necesario, o para confiarlos a legajos más elegantes. Y en tales ocasiones, nosotros también recitamos, de buen grado, los grandes mitos cuyo recuerdo reaviva la contemplación de las páginas desgarradas

FIG. 11. *Churinga de un hombre aranda del totem rana.* Los grandes círculos concéntricos (*a*) representan tres árboles célebres que marcan el sitio totémico, cerca del río Hugh. Las líneas rectas que los unen (*b*) figuran a las raíces gruesas y las líneas curvas (*c*) a las raíces pequeñas. Los circulitos concéntricos (*d*) representan a árboles de menor importancia con sus raíces y los punteados (*e*) son las huellas dejadas por las ranas al saltar sobre la arena a orillas del agua. Las ranas mismas están figuradas sobre una cara del churinga (a la izquierda) por la red complicada de líneas (sus miembros) que ligan a pequeños círculos concéntricos (los cuerpos). Según Spencer (B.) y Gillen (F. J.), *The Native Tribes of Central Australia*, Nueva ed., Londres, 1938, pp. 145-147.



y amarillentas: hechos y gestos de nuestros ancestros, historia de nuestras moradas desde su construcción o desde su primera cesión.

Así pues, no es útil buscar, tan lejos como lo ha hecho Durkheim, la razón del carácter sagrado de los churingas: cuando una costumbre exótica nos cautiva a pesar (o por causa) de su aparente singularidad, generalmente es porque nos presenta, como un espejo deformador, una imagen familiar y que nosotros reconocemos confusamente como tal, sin llegar todavía a identificarla. Durkheim (pp. 167-174) quería que los churingas fuesen sagrados, porque llevan la marca totémica, grabada o dibujada. Pero, en primer lugar, hoy sabemos que eso no siempre es verdad: T. G. H. Strehlow señala, entre los aranda septentrionales, la existencia de churingas de piedra, más valiosos que los otros, y a los que describe como "objetos rudos e insignificantes, burdamente pulidos por haber sido frotados unos contra otros durante las ceremonias" (p. 54), y, entre los aranda meridionales, ha visto churingas que son "simples trozos de madera... que no llevan ningún signo, y untados con una espesa capa de ocre rojo y de grasa mezclados" (p. 73). El churinga puede ser, inclusive, un canto rodado, un peñasco natural o un árbol (p. 95). Por otra parte, y según la intención misma de Durkheim, su interpretación de los churingas debería confirmar una de sus tesis fundamentales: la del carácter emblemático del totemismo. Como los churingas eran las cosas más sagradas que conociesen los aranda, era preciso explicar este carácter mediante una figuración emblemática del totem, para demostrar que el totem representado es más sagrado que el totem real. Pero, como ya hemos dicho, no hay totem real:[10]

10 Véase, *supra*, p. 217. "Entre los humanos, no hay un jefe único que mande a toda una tribu, sino tanto jefes como bandas; de igual manera, las especies animales y vegeta-

el animal individual desempeña el papel de significante, y el carácter sagrado se adhiere, no a él o a su icono, sino al significado del que hacen las veces, indiferentemente. Por último, un documento no se vuelve sagrado por el simple hecho de llevar un sello prestigioso, como por ejemplo, el de los Archivos Nacionales: lleva el sello porque fue reconocido primero como sagrado; y sin él, seguiría siéndolo.

Tampoco se puede decir, según otra interpretación que Durkheim, por lo demás, reduce a la anterior, que el churinga *es* el cuerpo del ancestro. Esta fórmula aranda, recogida por C. Strehlow debe entenderse en su acepción metafórica. En efecto, el ancestro no pierde su cuerpo porque en el instante de la concepción abandone a su churinga (o a uno de ellos) en provecho de su próxima encarnación: el churinga, más bien, proporciona la prueba tangible de que el ancestro y su descendiente vivo son una sola carne. Si no, ¿cómo podría ser que, cuando no se descubre al churinga original en el sitio en que la mujer ha sido místicamente fecundada, se fabrique otro que haga las veces del mismo? En razón de este carácter probatorio, los churingas se parecen también a los documentos de los archivos, so-

les no tienen un patrono único: hay patronos diferentes para cada localidad. Los patronos son siempre más grandes que los demás animales o plantas de igual especie, y, en el caso de las aves, de los peces y de los cuadrúpedos, son siempre de color blanco. Ocurre, de vez en cuando, que los indios los descubran y los maten, pero lo más a menudo se mantienen fuera de la visión de los humanos. Como observaba un viejo indio, se parecen al gobierno que está en Ottawa. Un indio común y corriente jamás ha podido ver al 'gobierno'. Se le envía de oficina en oficina, de funcionario en funcionario y cada uno de estos pretende, a menudo, que es el 'patrón'; pero al verdadero gobierno, no se le ve jamás: porque se toma el cuidado de mantenerse oculto." (Jennes, 1, p. 61.)

bre todo a los títulos de propiedad que pasan por las manos de todos los adquirentes sucesivos (y que pueden reconstituirse en caso de pérdida o de destrucción), salvo que aquí se trata, no de la posesión de un bien inmueble por un propietario, sino de una personalidad moral y física por un usufructuario. Por lo demás, y aunque, para nosotros también, los archivos constituyen los más preciosos y sagrados de todos los bienes, llega a ocurrir que, a la manera de los aranda, tengamos que confiar estos tesoros a grupos extranjeros. Y si nosotros enviamos el testamento de Luis XIV a los Estados Unidos, o si éstos nos prestan la Declaración de Independencia, o la Campana de la Libertad, esto constituye la prueba de que, según las palabras mismas del informador aranda:

> ... estamos en paz con nuestros vecinos: pues no podemos querellarnos ni entrar en conflicto con personas que guardan nuestros tjurunga y que han confiado la guarda de sus tjurungas a nuestros cuidados. (T. G. H. Strehlow, p. 161.)

Pero ¿por qué tenemos tanto amor a nuestros archivos? Los acontecimientos a los que se refieren son atestiguados independientemente, y de mil maneras: viven en nuestro presente y en nuestros libros; en sí mismos están desprovistos de un sentido que cobran, por entero, en virtud de sus repercusiones históricas, y gracias a los comentarios que los explican vinculándolos con otros acontecimientos. De los archivos se podría decir, parafraseando un argumento de Durkheim: después de todo, son pedazos de papel.[11] Por poco que todos hayan sido publicados, nada cambiaría en nuestro saber y en nuestra convicción si un cataclismo aniquilara las piezas auténticas. Sin embargo, sentiríamos

11 "... en sí mismos, los churinga son objetos de madera y de piedra como tantos otros... (Durkheim, p. 172.)

esta pérdida como un daño irreparable, que nos afectaría en lo más profundo de nuestra alma. Y no carecería de razón: si nuestra interpretación de los churingas es exacta, su carácter sagrado proviene de la función de significación diacrónica, que son los únicos que pueden asegurar, en un sistema que, porque es clasificatorio, está completamente desplegado en una sincronía que logra, inclusive, asimilarse a la duración. Los churingas son los testimonios palpables del periodo mítico: ese alcheringa que, de faltar ellos, todavía podría concebirse, pero que ya no sería atestiguado físicamente.

De igual manera, si perdiésemos nuestros archivos, nuestro pasado no quedaría por ello abolido: se vería privado de lo que nos sentiríamos tentados a llamar su sabor diacrónico. Existiría todavía como pasado; pero preservado solamente en reproducciones, libros, instituciones, una situación inclusive, todos contemporáneos o recientes. Por consiguiente, también él estaría extendido en la sincronía.

La virtud de los archivos es la de ponernos en contacto con la pura historicidad. Como lo hemos dicho ya de los mitos de origen de las denominaciones totémicas, su valor no depende de la significación intrínseca de los acontecimientos evocados: éstos pueden ser insignificantes, o inclusive no existir, si se trata de un autógrafo de algunas líneas o de una firma sin contexto. ¡Sin embargo, qué precio no tendría la firma de Juan Sebastián Bach, para quien no puede oír tres compases de él sin que comience a palpitarle el corazón! En cuanto a los acontecimientos mismos, hemos dicho que son atestiguados por algo que no son los actos auténticos y que, en general, son mejor atestiguados. Los archivos nos aportan, pues, otra cosa: por una parte, constituyen al acontecimiento en su contingencia radical (puesto que sólo la interpretación, que no forma parte, puede fundarlo en la razón); por otra parte, dan

una existencia física a la historia, porque sólo en ellos se supera la contradicción de un pasado remoto y de un presente en el que sobrevive. Los archivos son el ser encarnado de lo "acontecimientado".

De esta manera, nos volvemos a encontrar en el seno del pensamiento salvaje, esa historia pura con la cual los mitos totémicos nos habían enfrentado ya. No es inconcebible que algunos de los acontecimientos que relatan sean reales, aunque el cuadro que nos pintan sea simbólico y deformado. (Elkin, *4*, p. 210.) No obstante, en eso no estriba la cuestión, puesto que todo acontecimiento histórico es resultado, en gran medida, de los cortes y separaciones practicados por el historiador. Aun si la historia mítica es falsa, no por ello deja de exhibir, en estado puro y en la forma más señalada (tanto más, podríamos decir, cuanto que es falsa) los caracteres propios del acontecimiento histórico, los cuales dependen, por una parte, de su contingencia: el ancestro apareció en tal lugar; fue aquí, y luego allá; hizo tal y cual gesto...; por otra parte, de su poder de suscitar emociones intensas y variadas:

> El aranda septentrional está ligado a su suelo natal por todas las fibras de su ser. Habla siempre de su "lugar de nacimiento" con amor y respeto. Y, hoy en día, las lágrimas asoman a sus ojos cuando evoca un sitio ancestral que el hombre blanco, a veces involuntariamente, ha profanado... El amor al país, la nostalgia del país, aparecen también constantemente en los mitos que se refieren a los ancestros totémicos. (T. G. H. Strehlow, pp. 30-31.)

Ahora bien, este apego apasionado al terruño se explica, sobre todo, en una perspectiva histórica:

> Las montañas, los arroyos, los manantiales y estanques no son solamente para él (el indígena)

aspectos del paisaje bellos o dignos de atención... Cada uno de ellos fue la obra de uno de los ancestros de los que desciende. En el paisaje que lo rodea, lee la historia de los hechos y de las hazañas de los seres inmortales que venera; seres que, por un breve instante, pueden todavía cobrar la forma humana; muchos de los cuales le son conocidos por experiencia directa, en cuanto padres, abuelos, hermanos, madres y hermanas. El país, por entero, es para él una suerte de árbol genealógico antiguo, y vivo aún. Cada indígena concibe la historia de su ancestro totémico como una relación de sus propias acciones en los comienzos de los tiempos y en el alba misma de la vida, cuando el mundo, tal como lo conocemos hoy en día, estaba aún entregado a las manos todopoderosas que lo modelaban y lo formaban. (*Ibid.*, pp. 30-31.)

Si se toma en cuenta que estos acontecimientos y estos sitios son los mismos que proporcionan la materia de los sistemas simbólicos a los que se consagraron los capítulos precedentes, se deberá reconocer que los pueblos llamados primitivos han sabido elaborar métodos razonables para insertar, en su doble aspecto de contingencia lógica y de turbulencia afectiva, la irracionalidad en la racionalidad. Los sistemas clasificatorios, pues, permiten integrar la historia; aun, y sobre todo, aquella que podríamos creer que es rebelde a todo sistema. Pues no hay que engañarse: los mitos totémicos, que relatan con sentimiento incidentes fútiles y que se enternecen cuando hablan de los lugares que tienen un nombre particular, no nos recuerdan, por lo que hace a la historia, más que la pequeña: la de los más pálidos cronistas. Las mismas sociedades cuya organización social y reglas de matrimonio requieren, para su interpretación, el esfuerzo de los matemáticos, y cuya cosmología sorprende a los filósofos, no ven solución de continuidad entre las elevadas especulaciones a que se entregan en estos dominios, y una historia que no es la de los Burckhardt o de los Spengler, sino la de los Lenôtre y de los La Force. Visto a esta luz, el estilo de los acuarelistas aranda quizá nos parecerá menos insólito, y nada se parece más, en esta civilización, a las peregrinaciones que los iniciados australianos hacen periódicamente a los lugares sagrados, guiados por sus sabios, que nuestras visitas-conferencias a las casas de Goethe o de Victor Hugo, cuyos muebles nos inspiran emociones tan vivas como arbitrarias. Al igual que, por lo que respecta a los churingas, lo esencial no es que la cama de Van Gogh sea precisamente aquella en la que se dice que durmió: todo lo que espera el visitante es que se la puedan mostrar.

IX. HISTORIA Y DIALÉCTICA

En el curso de esta obra, nos hemos permitido, no sin intención, tomar en préstamo algunas palabras al vocabulario de Jean-Paul Sartre. Quisimos, de tal manera, conducir al lector a plantearse un problema, cuya discusión servirá de entrada en materia a nuestra conclusión: ¿en qué medida un pensamiento, que sabe que es y que quiere ser, a la vez, anecdótico y geométrico, puede llamarse todavía dialéctico? El pensamiento salvaje es totalizador; de hecho, pretende ir mucho más lejos, en este sentido, que lo que Sartre le concede a la razón dialéctica, puesto que, por un extremo, ésta deja huir a la serialidad pura (de la que acabamos de ver cómo logran integrarla los sistemas clasificatorios) y porque, por el otro extremo, excluye el esquematismo, en el que estos mismos sistemas encuentran su remate. Nosotros pensamos que, en esta intransigente negativa del pensamiento salvaje a que nada humano (y aun vivo) pueda serle ajeno, la razón dialéctica descubre su verdadero principio. Pero nosotros nos formamos de ella una idea muy diferente de la de Sartre.

Cuando se lee la *Crítica*, es difícil no sentir que el autor vacila entre dos concepciones de la razón dialéctica. Unas ocasiones, opone razón analítica y razón dialéctica como si opusiera al error y a la verdad, y aun, al diablo y al buen Dios; otras veces, las dos razones parecen ser complementarias: caminos diferentes que conducen a las mismas verdades. Aparte de que la primera concepción desacredita al saber científico y de que culmina, inclusive, en sugerir la imposibilidad de una ciencia biológica, esconde también una curiosa paradoja; pues la obra titulada *Crítica de la razón dialéctica* es resultado del ejercicio que el autor hace de su propia razón analítica: define, distingue, clasifica

y opone. Este tratado filosófico es de la misma naturaleza que las obras que discute y con las cuales concierta el diálogo, aunque sea para condenarlas. ¿Cómo podría aplicarse la razón analítica a la razón dialéctica y pretender fundarla, si se definiesen por caracteres mutuamente exclusivos? El segundo partido tomado expone el flanco a otra crítica: si razón dialéctica y razón analítica, llegan a los mismos resultados, y si sus verdades respectivas se confunden en una verdad única, ¿en virtud de qué se las opondría, y, sobre todo, proclamaría uno la superioridad de la primera respecto de la segunda? En un caso, la empresa de Sartre parece contradictoria; en el otro, parece superflua.

¿Cómo se explica la paradoja, y por qué se puede escapar a ella? De las dos hipótesis entre las que vacila, Sartre atribuye a la razón dialéctica una realidad *sui generis;* existe independientemente de la razón analítica bien como antagonista, bien como su complementaria. Aunque nuestra reflexión sobre la una y sobre la otra tenga su punto de partida en Marx, me parece que la orientación marxista conduce a una concepción diferente: la oposición entre las dos razones es relativa, no absoluta; corresponde a una tensión, en el seno del pensamiento humano, que quizá subsistirá indefinidamente de hecho, pero que no está fundada de derecho. Para nosotros, la razón dialéctica es siempre constituyente: es la pasarela sin cesar prolongada y mejorada que la razón analítica lanza por encima de un abismo del que no percibe la otra orilla, aunque sabe que existe, y deba constantemente alejarse. El término de razón dialéctica comprende, así, los esfuerzos perpetuos que la razón analítica tiene que hacer para reformarse, si es que pretende dar cuenta y razón del lenguaje, de la sociedad, del pensaminto; y la distinción de las dos razones no está fundada, a nuestro juicio, más que en el alejamiento transitorio que se-

para a la razón analítica de la inteligencia de la vida. Sartre llama razón analítica a la razón perezosa; nosotros llamamos dialéctica a la misma razón, pero valerosa: combada por el esfuerzo que ejerce para superarse.

En el vocabulario de Sartre, nosotros nos definimos, pues, como materialistas trascendentales y como estetas. Materialistas trascendentales (p. 124), puesto que la razón dialéctica no es, para nosotros *otra cosa que* la razón analítica y aquello sobre lo cual se fundaría la originalidad absoluta de un orden humano, pero algo *de más* en la razón analítica: la condición requerida para que se atreva a emprender la resolución de lo humano en no humano. Estetas, puesto que Sartre aplica este término a quienes pretenden estudiar a los hombres como si fuesen hormigas (p. 183). Pero aparte de que esta actitud nos parece ser la de todo hombre de ciencia en cuanto es agnóstico, casi no es comprometedora, pues las hormigas, con sus cultivos de hongos, su vida social y sus mensajes químicos, ofrecen ya una resistencia suficientemente coriácea a las empresas de la razón analítica... Por tanto, aceptamos el calificativo de estetas, por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo. El valor eminente de la etnología es el de corresponder a la primera etapa de una acción que comporta a otras: más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables, que, como muestra la presente obra, se sitúan a veces en los puntos más imprevistos. Rousseau (*2*, cap. VIII) lo había presentido con su habitual clarividencia: "Cuando se quiere estudiar a los hombres hay que mirar cerca de sí; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a dirigir la vista a lo lejos; primero, hay que observar las diferencias, para descubrir las propiedades." Sin embargo, no bastaría

con haber resorbido las humanidades particulares en una humanidad general; esta primera empresa esboza otras, que Rousseau no habría admitido de tan buen grado, y que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar a la cultura en la naturaleza, y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físicoquímicas.[1]

Pero, a despecho del giro voluntariamente brutal dado a nuestra tesis, no perdemos de vista que el verbo "disolver" no supone, de ninguna manera (y aun excluye) la destrucción de las partes constitutivas del cuerpo sometido a la acción de otro cuerpo. La solución de un sólido en un líquido modifica la disposición de las moléculas del primero; ofrece también, a menudo, un medio eficaz de ponerlas en reserva, para recuperarlas cuando sea necesario y estudiar mejor sus propiedades. Las reducciones que consideramos no serán, pues, legítimas, y ni siquiera posibles, más que con dos condiciones, la primera de las cuales es la de no empobrecer los fenómenos sometidos a reducción, y la de tener la certidumbre de que, previamente, sea reunido alrededor de cada uno todo lo que contribuye a su riqueza y a su originalidad distintivas: pues no serviría de nada empuñar un martillo para pegar al lado del clavo.

En segundo lugar debe estar uno preparado a ver que cada reducción cambia de pies a cabeza la idea preconcebida que podía uno formarse del nivel, sea cual fuere, que uno trata de alcanzar. La idea de una humanidad general, a la cual conduce la reducción etnográfica, no guardará ninguna relación con la idea que nos habíamos formado antes. Y el día en que lleguemos a comprender la vida como una función de la materia inerte,

[1] La oposición entre naturaleza y cultura, sobre la que antaño insistimos (*1*, caps. I y II), hoy nos parece ofrecer, sobre todo, un valor metodológico.

será para descubrir que ésta posee propiedades harto diferentes de las que le atribuíamos anteriormente. Por tanto, no podríamos clasificar los niveles de reducción en superiores e inferiores, puesto que, por lo contrario, hay que esperar a que, por consecuencia de la reducción, el nivel considerado superior comunique retroactivamente algo de su riqueza al nivel inferior al cual lo habremos reducido. La explicación científica no consiste en el paso de la complejidad a la simplicidad, sino en la sustitución de una complejidad menos inteligible por otra más inteligible.

En nuestra perspectiva, por consiguiente, el yo no se opone al otro, como el hombre no se opone al mundo: las verdades captadas a través del hombre son "del mundo" y son importantes por eso mismo.[2] Entonces, se comprende que descubramos en la etnología el principio de toda investigación, siendo que para Sartre plantea un problema, en forma de estorbo por superar o de resistencia por reducir. Y, en efecto, ¿qué puede hacer uno con los pueblos "sin historia", cuando se

2 Esto es cierto, inclusive de las verdades matemáticas, a propósito de las cuales un lógico contemporáneo, sin embargo, ha escrito: "Hoy se puede considerar casi como una opinión común de los matemáticos la idea de que los enunciados de la matemática pura no expresan nada acerca de la realidad." (Heyting, p. 71.) Pero los enunciados de la matemática reflejan, por lo menos, el funcionamiento libre del espíritu, es decir, la actividad de las células de la corteza cerebral, relativamente liberadas de toda constricción exterior, y obedeciendo sólo a sus propias leyes. Como la mente también es una cosa, el funcionamiento de esta cosa nos instruye acerca de la naturaleza de las cosas: aun la reflexión pura se resume en una interiorización del cosmos. En forma simbólica, ilustra la estructura de lo de fuera: "la lógica y la logística son ciencias empíricas que pertenecen a la etnografía más que a la psicología". (Beth, p. 151.)

ha definido al hombre por la dialéctica, y a la dialéctica por la historia? A veces, Sartre parece estar tentado a distinguir dos dialécticas: la "verdadera", que sería la de las sociedades históricas, y una dialéctica repetitiva y a corto plazo, que concede a las sociedades llamadas primitivas, colocándola muy cerca de la biología; de esa manera, expone a todo su sistema, puesto que, por intermedio de la etnografía, que es indiscutiblemente una ciencia humana, y que se consagra al estudio de esas sociedades, el puente demolido con tanto encarnizamiento, entre el hombre y la naturaleza, se hallaría subrepticiamente restablecido. O bien Sartre se resigna a colocar al lado del hombre a una humanidad "desmedrada y deforme" (p. 203); pero no sin insinuar que a la humanidad su ser no le pertenece como propio, y que es función de que la humanidad histórica se haga cargo de él: ya sea que, en la situación colonial, la primera haya comenzado a interiorizarse la historia de la segunda, ya sea que, gracias a la etnología misma, la segunda dispense la bendición de un sentido a una primera humanidad, que carecía de él. En los dos casos, se deja escapar la prodigiosa riqueza y la diversidad de las costumbres, de los usos y de las creencias; se olvida que, a sus propios ojos, cada una de las decenas o centenas de millares de sociedades que han coexistido sobre la tierra, o que se han sucedido desde que el hombre hizo su aparición, se ha valido de una certidumbre moral —semejante a la que nosotros mismos podemos invocar— para proclamar que en ella —aunque se redujese a una pequeña banda nómada o a una aldea perdida en el fondo de los bosques— se condensaban todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana. Pero ya sea en el caso de ellos o en el de nosotros, se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero, refugiado en uno solo de los modos históricos o geo-

gráficos de su ser, siendo que la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes.

Quien empieza por instalarse en las pretendidas evidencias del yo ya no sale de ahí. El conocimiento de los hombres les parece, a veces, más fácil a quienes se dejan coger en la trampa de la identidad personal. Pero de esa manera se cierran la puerta del conocimiento del hombre: toda investigación etnográfica tiene su principio en "confesiónes" escritas o inconfesadas. De hecho, Sartre queda cautivo de su *Cogito:* el de Descartes permitía el acceso a lo universal, pero a condición de ser psicológico e individual; al sociologizar el *Cogito,* Sartre cambia solamente de prisión. En lo sucesivo, el grupo y la época de cada sujeto harán para él las veces de conciencia intemporal. Así también, la mirada que echa Sartre sobre el mundo y sobre el hombre ofrece esa estrechez en virtud de la cual, tradicionalmente, nos hemos complacido en reconocer a las sociedades cerradas. Su insistencia en trazar una distinción entre el primitivo y el civilizado, con gran refuerzo de contrastes gratuitos, refleja, en una forma apenas más matizada, la oposición fundamental que postula entre el yo y el otro. Y, sin embargo, en la obra de Sartre, esta oposición no está formulada de manera muy diferente a como lo hubiese hecho un salvaje melanesio, en tanto que el análisis de lo práctico-inerte restaura buenamente el lenguaje del animismo.[3]

3 Precisamente porque se encuentran todos estos aspectos del pensamiento salvaje en la filosofía de Sartre, nos parece que ésta es incapaz de juzgarlo: en virtud del hecho de que ofrece su equivalente, lo excluye. Para el etnólogo, al contrario, esta filosofía representa (como todas las demás) un documento etnográfico de primer orden, cuyo estudio es indispensable si se quiere comprender la mitología de nuestro tiempo.

Descartes, que quería fundar una física, separaba al Hombre de la sociedad. Sartre, que pretende fundar una antropología, separa a su sociedad de las más sociedades. Atrincherado en el individualismo y el empirismo, un *Cogito* —que quiere ser ingenuo y bruto— se pierde en los callejones sin salida de la psicología social. Pues es notable que, las situaciones a partir de las cuales Sartre trata de desprender las condiciones formales de la realidad social: huelga, pugilato, futbol, hacer cola en espera de autobús, sean todos incidentes secundarios de la vida en sociedad; por tanto, no pueden servir para descubrir sus fundamentos.

Para el etnólogo, esta axiomática tan alejada de la suya es tanto más decepcionante cuanto que se siente muy cerca de Sartre, cada vez que este último se aplica, con un arte incomparable, a captar en su movimiento dialéctico una experiencia social actual o antigua, pero interior a nuestra cultura. Hace, entonces, lo que todo etnólogo trata de hacer para culturas diferentes: ponerse en el lugar de los hombres que viven en ellas, comprender su intención en su principio y en su ritmo, percibir una época o una cultura como un conjunto significante. A este respecto, podemos tomar de él algunas lecciones; pero éstas tienen un carácter práctico, no teórico. Puede ser que, para algunos historiadores, sociólogos y psicólogos, la exigencia de totalización sea una gran novedad. Para los etnólogos, no tiene nada de tal, desde que Malinowski se la enseñó. Pero las insuficiencias de Malinowski nos han enseñado también que no teníamos allí el final de la explicación; esta comienza solamente cuando hemos llegado a constituir nuestro objeto. El papel de la razón dialéctica es el de poner a las ciencias humanas en posesión de una realidad que sólo ella es capaz de proporcionarles, pero que el esfuerzo propiamente científico consiste en descomponer, y luego en recomponer conforme a otro plan.

Aunque rindamos homenaje a la fenomenología de Sartre, no esperamos encontrar en ella más que un punto de partida, no un punto de llegada.

Y eso no es todo. Es necesario que la razón dialéctica no se deje arrastrar por su impulso, y que la acción que nos conduce a la comprehensión de una realidad otra atribuya a ésta, además de sus propios caracteres dialécticos, aquellos que provienen de la acción, más que del objeto: de que todo conocimiento del otro es dialéctico, no se desprende que el todo del otro sea íntegramente dialéctico. A fuerza de hacer de la razón analítica una anticomprehensión, Sartre llega a menudo a negarle toda realidad como parte integrante del objeto de la comprehensión. Este paralogismo se pone de manifiesto ya en su manera de invocar a una historia de tal naturaleza, que a uno le cuesta trabajo descubrir si se trata de esa historia que los hombres hacen sin saberlo; o de la historia de los hombres tal como los historiadores la hacen, sabiéndolo; o, por último, de la interpretación, por el filósofo, de la historia de los hombres, o de la historia de los historiadores. Pero la dificultad se torna mayor todavía cuando Sartre trata de explicar cómo viven y piensan, no los miembros actuales o antiguos de su propia sociedad, sino los de las sociedades exóticas.

Cree, con razón, que su esfuerzo de comprehensión no tiene posibilidad de éxito más que a condición de ser dialéctico; y concluye, sin razón, que la relación, con el pensamiento indígena, del conocimiento que tiene de él, es la de una dialéctica constituida respecto de una dialéctica constituyente, tomando así por su cuenta, y por un rodeo imprevisto, todas las ilusiones de los teóricos de la mentalidad primitiva. Que el salvaje posea "conocimientos complejos" y sea capaz de análisis y de demostración, le parece menos soportable todavía a él que a un Lévy-Bruhl. Del indígena de

Ambrym, que hizo célebre la obra de Deacon, que sabía demostrar al investigador el funcionamiento de sus reglas de matrimonio y de su sistema de parentesco trazando un diagrama sobre la arena (aptitud que nada tiene de excepcional, puesto que la literatura etnográfica contiene muchas observaciones semejantes) Sartre afirma: "ni que decir tiene que esta construcción no es un pensamiento: es un trabajo manual controlado por un conocimiento sintético que no expresa" (p. 505). Bueno: pero, entonces, será preciso decir otro tanto del profesor de la Escuela Politécnica que hace una demostración en el pizarrón, pues todo etnógrafo capaz de comprehensión dialéctica está íntimamente persuadido de que la situación es exactamente la misma en los dos casos. Entonces, tendremos que convenir en que toda razón es dialéctica, lo que, por nuestra parte, estamos en aptitud de admitir, puesto que la razón dialéctica nos parece ser la razón analítica puesta en marcha; pero la distinción entre las dos formas, que es la base de la empresa de Sartre, se habrá convertido en un trabajo sin objeto.

Tenemos que confesarlo hoy: sin quererlo y sin preverlo, hemos tendido una pértiga a esas interpretaciones equivocadas, al haber hecho parecer, muy a menudo, en *Las estructuras elementales del parentesco*, que íbamos a la búsqueda de una génesis inconsciente del cambio matrimonial. Hubiese sido necesario distinguir más entre el cambio, tal como se expresa espontánea e imperiosamente en la *praxis* de los grupos, y las reglas conscientes y premeditadas por medio de las cuales estos mismos grupos —o sus filósofos— se ponen a codificarlo y a controlarlo. Si podemos sacar una enseñanza de las indagaciones etnográficas de estos últimos veinte años, es la de que este segundo aspecto es mucho más importante de lo que habían sospechado, generalmente, los observadores, víctimas de la misma ilusión que Sar-

tre. Por tanto, como lo preconiza Sartre, debemos aplicar la razón dialéctica al conocimiento de las sociedades nuestras y otras. Pero sin perder de vista que la razón analítica ocupa un lugar considerable en todas, y que, puesto que está en ellas, la acción que emprendamos nos debe permitir encontrarla.

Pero, aunque no se hallara ahí, no vemos que la posición de Sartre mejorara por ello; pues, en esta hipótesis, las sociedades exóticas nos enfrentarían solamente, con más generalidad que otras, a una teleología inconsciente, que aun siendo histórica, escapa por completo a la historia humana: aquella de la cual la lingüística y el psicoanálisis nos revelan algunos aspectos, y que descansa en el juego combinado de mecanismos biológicos (estructura del cerebro, lesiones, secreciones internas) y psicológicos. Ahí tenemos, nos parece a nosotros, el "hueso" —para decirlo con una expresión de Sartre que su crítica no logra romper. Por lo demás, no le preocupa, y éste es el más grave reproche que se le pueda dirigir: pues la lengua no estriba, ni en la razón analítica de los antiguos gramáticos, ni en la dialéctica constituida de la lingüística estructural, ni en la dialéctica constituyente de la *praxis* individual enfrentada a lo práctico-inerte, puesto que las tres la suponen. La lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero exterior (o inferior) a la conciencia y a la voluntad. Totalización no reflexiva, la lengua es una razón humana que tiene sus razones, y que el hombre no conoce. Y si se nos objeta que lo es solamente para el sujeto que la interioriza a partir de la teoría lingüística, responderemos que a este sujeto, que es un sujeto *parlante*, esta escapatoria se le debe rehusar: pues la misma evidencia, que le revela la naturaleza de la lengua, le revela también que lo era igualmente cuando no la conocía, puesto que él se hacía ya comprender, y que seguirá siendo tal cual mañana, sin que

él lo sepa, puesto que su discurso nunca ha sido resultado, y no resultará jamás, de una totalización consciente de las leyes lingüísticas. Pero si, como sujeto parlante, el hombre puede encontrar su experiencia apodíctica en una totalización otra, ya no vemos por qué, como sujeto viviente, la misma experiencia le sería inaccesible en otros seres, no necesariamente humanos, sino vivientes.

Este método podría también reinvindicar el nombre de "progresivo-regresivo"; de hecho, lo que Sartre describe con este término no es sino el método etnológico, tal cual lo practican los etnólogos desde hace muchísimos años. Pero Sartre lo restringe a su acción preliminar. Pues nuestro método no es simplemente progresivo-regresivo: lo es dos veces. En una primera etapa, observamos lo dado vivido, lo analizamos en el presente, tratamos de captar sus antecedentes históricos yendo tan lejos como podemos adentrándonos en el pasado, luego volvemos a traer a la superficie todos estos hechos para integrarlos en una totalidad significante. Entonces comienza la segunda etapa, que renueva a la primera en otro plano y en otro nivel: esta cosa humana interiorizada, que nos hemos entregado a proveer de toda su riqueza y de toda su originalidad, fija solamente, a la razón analítica, la distancia por vencer, el impulso que hay que tomar, para superar la separación entre la complejidad imprevista siempre de este nuevo objeto y los medios intelectuales de que la razón dispone. Por tanto, es preciso que, en cuanto razón dialéctica, se transforme, con la esperanza de que una vez aligerada, ampliada y fortificada, este objeto imprevisto será reducido por ella a otros, esta totalidad original se fundirá en otras totalidades, y que, agotada poco a poco por el montón de sus conquistas, la razón dialéctica percibirá otros horizontes y otros objetos. Sin duda, la marcha se extraviaría si, en cada etapa, y sobre todo

cuando creía haber llegado a su término, no estuviese en capacidad de volver sobre sus pasos, y de replegarse sobre sí misma para conservar el contacto con la totalidad vivida que le sirve, a la vez, de fin y de medio. En este retorno sobre sí, en el que Sartre halla una demostración, nosotros vemos, más bien, una verificación, puesto que, a nuestro juicio, el ser consciente del ser plantea un problema cuya solución no posee. El descubrimiento de la dialéctica somete a la razón analítica a una exigencia imperativa: la de dar cuenta y razón también de la razón dialéctica. Esta exigencia permanente obliga sin cesar a la razón analítica a extender su programa y a transformar su axiomática. Pero la razón dialéctica no puede dar cuenta y razón de sí misma, ni de la razón analítica.

Se nos objetará que esta ampliación es ilusoria, puesto que va acompañada siempre de un pasaje al menor sentido. De tal manera dejaríamos a la presa por la sombra, lo claro por lo oscuro, lo evidente por lo conjetural, la verdad por la ciencia-ficción. (Sartre, p. 129.) Sería necesario aún, que Sartre pudiese demostrar que él mismo escapa a este dilema, inherente a todo esfuerzo de explicación. La verdadera cuestión no es la de saber si, tratando de comprender, uno gana o pierde sentido, sino la de saber si el sentido que se preserva vale más que aquel al cual tuvimos el acierto de renunciar. A este respecto, nos parece que, de la lección combinada de Marx y de Freud, Sartre no ha retenido más que una mitad. Nos enseñaron que el hombre no tiene sentido más que a condición de colocarse en el punto de vista del sentido; hasta aquí, estamos de acuerdo con Sartre. Pero hay que añadir que *este sentido nunca es el bueno:* las superestructuras son actos fallidos que han "tenido éxito" socialmente. Por tanto, es vano indagar el sentido más verdadero buscándolo en la conciencia histórica. Lo que Sartre llama razón dialéctica no es

sino la reconstrucción, por lo que él llama razón analítica, de acciones hipotéticas, de las que es imposible saber —salvo para quien las realiza sin pensarlas— si guardan alguna relación con lo que él nos dice, y que, en caso afirmativo, serían definibles en términos de razón analítica solamente. Así desembocamos en la paradoja de un sistema, que invoca el criterio de la conciencia histórica para distinguir a los "primitivos" de los "civilizados", pero que —a la inversa de lo que pretende— él mismo es ahistórico: no nos ofrece una imagen concreta de la historia, sino un esquema abstracto de los hombres haciendo una historia tal como puede manifestarse en su devenir en forma de una totalidad sincrónica. Por tanto, se sitúa ante la historia como los primitivos ante el eterno pasado: en el sistema de Sartre, la historia desempeña, muy precisamente, el papel de un mito.

En efecto, el problema planteado por la *Crítica de la razón dialéctica* puede reducirse a éste: ¿en qué condiciones es posible el mito de la Revolución Francesa? Y estamos dispuestos a admitir que, para que el hombre contemporáneo pueda desempeñar plenamente el papel de agente histórico, tiene que creer en este mito, y que el análisis de Sartre desprende admirablemente el conjunto de las condiciones formales indispensables para que este resultado quede asegurado. Pero de esto no se desprende que este sentido, porque es el más rico (y, por tanto, el más adecuado para inspirar la acción práctica), sea el más verdadero. Aquí, la dialéctica se vuelve contra ella misma: esta verdad es de situación, y si guardamos nuestras distancias respecto de esta situación —como debe hacerlo el hombre de ciencia— lo que se nos aparecía como verdad vivida comenzará primero a enturbiarse y terminará por desaparecer. El hombre de izquierda se aferra todavía a un periodo de la historia contemporánea que le dispensaba el privi-

legio de una congruencia entre los imperativos prácticos y los esquemas de interpretación. Quizá, esta edad de oro de la conciencia histórica ha terminado ya; y que por lo menos se pueda concebir esta eventualidad, prueba que se trata solamente de una situación contingente, como podría serlo la "puesta a punto" fortuita de un instrumento de óptica del que el objetivo y el foco estarían en movimiento relativo el uno respecto del otro. Estamos todavía "a punto" en lo que toca a la Revolución Francesa; pero lo hubiésemos estado en lo tocante al movimiento frondista si hubiésemos vivido antes. Y, como ocurre ya en lo tocante a la segunda, la primera dejará pronto de ofrecernos una imagen coherente conforme a la cual podamos modelar nuestra acción. En efecto, lo que enseña la lectura de Retz, es la impotencia del pensamiento para trazar un esquema de interpretación a partir de acontecimientos distantes.

A primera vista, al parecer, no hay vacilación: de un lado los privilegiados, del otro los humildes y los explotados; ¿cómo podríamos dudar? Somos frondistas. Sin embargo, el pueblo parisiense es utilizado y movido por casas nobles cuya única finalidad es arreglar sus asuntos con el Poder, y por una mitad de la familia real, que quiere desposeer a la otra. Y entonces, ya somos frondistas a medias.

En cuanto a la Corte, refugiada en Saint-Germain, se nos aparece primero como una facción de inútiles, vegetando gracias a sus privilegios y hartándose de exacciones y de usura a expensas de la colectividad. Pues no: cumple a pesar de todo una función, puesto que detenta la fuerza militar; libra la lucha contra los extranjeros, esos españoles a quienes los partidarios de los frondistas no vacilan en invitar a invadir el país para imponer sus voluntades a esa misma Corte que defiende a la patria. Pero la balanza se inclina una vez más en

el otro sentido: juntos, los partidarios del movimiento frondista y los españoles forman el partido de la paz; el príncipe de Condé y la Corte no buscan más que aventuras guerreras. Somos pacifistas, y volvemos a ser frondistas. Y, sin embargo, ¿las empresas militares de la Corte y de Mazarino no ampliaron lo que es Francia hasta sus fronteras actuales, fundando al Estado y a la nación? Sin ellas, no seríamos lo que somos. Henos aquí, de nuevo, del otro lado.

Basta, pues, con que la historia se aleje de nosotros en la duración, o que nosotros nos alejemos de ella por el pensamiento, para que deje de ser interiorizable y pierda su inteligibilidad, ilusión que se vincula a una interioridad provisional. Pero que no se nos haga decir que el hombre puede o debe desprenderse de esta interioridad. No está en su poder el hacerlo, y la sabiduría consiste, para él, en contemplarse viviéndola, sabiendo (pero en otro registro) que lo que él vive tan completa e intensamente es un mito, que se les manifestará como tal a los hombres de un siglo próximo, que le parecerá eso a él mismo, quizá, de aquí a algunos años, y que, a los hombres de un próximo milenio, no les parecerá de ninguna manera. Todo sentido es justiciable de un menor sentido, que le da su más alto sentido; y si esta regresión culmina finalmente en reconocer "una ley contingente de la que se puede decir, solamente: *así es* y no de otra manera" (Sartre, p. 128), esta perspectiva no tiene nada de alarmante para un pensamiento al que no angustia ninguna trascendencia, aunque fuese en forma larvada. Pues el hombre hubiese obtenido todo lo que hubiese podido desear razonablemente si, con la sola condición de inclinarse ante esta ley contingente, lograse determinar su forma práctica, y situar todo lo demás en un medio de inteligibilidad.

Entre los filósofos contemporáneos, Sartre no es, indudablemente, el único que valora la historia a expensas de las demás ciencias humanas, y en formarse de ella una concepción casi mística. El etnólogo respeta la historia, pero no le concede un valor privilegiado. La concibe como una búsqueda complementaria de la suya: la una despliega el abanico de las sociedades humanas en el tiempo, la otra en el espacio. Y la diferencia es todavía menos grande de lo que parece, puesto que el historiador se esfuerza en restituir la imagen de las sociedades desaparecidas tales como fueron en instantes que, para ellas, correspondieron al presente; en tanto que el etnógrafo hace todo lo que puede para reconstruir las etapas históricas que precedieron, en el tiempo, a las formas actuales.

Esta relación de simetría entre la historia y la etnología parece ser rechazada por filósofos que no creen, implícita y explícitamente, que el despliegue en el espacio y la sucesión en el tiempo ofrezcan perspectivas equivalentes. Se diría que, a su juicio, la dimensión temporal disfruta de un prestigio especial, como si la diacronía fundase un tipo de inteligibilidad, no sólo superior al que aporta la sincronía, sino sobre todo de orden más específicamente humano.

Es fácil explicar, si no justificar, esta opción: la diversidad de las formas sociales, que la etnología capta desplegadas en el espacio, ofrece el aspecto de un sistema discontinuo; ahora bien, nos imaginamos que, gracias a la dimensión temporal, la historia nos restituye, no estados separados, sino el paso de un estado a otro en una forma continua. Y como nosotros mismos creemos aprehender nuestro devenir personal como un cambio continuo, nos parece que el conocimiento histórico coincide con la evidencia del sentido íntimo. La historia no se contentaría con describirnos seres en exterioridad, o en el mejor de los casos, con hacernos penetrar

mediante fulguraciones intermitentes en interioridades, que lo serían cada una por su cuenta, permaneciendo no obstante exteriores las unas a las otras: nos haría alcanzar, fuera de nosotros, al ser mismo del cambio.

Hay mucho que decir acerca de esta pretendida continuidad totalizadora del yo, en la que nosotros vemos una ilusión mantenida por las exigencias de la vida social —reflejo, por consiguiente, de la exterioridad sobre la interioridad— más que al objeto de una experiencia apodíctica. Pero no es necesario zanjar el problema filosófico para darse cuenta de que la concepción que se nos propone de la historia no corresponde a ninguna realidad. En cuanto se pretende privilegiar al conocimiento histórico, nos sentimos con derecho (que, de otra manera, no soñaríamos en reivindicar) de subrayar que la noción misma de hecho histórico recubre a una doble antinomia. Pues, por hipótesis, el hecho histórico, es lo que ha pasado realmente; pero ¿dónde ha pasado algo? Cada episodio de una revolución o de una guerra se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y éstas se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales, nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico... Por consiguiente, el hecho histórico no es más *dado* que los otros; es el historiador, o el agente del devenir histórico, el que lo constituye por abstracción, y como si estuviese amenazando de una regresión al infinito.

Ahora bien, lo que es verdad de la constitución del hecho histórico, no lo es menos de su selección. Desde este punto de vista, también, el historiador y el agente histórico eligen, cortan y recortan, pues una historia verdaderamente total los confrontaría con el caos. Cada rincón del espacio oculta a una multitud de individuos, cada uno de los cuales totaliza el devenir histórico de una manera incomparable a los demás; para uno solo

de estos individuos, cada momento del tiempo es inagotablemente rico en incidentes físicos y psíquicos, todos los cuales desempeñan un papel en su totalización. Aun una historia que pretende ser universal no es sino una yuxtaposición de algunas historias locales, en el seno de las cuales (y entre las cuales) los huecos son más numerosos que las partes llenas. Sería vano creer que multiplicando los colaboradores e intensificando las investigaciones, se obtendría un mejor resultado: por cuanto la historia aspira a la significación, se condena a elegir regiones, épocas, grupos de hombres e individuos en estos grupos, y a hacerlos resaltar, como figuras discontinuas, sobre un continuo que apenas si sirve para tela de fondo. Una historia verdaderamente total se neutralizaría a sí misma: su producto sería igual a cero. Lo que hace posible a la historia, es que un subconjunto de acontecimientos, para un período dado, tiene aproximadamente la misma significación para un contingente de individuos que no han vivido necesariamente esos acontecimientos, que pueden, inclusive considerarlos a varios siglos de distancia. Así pues, la historia nunca es la historia, sino la historia-para.[4]

4 Indudablemente, dirán los partidarios de Sartre. Pero toda la empresa de este último demuestra que, si la subjetividad de la historia-para-mí, puede ceder su lugar a la objetividad de la historia-para-nosotros, no se llega, sin embargo, a convertir el mí en nosotros más que condenando a ese nosotros a no ser más que un mí a la segunda potencia, cerrado herméticamente a otros nosotros. El precio así pagado por la ilusión de haber superado la insoluble antinomia (en tal sistema) entre el mí y el otro, consiste en la asignación, por la conciencia histórica, de la función metafísica de Otro a los papúes. Reduciendo a éstos al estado de medios, apenas buenos para satisfacer su apetito filosófico, la razón histórica se entrega a una suerte de canibalismo intelectual que, a juicio del etnógrafo, es mucho más repugnante que el otro.

Parcial, aun cuando se lo prohiba serlo, es inevitablemente parcial, lo que es todavía un modo de la parcialidad. En cuanto uno se propone escribir la historia de la Revolución Francesa sabe (o debería saber) que no podrá ser, simultáneamente y a igual título, la del jacobino y la del aristócrata. Por hipótesis, sus totalizaciones respectivas (cada una de las cuales es antisimétrica respecto de la otra) son igualmente verdaderas. Por tanto, hay que elegir entre dos partidos: o conservar principalmente una de ellas, o una tercera (porque hay una infinidad), y renunciar a buscar en la historia una totalización de conjunto de totalizaciones parciales; o tiene que reconocer a todas una realidad igual: pero sólo para descubrir que la Revolución Francesa, tal como se la conoce, no ha existido.

La historia, pues, no escapa a esa obligación, común a todo conocimiento, de utilizar un código para analizar su objeto, aun (y sobre todo) si se le atribuye a ese objeto una realidad continua.[5] Los caracteres distintivos del conocimiento histórico no dependen de la inexistencia de un código, que es ilusoria, sino de su naturaleza particular: este código consiste en una cronología. No hay historia sin fechas; para convencerse de ello, basta con pensar en cómo llega un alumno a aprender la historia: la reduce a un cuerpo descarnado del que las fechas forman el esqueleto. Con razón se ha reaccionado contra este método desecante, pero para

5 En este sentido, también, se puede hablar de una antinomia del conocimiento histórico: si éste pretende llegar al continuo, será imposible que lo haga, porque se verá condenado a una regresión al infinito pero, para hacerlo posible, hay que cuantificar los acontecimientos y, entonces, la temporalidad queda abolida como dimensión privilegiada del conocimiento histórico, porque cada acontecimiento, en el momento en que es cuantificado, puede ser tratado, para cualesquiera fines útiles, como si fuese el resultado de una elección entre posibles preexistentes.

caer a menudo en el exceso contrario. Si las fechas no son toda la historia, ni lo más interesante de la historia, sí son aquello que, de faltar, la historia misma se desvanecería, puesto que toda su originalidad y su especificidad estriban en la aprehensión de la relación del antes y después, condena a disolverse si, por lo menos virtualmente, sus términos no pudiesen ser fechados.

Ahora bien, el código cronológico disimula a una naturaleza mucho más compleja de lo que nos imaginamos, cuando se concibe a las fechas de la historia en forma de una simple serie lineal. En primer lugar, una fecha denota un *momento* en una sucesión: *d2* va después de *d1* y antes de *d3;* desde este punto de vista, la fecha cumple solamente la función de número ordinal. Pero cada fecha es también un número cardinal y, en cuanto tal, expresa una *distancia* por relación a las fechas más cercanas. Para codificar algunos periodos de la historia, utilizamos muchas fechas; y menos para otros. Esta cantidad variable de fechas, aplicadas a periodos de igual duración, mide lo que podríamos llamar la presión de la historia: hay cronologías "calientes", que son las de las épocas en que numerosos acontecimientos ofrecen, a ojos del historiador, el carácter de elementos diferenciales. Otras, por el contrario, en las que para él (si no es que, sin duda, para los hombres que las han vivido) han pasado muy pocas cosas y a veces nada. En tercer lugar, y sobre todo, una fecha es un *miembro* de una clase. Esas clases de fechas se definen por el carácter significante que cada fecha posee, en el seno de la clase, por relación a otras fechas que forman igualmente parte de la misma, y por la ausencia de ese carácter significante respecto de las fechas que pertenecen a una clase diferente. Así, la fecha 1685 pertenece a una clase de la que son igualmente miembros las fechas 1610, 1648, 1715; pero no significa nada en relación con la clase formada por las fechas: primero, segundo,

tercero y cuarto milenio, y nada tampoco en relación con la clase de fechas: 23 de enero, 17 de agosto, 30 de septiembre, etc.

Establecido esto, ¿en qué consiste el código del historiador? Sin duda, no en fechas, puesto que éstas no son recurrentes. Se puede codificar los cambios de temperatura con ayuda de cifras, porque la lectura de una cifra en la escala termométrica evoca el retorno de una situación anterior: cada vez que leo cero grados, sé que hiela y me pongo el abrigo más caliente. Pero considerada en sí misma, una fecha histórica no tendría sentido, puesto que no remitiría a otra cosa más que a sí mismo: si no sé nada de los tiempos modernos, la fecha de 1643 no me dice nada. Por tanto, el código no puede consistir más que en clases de fechas, en las que cada fecha significa en la medida en que mantiene con las demás fechas relaciones complejas de correlación y de oposición. Cada clase se define por una frecuencia, y pertenece a lo que podríamos llamar un cuerpo o un dominio de historia. El conocimiento histórico procede, pues, de la misma manera que un aparato de frecuencia modulada: como el nervio, codifica una cantidad continua —y asimbólica en cuanto tal— mediante frecuencias e impulsos, que son proporcionales a sus variaciones. En cuanto a la historia misma, no es representable en forma de una serie aperiódica de la que no conoceríamos más que un fragmento. La historia es un conjunto discontinuo formado de dominios de historia, cada uno de los cuales es definido por una frecuencia propia, y por una codificación diferencial del antes y del después. No es posible el paso entre las fechas que los componen, así a unos como a otros, de la misma manera que no lo es entre números reales y números irracionales. Más exactamente: las fechas propias de cada clase son irracional . por relación a todas las de las otras clases.

Por tanto, no es sólo ilusorio, sino contradictorio, concebir al devenir histórico como un desenvolvimiento continuo, comenzando por una prehistoria codificada en decenas o en centenas de milenios, que prosiguiera en la escala de los milenios a partir del cuarto o del tercero, y que continuara, después, en forma de una historia secular entreverada, al gusto de cada autor, de rebanadas de historia anual en el seno del ciclo, o diaria en el seno del año, por no decir, inclusive, que horaria en el seno de un día. Todas estas fechas no forman una serie: tienen que ver con especies diferentes. Ateniéndonos a un solo ejemplo, diremos que la codificación que utilizamos en la prehistoria no es preliminar de la qué nos sirve para la historia moderna y contemporánea: cada código remite a un sistema de significaciones que, por lo menos teóricamente, es aplicable a la totalidad virtual de la historia humana. Los acontecimientos que son significativos para un código, ya no lo son para otro. Codificados en el sistema de la prehistoria, los episodios más famosos de la historia moderna y contemporánea dejan de ser pertinentes; salvo, quizá (y, aún, no sabemos nada), algunos aspectos masivos de la evolución demográfica considerada a escala del globo, la invención de la máquina de vapor, la de la electricidad y la de la energía nuclear.

Si el código general no consiste en fechas que se puedan ordenar en serie lineal, sino en clases de fechas, cada una de las cuales proporciona un sistema de referencia autónomo, se ve claramente el carácter discontinuo y clasificatorio del conocimiento histórico. Opera por medio de una matriz rectangular:

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

en la que cada línea representa clases de fechas que, para esquematizar, podríamos llamar horarias, diarias, anuales, seculares, milenarias, etc., y que todas ellas forman un conjunto discontinuo. En un sistema de este tipo, la pretendida continuidad histórica no se obtiene más que por medio de trazados fraudulentos.

Y eso no es todo. Si las lagunas internas de cada clase no pueden rellenarse recurriendo a otras clases, es verdad no obstante que cada clase, tomada en su totalidad, remite siempre a otra clase, que contiene la razón de una inteligibilidad a la cual la primera no podría pretender. La historia del siglo XVII es "anual", pero el siglo XVII, como dominio de historia, pertenece a otra clase, que lo codifica por referencia a siglos pasados y por venir; este dominio de los tiempos modernos se torna, a su vez, elemento de una clase en el que aparece en correlación y oposición con otros "tiempos": edad media, antigüedad, época contemporánea, etcétera. Ahora bien, estos diversos dominios corresponden a historias de potencias desiguales.

La historia biográfica y anecdótica, que ocupa un lugar muy bajo de la escala, es una historia débil, que no contiene en sí misma su propia inteligibilidad, pues la alcanza solamente cuando se la transporta, en bloque, al seno de una historia más fuerte que ella; y esta última mantiene la misma relación con una clase de rango más elevado. Sin embargo, nos equivocaríamos si creyéramos que estos ajustes reconstituyen progresivamente una historia total; pues, lo que se gana de un lado, se pierde del otro. La historia biográfica y anecdótica es la menos explicativa; pero es la más rica desde el punto de vista de la información, puesto que considera a los individuos en su particularidad, y puesto que detalla, para cada uno de ellos, los matices del carácter, los rodeos de sus motivos, las fases de sus deliberaciones. Esta información se esquematiza, luego

se borra, después queda abolida, cuando se pasa a historias cada vez más "fuertes".[6] Por consiguiente, y según el nivel en el que el historiador se coloca, pierde en información lo que gana en comprehensión, o a la inversa, como si la lógica de lo concreto quisiese recordar su naturaleza lógica modelando, en la arcilla del devenir, un confuso esbozo del teorema de Gödel. Por relación a cada uno de los dominios de la historia a los que renuncia, la elección relativa del historiador no se hace nunca más que entre una historia que enseña más y explica menos, y una historia que explica más y enseña menos. Y si quiere escapar al dilema, su

[6] Cada dominio de la historia está circunscrito por relación al del rango inmediatamente inferior, inscrito por relación al del rango más elevado. Se verifica entonces que cada historia débil de un dominio inscrito es complementaria de la historia fuerte del dominio circunscrito, y contradictoria de la historia débil de este mismo dominio (en tanto que él mismo es un dominio inscrito). Cada historia va acompañada, pues, de un número indeterminado de antihistorias, cada una de las cuales es complementaria de las otras: a una historia de rango 1 corresponde una antihistoria de rango 2, etc. El progreso del conocimiento y la creación de las ciencias nuevas se realizan mediante la generación de antihistorias, que demuestran que un determinado orden, que es el único posible en un plano, deja de serlo en otro plano. La antihistoria de la Revolución Francesa imaginada por Gobineau es contradictoria en el plano en que la Revolución había sido pensada antes de él; se torna lógicamente concebible (lo que no significa que sea verdadera) si nos situamos en un nuevo plano, que Gobineau, por lo demás, eligió torpemente; es decir, a condición de pasar de una historia de rango "anual" o "secular" (y también político, social e ideológico) a una historia de rango "milenario" o "plurimilenario" (y también, cultural y antropológico); procedimiento del que Gobineau no es el inventor, y al que podríamos llamar: "transformación de Boulainvilliers".

único recurso será el de salir de la historia: ya sea por debajo, si la búsqueda de la información lo lleva de la consideración de los grupos a la de los individuos, después a sus motivaciones, que corresponden a su historia personal y a su temperamento, es decir, a un dominio infrahistórico en el que reinan la psicología y la fisiología; ya sea por arriba, si la necesidad de comprender lo incita a recolocar a la historia en la prehistoria, y a ésta en la evolución general de los seres organizados, la cual no se explica más que en términos de biología, de geología y, finalmente, de cosmología.

Pero existe otro medio de eludir el dilema, sin destruir por ello la historia. Basta con reconocer que la historia es un método al cual no corresponde un objeto distinto y, por consiguiente, con recusar la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad, que se nos pretende imponer con el fin inconfesado de hacer, de la historicidad, el último refugio de un humanismo trascendental: como si, a condición tan sólo de renunciar a yos demasiado desprovistos de consistencia, los hombres pudiesen recuperar, en el plano del nosotros, la ilusión de la libertad.

De hecho, la historia no está ligada al hombre, ni a ningún objeto particular. Consiste totalmente en su método, del que la experiencia demuestra que es indispensable para inventariar la integridad de los elementos de una estructura cualquiera, humana o no humana. Lejos, pues, de que la búsqueda de la inteligibilidad culmine en la historia como en su punto de llegada, es la historia la que sirve de punto de partida para toda búsqueda de la inteligibilidad. Como se dice de algunas carreras, la historia lleva a todo, pero a condición de salir de ella.

Esa otra cosa a la que remite la historia que busca referencias, demuestra que el conocimiento histórico,

cualquiera que sea su valor (que no pensamos en discutir) no merece que se la oponga a otras formas de conocimiento como una forma absolutamente privilegiada. Señalamos anteriormente[7] que se la descubre arraigada ya en el pensamiento salvaje y comprendemos ahora por qué no floreció. Lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal; quiere captar el mundo, a la vez, como totalidad sincrónica y diacrónica, y el conocimiento que toma se parece al que ofrecen, de una habitación, espejos fijados a muros opuestos y que se reflejan el uno al otro (así como los objetos colocados en el espacio que los separa), pero sin ser rigurosamente paralelos. Una multitud de imágenes se forman simultáneamente, ninguna de las cuales es exactamente igual a las otras; y ninguna de las cuales, por consiguiente, nos aporta más que un conocimiento parcial de la decoración y del mobiliario, pero cuyo conjunto se caracteriza por propiedades invariables que expresan una verdad. El pensamiento salvaje ahonda su conocimiento con la ayuda de *imagines mundi*. Construye edificios mentales que le facilitan la inteligencia del mundo, por cuanto se le parecen. En este sentido, se le ha podido definir como pensamiento analógico.

Pero, en este sentido también, se distingue del pensamiento domesticado, del que el conocimiento histórico constituye un aspecto. La preocupación por la continuidad que inspira a este último se nos aparece, en efecto, como una manifestación, en el orden temporal, de un conocimiento, ya no discontinuo y analógico, sino intersticial y unificador: en vez de duplicar los objetos mediante esquemas elevados a hacer el papel de objetos sobreañadidos, trata de superar una discontinuidad original vinculando a los objetos entre sí. Pero es esta razón, ocupada totalmente en reducir las separaciones y en disolver las diferencias, la que puede ser, con todo

7 Véase, *supra*, pp. 351-352.

derecho, llamada "analítica". En virtud de una paradoja en la que recientemente se ha insistido, para el pensamiento moderno "continuo, variabilidad, relatividad, determinismo van juntos". (Auger, p. 475.)

Sin duda, se opondrá este continuo analítico y abstracto al de la *praxis* como la viven individuos concretos. Pero este segundo continuo se nos aparece derivado como el otro, puesto que no es sino el modo de aprehensión consciente de procesos psicológicos y fisiológicos que son, ellos mismos, discontinuos. No discutimos que la razón se desarrolla y se transforma en el campo práctico: la manera en que el hombre piensa traduce sus relaciones con el mundo y con los hombres. Pero, para que la *praxis* pueda vivirse como pensamiento, es necesario primero (en un sentido lógico y no histórico) que el pensamiento exista: es decir, que sus condiciones iniciales estén dadas, en forma de una estructura objetiva del psiquismo y del cerebro, de faltar la cual no habría ni *praxis*, ni pensamiento.

Por tanto, cuando describimos al pensamiento salvaje como un sistema de conceptos sumergidos en imágenes, no nos acercamos, de ninguna manera, a las "robinsonadas" (Sartre, pp. 642-643) de la dialéctica constituyente: toda razón constituyente supone una razón constituida. Pero, aun si se le concede a Sartre la circularidad que invoca para disipar el "carácter sospechoso" que se pega a las primeras etapas de su síntesis, lo que propone son "robinsonadas", y esta vez como si se tratara de descripción de fenómenos, cuando pretende restituir el sentido del cambio matrimonial, del potlatch, o de la demostración de las reglas de matrimonio de su tribu por un salvaje melanesio. Sartre se refiere, entonces, a una comprehensión vivida en la *praxis* de los organizadores, fórmula caprichosa a la que no corresponde nada de real, salvo quizá la opacidad que opone toda sociedad extraña a quien la considera desde fuera,

y que lo incita a proyectar sobre ella, en forma de atributos, las lagunas de su propia observación. Dos ejemplos nos ayudarán a establecer con exactitud nuestro pensamiento.

Todo etnólogo no puede menos de sentirse impresionado por la manera común que tienen, a través del mundo, las sociedades más diferentes, de conceptualizar los ritos de iniciación. Así en el África, como en América, Australia o la Melanesia, estos ritos reproducen el mismo esquema: se comienza por "matar" simbólicamente a los novicios quitados a sus familias, y se les esconde en el bosque o en la maleza donde pasan por las pruebas del más allá; después de lo cual "renacen" como miembros de la sociedad. Cuando se les devuelve a sus padres naturales, simulan éstos todas las fases de un nuevo parto, y proceden a efectuar una reeducación que versa inclusive sobre los gestos elementales de la alimentación o del vestirse. Sería tentador interpretar este conjunto de fenómenos como una prueba de que, en esta etapa, el pensamiento está por entero enviscado en la *praxis*. Pero esto sería ver las cosas al revés, puesto que, por lo contrario, es la *praxis* científica la que, entre nosotros, ha vaciado a las nociones de muerte y de nacimiento de todo aquello que, en ellas, no correspondía a simples procesos fisiológicos, con lo cual las hizo inadecuadas para servir de vehículo de otras significaciones. En las sociedades que tienen ritos de iniciación, el nacimiento y la muerte ofrecen la materia de una conceptualización rica y variada, en la medida en que un conocimiento científico vuelto hacia el rendimiento práctico —que les falta— no ha despojado a estas nociones (y a tantas otras) de la mayor parte de un sentido que trasciende la distinción de lo real y de lo imaginario: sentido pleno del que no sabemos, apenas, más que evocar el fantasma en la escena reducida del lenguaje figurado. Lo que se nos manifiesta,

pues, como enviscamiento es la señal de un pensamiento que se toma muy en serio las palabras de que se vale, siendo que, en circunstancias comparables, no se trata para nosotros más que de "juegos" de palabras.

Los tabús de los suegros nos ofrecen la materia de un apólogo que conduce a la misma conclusión por un camino diferente. La prohibición frecuente de todo contacto físico o verbal entre parientes próximos les ha parecido tan extraña a los etnólogos que se las han ingeniado para multiplicar las hipótesis explicativas, sin molestarse siempre en verificar si no se hacían mutuamente superfluas. Así, Elkin explica la rareza del matrimonio con la prima patrilateral en Australia mediante la regla de que un hombre, que debe evitar todo contacto con su suegra, haría bien en elegir a ésta entre las mujeres que son totalmente extrañas a su propio grupo local (al que pertenecen las hermanas de su padre). La regla misma tendría como fin impedir que una madre y su hija se disputasen el afecto del mismo hombre; por último, el tabú se extendería por contaminación a la abuela materna de la mujer y a su marido. Por tanto, tenemos cuatro interpretaciones concurrentes de un fenómeno único: como función de una clase de matrimonio, como resultado de un cálculo psicológico, como protección contra tendencias instintivas y como producto de una asociación por contigüidad. Sin embargo, el autor no se siente satisfecho todavía, puesto que a su juicio el tabú del suegro depende de una quinta interpretación: el suegro es acreedor del hombre al que le ha dado su hija, y el yerno, se siente, a su respecto, en posición de inferioridad. (Elkin, *4*, pp. 66-67, 117-120.)

Nos contentaremos con la última interpretación, que abarca perfectamente a todos los casos considerados, y que hace inútiles a todas las demás interpretaciones al subrayar su ingenuidad. Pero, ¿por qué es tan difícil

poner a estos usos en su verdadero lugar? La razón nos parece ser la de que los usos de nuestra propia sociedad, con los que podríamos compararlos y que proporcionaríamos un punto de referencia para identificarlos, existen entre nosotros en estado disociado, en tanto que, en estas sociedades exóticas, se presentan en una forma asociada que nos lo hace irreconocibles.

Conocemos el tabú de los suegros, o por lo menos su equivalencia aproximativa. Es el que nos prohibe apostrofar a los grandes de este mundo, y que nos impone la obligación de apartarnos a su paso. Todo protocolo lo afirma: no dirige uno primero la palabra al Presidente de la República o a la Reina de Inglaterra; hay que esperar a que ellos lo hagan; y adoptamos la misma reserva cuando circunstancias imprevistas crean, entre un superior y nosotros, las condiciones de una vecindad más cercana de lo que permitiría la distancia social que nos separa. Ahora bien, en la mayoría de las sociedades, la posición de donador de mujer va acompañada de una superioridad social (y, a veces, también económica); y la del que la recibe, de una inferioridad y de una dependencia. Esta desigualdad de los parientes puede expresarse objetivamente en las instituciones, en forma de jerarquía fluida o estable; o bien se expresa subjetivamente en el sistema de las relaciones interpersonales, por medio de privilegios y de prohibiciones.

Ningún misterio envuelve, pues, a usos que la experiencia vivida nos descubre en su interioridad. Solamente nos vemos desconcertados por sus condiciones constitutivas, que son diferentes en cada caso. Entre nosotros, están claramente separadas de otros usos, y ligadas a un contexto que no tiene equívoco. En cambio, en las sociedades exóticas, los mismos usos y el mismo contexto están enviscados en otros usos y en otro contexto: el de los lazos familiares, con el que

nos parecen incompatibles. Nos cuesta trabajo imaginar que, en la intimidad, el yerno del Presidente de la República vea en él al jefe del Estado más que al suegro; y si el esposo de la reina de Inglaterra se conduce públicamente como el primero de sus súbditos, tenemos sobrada razón para suponer que, cuando están solos, es simplemente un marido. O es lo uno, o es lo otro. La extrañeza superficial del tabú de los suegros proviene de ser, a la vez, lo uno y lo otro.

Por consiguiente, y como lo hemos verificado ya por lo que toca a las operaciones del entendimiento, el sistema de ideas y de actitudes no se nos manifiesta aquí más que como *encarnado*. Considerado en sí mismo, este sistema no ofrece nada que pueda desconcertar al etnólogo: mi relación con el Presidente de la República consiste exclusivamente en observancias negativas, puesto que, de no existir otros lazos, nuestras relaciones eventuales estarán íntegramente definidas por la regla de que no le hablaré a menos de que me invite a ello, y de que me mantendré a una distancia respetuosa de él. Pero bastará con que esta relación abstracta quede envuelta en una relación concreta, y con que las actitudes propias de cada una se acumulen, para que yo me encuentre tan enredado con mi familia como un indígena australiano. Lo que nos parece ser una mayor soltura social y una más grande movilidad intelectual obedece, pues, a que preferimos operar con monedas separadas, si no es que con "el suelto de la moneda", en tanto que el indígena es un atesorador lógico: sin cesar, reanuda los hilos, repliega incansablemente sobre sí mismos a todos los aspectos de lo real, sean éstos físicos, sociales o mentales. Nosotros traficamos con nuestras ideas; él las atesora. El pensamiento salvaje pone en práctica una filosofía de la finitud.

De ahí viene también la renovación del interés que ha inspirado. Esta lengua de vocabulario restringido,

que sabe expresar cualquier mensaje mediante combinaciones de oposiciones entre unidades constitutivas, esta lógica de la comprehensión para la que los contenidos son indisociables de la forma, esta sistemática de las clases finitas, este universo formado de significaciones, no se nos manifiesta ya como los testimonios retrospectivos de un tiempo

...que el cielo sobre la tierra
Caminaba y respiraba en un pueblo de dioses;

y que el poeta no evoca más que para preguntar si debemos o no lamentarlo. Este tiempo se nos ha restituido hoy, gracias al descubrimiento de un universo de la información en el que reinan de nuevo las leyes del pensamiento salvaje: cielo también, que camina sobre la tierra en un pueblo de emisores y de receptores cuyos mensajes, mientras circulan, constituyen objetos del mundo físico y pueden ser captados, a la vez, desde fuera y desde dentro.

La idea de que el universo de los primitivos (o supuestamente primitivos) consiste principalmente en mensajes no es nueva. Pero, hasta una época reciente, se atribuía un valor negativo a lo que se cometía el error de tomar por un carácter distintivo, como si esta diferencia entre el universo de los primitivos y el nuestro contuviese la explicación de su inferioridad mental y tecnológica, siendo que, más bien, los pone al nivel de los modernos teóricos de la documentación.[8] Era

[8] El documentalista no recusa, ni discute, la sustancia de las obras que analiza para extraer las unidades constitutivas de su código, o adaptar a éstas, ya sea combinándolas entre sí, ya sea descomponiéndolas en unidades más finas, de ser necesario. Por tanto, trata a los autores como a dioses, cuyas revelaciones estarían escritas en el papel, en vez de estar inscritas en los seres y las cosas, ofreciendo, sin embargo, el mismo valor sagrado que obedece al carácter supremamente significante que, por razones metodológicas u ontológicas, no podríamos dispensarnos, por hipótesis, de reconocerles en los dos casos.

necesario que la ciencia física descubriese que un universo semántico posee todos los caracteres de un objeto absoluto, para que se reconociese que la manera en que los primitivos conceptualizan a su mundo, no sólo es coherente, sino precisamente aquella que se impone en presencia de un objeto cuya estructura elemental ofrece la imagen de una complejidad discontinua.

A la vez, se superaba la falsa antinomia entre mentalidad lógica y mentalidad prelógica. El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas. Una vez disipado este error de interpretación, sigue siendo verdad que, en contrario de la opinión de Lévy-Bruhl, este pensamiento avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad; con ayuda de distinciones y de oposiciones, y no por confusión y participación. Aunque el término todavía no estuviese en uso, numerosos textos de Durkheim y de Mauss muestran que habían comprendido que el pensamiento llamado primitivo era un pensamiento cuantificado.

Se nos objetará que subsiste una diferencia capital entre el pensamiento de los primitivos y el nuestro: la teoría de la información se interesa en mensajes que lo son auténticamente, en tanto que los primitivos toman equivocadamente por mensajes simples manifestaciones del determinismo físico. Pero hay dos razones que le quitan todo su peso a este argumento. En primer lugar, la teoría de la información ha sido generalizada, y se extiende a fenómenos que no poseen intrínsecamente

el carácter de mensajes, sobre todo a los de la biología; las ilusiones del totemismo han tenido, por lo menos, la ventaja de sacar a luz el lugar fundamental que corresponde a los fenómenos de este orden, en la economía de los sistemas de clasificación. Al tratar a las propiedades sensibles del reino animal y del reino vegetal como si fuesen los elementos de un mensaje, y al descubrir "firmas" —por lo tanto signos—, los hombres han cometido errores de referencia: el elemento significante no era siempre el que creían que era. Pero, a falta de los instrumentos perfeccionados que les habrían permitido situarlo allí donde se encuentra lo más a menudo, es decir, al nivel microscópico, discernían ya "como a través de una nube" principios de interpretación que sólo descubrimientos recientísimos —telecomunicaciones, computadores y microscopios electrónicos— nos han revelado su valor eurístico y su congruencia con lo real.

Sobre todo, en virtud del hecho de que los mensajes (durante su periodo de trasmisión, en el que existen objetivamente fuera de la conciencia de los emisores y de los receptores) manifiestan propiedades comunes entre ellos y el mundo físico, resulta que al equivocarse acerca de los fenómenos físicos (no de manera absoluta, sino relativa al nivel en que los aprehendían) y al interpretarlos como si fuesen mensajes, los hombres podían, de todos modos, descubrir algunas de sus propiedades. Para que se elaborase una teoría de la información, era sin duda indispensable que se descubriese que el universo de la información era una parte, o un aspecto, del mundo natural. Pero, una vez demostrada la validez del paso de las leyes de la naturaleza a las de la información, ésta implica la validez del pasaje inverso: aquel que, desde hace milenios, permite a los hombres acercarse a las leyes de la naturaleza por las vías de la información.

Cierto es que las propiedades accesibles al pensamiento salvaje no son las mismas que las que llaman la atención de los sabios. Según cada caso, el mundo físico es abordado por extremos opuestos: uno, supremamente concreto, otro, supremamente abstracto; y ya sea desde el punto de vista de las cualidades sensibles o del de las propiedades formales. Pero que, teóricamente al menos, y si no se hubiesen producido bruscos cambios de perspectiva estos dos caminos hubiesen llegado a encontrarse, explica que, así el uno como el otro, e independientemente el uno del otro, tanto en el tiempo como en el espacio, hayan conducido a dos saberes distintos, aunque igualmente positivos: aquel cuya base ha sido proporcionada por una teoría de lo sensible, y que continúa satisfaciendo nuestras necesidades esenciales por medio de esas artes de la civilización: agricultura, cría de ganado, alfarería, tejido, conservación y preparación de alimentos, etc., de las que la época neolítica señala el florecimiento, y aquel que se sitúa, de golpe, en el plano de lo inteligible y del que ha salido la ciencia contemporánea.

Hemos tenido que esperar hasta mediados del siglo actual para que estos caminos, durante tanto tiempo separados, se cruzasen: el que llega al mundo físico por el rodeo de la comunicación, y aquel del que sabemos, desde hace poco, que, por el rodeo de la física, llega al mundo de la comunicación. El sistema entero del conocimiento humano cobra, así, el carácter de un sistema cerrado. Por tanto, es seguir siendo fiel a la inspiración del pensamiento salvaje el reconocer que el espíritu científico en su forma más moderna, habrá contribuido, en virtud de un encuentro que sólo él supo prever, a legitimar sus principios y a restablecerlo en sus derechos.

12 de junio-16 de octubre de 1961

APÉNDICE

ACERCA del Pensamiento silvestre (*Viola tricolor*, L.; Pensamiento de los campos, Trinitaria):

Antaño, la violeta tricolor (pensamiento silvestre) exhalaba un perfume más suave que la violeta de marzo (o violeta fragante). Crecía entonces en medio de los trigos, que pisoteaban todos los que la querían recoger. La violeta tuvo piedad del trigo y le suplicó humildemente a la Santa Trinidad que le quitara su perfume. Su plegaria fue oída y por eso se la llama flor de la Trinidad. (Panzer, II, 203, citado por Perger, p. 151.)

La flor de las variedades cultivadas está adornada con dos colores (violeta y amarillo, o amarillo y blanco), a veces de tres (violeta, amarillo, blanco amarillento), y vivamente contrastados... En alemán, pensamiento: *Stiefmütterchen:* madrastrita. En la interpretación popular, el suntuoso pétalo con espolón representa a la madrastra (esposa, en segundas nupcias del padre), los dos pétalos adyacentes, también muy coloreados, representan a sus hijos, y los pétalos superiores (cuyos colores son menos fuertes) a los hijos de la primera esposa. El folklore polaco ofrece una interpretación simbólica un poco diferente y que merece tanta más atención cuanto que tiene en cuenta la posición de los sépalos, aunque ofrece un contenido poético tan rico como la versión alemana. El pétalo interior, que es el más notable, descansa de cada lado sobre un sépalo: es la madrastra, sentada en un sillón. Los dos pétalos adyacentes, ricamente coloreados todavía, descansan cada uno sobre un sépalo, y representan a los hijos de la segunda esposa, cada uno de ellos provisto de un asiento. Los dos pétalos superiores cuyo color es

más deslucido, se apoyan lateralmente sobre el espolón del cáliz que sale de en medio: son los pobres hijos de la primera esposa, que deben contentarse con un asiento para dos. Wagner (*In die Natur*, p. 3) completa esta interpretación. El pétalo suntuosamente coloreado —es decir la madrastra— debe inclinarse hacia abajo a manera de castigo, en tanto que los humildes hijos de la primera esposa (los pétalos superiores) están vueltos hacia lo alto. El pensamiento silvestre sirve para preparar una tisana que purifica la sangre llamada: tisana de la "Trinidad" (Hoefer y Kr.).

La interpretación de una madrastra, dos hermanos del segundo matrimonio, cada uno de los cuales tiene su asiento, y dos hermanos del primer matrimonio, que comparten un solo asiento, es muy antigua... Según *Ascherson's Quellen*, los pétalos simbolizan cuatro hermanas (dos del primer matrimonio y dos del segundo), en tanto que la madrastra corresponde al quinto pétalo, no aparejado. (Treichel, *Volksthümliches.*)

Admiráis mis pétalos, dice la flor de la violeta, pero miradlos más de cerca: su talla y su ornamentación difieren. El de abajo se despliega, es la malvada madrastra que se apodera de todo; se ha instalado sobre dos sillas a la vez, puesto que, como veis, hay dos sépalos debajo de ese gran pétalo. A su derecha y a su izquierda se encuentran sus propias hijas, cada una tiene su asiento y muy lejos de ella, se ve a los dos pétalos de arriba: sus dos hijastras, que se acurrucan humildemente en el mismo asiento. Entonces, Dios se apiadó de la suerte de las hijastras desamparadas; castigó a la malvada madrastra volviendo a la flor sobre su pedúnculo: la madrastra, que se encontraba arriba cuando la flor estaba en el lado bueno, se encontrará en lo sucesivo abajo, y una gran giba le ha crecido en la espalda; sus hijas

reciben una barba, en castigo de su orgullo y ésta las hace ridículas a ojos de todos los niños que las vean; en tanto que las hijastras despreciadas están, ahora, colocadas más alto que ellas. (Herm. Wagner, *In die Natur*, p. 3, citado por Brankyn, *Pflanzensagen*.)

He aquí por qué el pensamiento se llama *Syrotka* (huérfana). Había una vez un esposo, su mujer y sus dos hijas. La mujer murió, y el hombre se casó en segundas nupcias con otra mujer, que también tuvo dos hijas. Nunca daba más que un solo asiento a sus hijastras, pero les daba uno a cada una de las suyas, y se reservaba dos para su propio uso. Cuando murieron todos, San Pedro hizo que se sentaran de la misma manera, y esto es lo que "representa" el pensamiento tal como lo vemos actualmente. Las dos huérfanas, que tenían que contentarse siempre con un solo asiento, están de duelo y su color es blanco, en tanto que las hijas del segundo matrimonio están adornadas de vivos colores y no guardan el duelo. La madrastra, instalada sobre sus dos asientos, es toda ella azul y roja, y tampoco guarda el duelo. (Leyenda de Lusacia, W. von Schulenburg, *Wendisches Volksthum*, 1872, p. 43.)

Un día, sin saberlo los padres, un hermano desposó a su hermana (sin saber que era su hermana). Cuando los dos conocieron su crimen involuntario, sintieron tal pesar que Dios se apiadó de ellos y los transformó en esta flor (el pensamiento), que ha conservado el nombre de *bratky* (los hermanos). (Leyenda de Ucrania, *Revista de Etnografía* (en ruso), t. III, 1889, p. 211 [Th. V.]).

[Según Rolland, *Flore*, t. II, pp. 179-181.]

BIBLIOGRAFÍA

ALVIANO, F. DE, "Notas etnográficas sobre os Ticunas do Alto Solimões". *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, vol. 180, 1943.

ANDERSON, A. J. O. y DIBBLE, Ch. E., *Florentine Codex. Book 2*, Santa Fe, N. M., 1951.

ANDERSON, E., *Plants, Man and Life*, Boston, 1952.

ANTHONY, H. G., *Field Book of North American Mammals*, Nueva York, 1928.

AUGER, P., "Structures et complexités dans l'univers de l'antiquité à nos jours". *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 6, núm. 3, Neuchâtel, 1960.

BALANDIER, G., "Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale". *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 30, París, 1961.

BALZAC, H. DE, *La Comédie humaine*, 10 vols. Bibl. de la Pléiade, París, 1940-1950.

BARRETT, S. A., "Totemism among the Miwok". *Journal of American Folklore*, vol. 21, Boston-Nueva York, 1908.

BARROWS, D. P., *The Ethno-Botany of the Coahuilla Indians of Southern California*, Chicago, 1900.

BATESON, G., *Naven*, Cambridge, 1936.

BEATTIE, J. H. M., "Nyoro Personal Names". *The Uganda Journal*, vol. 21, núm. I, Kampala, 1961.

BECKWITH, M. W., "Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies". *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 32, Nueva York, 1938.

BENEDICT, P. K., "Chinese and Thai Kin numeratives", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 65, 1945.

BEIDELMAN, T. O., "Right and Left Hand among the Kaguru; A note on Symbolic Classification". *Africa*, vol. 31, núm. 3, Londres, 1961.

BERGSON, H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 88ª ed., París, 1958.

BETH, E. W., *Les Fondements logiques des mathématiques*, París, 1955.

BOAS, F.,

(1) Introducción a: James Teit, "Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia". *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 6, 1898.

(2) "Handbook of American Indian Languages", Part. I. *Bulletin 40, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1911.

(3) "The Origin of Totemism." *American Anthropologist*, vol. 18, 1916.

(4) "Ethnology of the Kwakiutl". *35th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, 2 vols. (1913-1914), Washington, D. C., 1921.

(5) "Mythology and Folk-Tales of the North American Indians." Reimpreso en: *Race, Language and Culture*, Nueva York, 1940.

BOCHET, G., "Le Poro des Dieli." *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique noire*, vol. 21, núms. 1-2, Dakar, 1959.

BOWERS, A. W., *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, 1950.

BRÖNDAL, V., *Les Parties du discours*, Copenhague, 1928.

BROUILLETTE, B., *La Chasse des animaux à fourrure au Canada*, París, 1934.

CAPELL, A., "Language and World View in the Northern Kimberley, W. Australia." *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 16, núm. 1, Albuquerque, 1960.

CARPENTER, E., (Comunicación personal, 26-10-61).

CHARBONNIER, G., "Entretiens avec Claude Lévi-Strauss", *Les Lettres Nouvelles*, 10, París, 1961.

COGHLAN, H. H., "Prehistoric Copper and some Experiments in Smelting." *Transactions of the Newcomen Society*, 1940.

COLBACCHINI, P. A. y ALBISETTI, P. C., *Os Bororos Orientais*, São Paulo-Rio de Janeiro, 1942.

COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, 6 vols., París, n. ed. 1908.

CONKLIN, H. C.,

(1) *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*. Tesis doctoral, Yale, 1954 (microfilm).

(2) "Hanunóo Color Categories." *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. II, núm. 4, Albuquerque, 1955.

(3) "Betel Chewing among the Hanunóo." *Proceedings of the 4th Fareastern Prehistoric Congress*, Paper nº 56, Quezon City (Nat. Res. Council of the Philippines), 1958.

(4) *Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies*, mimeogr., 1960.

COOKE, CH. A., "Iroquois Personal Names-Their Classification", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 96, fasc. 4, Filadelfia, 1952.

CRUZ, M., "Dos nomes entre os Bororos." *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, vol. 175, (1940), 1941.

CUNNISON, I. G., *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*, Manchester, 1959.

DELATTE, A., "Herbarius: Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques". *Bibl. de la Fac. de Phil. et Let. Univ. de Liège*, fasc. LXXXI, Lieja-París, 1938.

DENNETT, R. E., *Nigerian Studies*, Londres, 1910.

DENNLER, J. G., "Los nombres indígenas en guaraní", *Physis*, núm. 16, Buenos Aires, 1939.

DENSMORE, F.,

(1) "Papago Music", *Bulletin 90, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1929.

(2) "Mandan and Hidatsa Music." *Bulletin 80, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1923.

DIAMOND, S., "Anaguta Cosmography: The Linguistic and Behavioral Implications." *Anthropological Linguistics*, vol. 2, núm. 2, 1960.

DICKENS, CH., *Great Expectations*, Obras completas, 30 vols., Nueva York y Londres, sin fecha.

DIETERLEN, G.,

(1) "Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais." *Journal de Psychologie normale et pathologique*, año 43, núm. 3, París, 1950.

(2) "Classification des végétaux chez les Dogon." *Journal de la Société des Africanistes*, tomo XXII, París, 1952.

(3) "Parenté et Mariage chez les Dogon (Soudan français)." *Africa*. vol. 26, núm. 2, Londres, abril, 1956.

(4) "Mythe et organisation sociale au Soudan francais." *Journal de la Société des Africanistes*, tomo XXV, fascs. I y II, 1955.

(5) "Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale." *Journal de la Société des Africanistes*, tomo XXIX, fasc. I, París, 1959.

(6) "Note sur le totémisme Dogon", *L'Homme*, II, 1, París, 1962.

DORSEY, G. A. y KROEBER, A. L., "Traditions of the Arapaho." *Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropological Series*, vol. 5. Chicago, 1903.

DORSEY, J. O.,

(1) "Osage Traditions." *6th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1884-1885)*, Washington, D. C., 1888.

(2) "Siouan Sociology." *15th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1893-1894)*, Washington, D. C., 1897.

DUPIRE, M., "Situation de la femme dans une société pastorale (Peul nomades du Niger)" en: D. Paulme, ed., *Femmes d'Afrique Noire*, París-La Haya, 1960.

DURKHEIM, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 2ª ed., París, 1925.

—— y MAUSS, M., "Essai sur quelques formes primitives de classification", *L'Année Sociologique*, vol. 6, 1901-1902.

ELKIN, A. P.,

(1) "Studies in Australian Totemism, Sub-Section, Section and Moiety Totemism." *Oceania*, vol. 4, núm. 1, 1933-1934.

(2) "Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism." *Oceania*, vol. 4, número 2, 1933-1934.

(3) "Kinship in South Australia". *Oceania*, vols. 8, 9 y 10, 1937-1940.

(4) *The Australian Aborigines*, Sydney-Londres, 3ª ed., 1961.

ELMENDORF, W. W. y KROEBER, A. L., "The Structure of Twana Culture", *Research Studies, Monographic Supplement nº 2*, Pullman, Washington, 1960.

ELMORE, F. H., "Ethnobotany of the Navajo". *The University of New Mexico Bulletin, Monograph Series*, vol. 1, núm. 7, Albuquerque, 1943.

EVANS-PRITCHARD, E. E.,

(1) "Witchcraft." *Africa*, vol. 8, núm. 4, Londres, 1955.

(2) *Nuer Religion*, Oxford, 1956.

(3) "Zande Clans and Totems." *Man*, vol. 61, art, núm. 147, Londres, 1961.

FIRTH, R.,

(1) "Totemism in Polynesia." *Oceania*, vol. 1, números 3 y 4, 1930-1931.

(2) *History and Traditions of Tikopia*, Wellington, 1961.

FISCHER, J. L., FISCHER, A. y MAHONY, F., "Totemism and Allergy". *The International Journal of Social Psychiatry*, vol. 5, núm. 1, 1959.

FLETCHER, A. C.,

(1) "A Pawnee Ritual used when changing a Man's name." *American Anthropologist*, vol. 1, 1899.

(2) "The Hako: A Pawnee Ceremony", *22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology (1900-1901)*, Washington, D. C., 1904.

FLETCHER, A. C. y LA FLESCHE, F., "The Omaha Tribe", *27th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1905-1906)*, Washington, D. C., 1911.

FORTUNE, R. F.,

(1) "Omaha Secret Societies." *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 14, Nueva York, 1932.

(2) *Sorcerers of Dobu*, Nueva York, 1932.

FOURIE, L., "Preliminary Notes on Certain Customs of the Hei-/om Bushmen." *Journal of the Southwest Africa Society*, vol. 1, 1925-1926.

FOX, C. E., *The Threshold of the Pacific*, Londres, 1924.

FOX, R. B., "The Pinatubo Negritos: their useful plants and material culture." *The Philippine Journal of Science*, vol. 81 (1952), núms. 3-4, Manila, 1953.

FRAKE, CH. O., "The Diagnosis of Disease among the Subanum of Mindanao." *American Anthropologist*, vol. 63, núm. 1, 1961.

FRAZER, J. G., *Totemism and Exogamy*, 4 vols., Londres, 1910.

FREEMAN, J. D., "Iban Augury." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 117, 1ª Afl., 'S-Gravenhage, 1961.

FREUD, S., *Totem y tabú*.

GARDINER, A. H., *The Theory of Proper Names. A Controversial Essay*, Londres, 2ª ed., 1954.

GEDDES, W. R., *The Land Dayaks of Sarawak*. Colonial Office, Londres, 1954.

GILGES, W., "Some African Poison Plants and Medicines of Northern Rhodesia." *Occasional Papers, Rhodes-Livingstone Museum*, núm. 11, 1955.

GOLDENWEISER, A. A., "On Iroquois Work." *Summary Report of the Geological Survey of Canada*. Ottawa, Department of Mines, 1913.

GRZIMEK, B., "The Last Great Herds of Africa". *Natural History*, vol. 70, núm. 1, Nueva York, 1961.

HAILE, Padre B., *Origin Legend of the Navaho Flintway*, Chicago, 1943.

— y WHEELWRIGHT, M. C., *Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward-Reaching Rite*. Navajo Religion Series, vol. 3, Santa Fe, 1949.

HALLOWELL, A. I., "Ojibwa Ontology, Behavior and World View", en: S. Diamond, ed., *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, Nueva York, 1960.

HAMPATE BA, A. y DIETERLEN, G., "Koumen. Texte Initiatique des Pasteurs Peul." *Cahiers de l'Homme*, nueva serie, I, París-La Haya, 1961.

HANDY, E. S., GRAIGHILL y PUKUI, M. KAWENA, "The Polynesian Family System in Ka-"u, Hawai'i". *The Polynesian Society*, Wellington, N. Z., 1958.

HARNEY, W. E., "Ritual and Behaviour at Ayers Rock." *Oceania*, vol. 31, núm. 1, Sydney, 1960.

HARRINGTON, J. P., "Mollusca among the American Indians". *Acta Americana*, vol. 3, núm. 4, 1945.

HART, C. W. M., "Personal Names among the Tiwi." *Oceania*, vol. 1, núm. 3, 1930.

HEDIGER, H., *Studies of the Psychology and Behaviour of Captive Animals in Zoos and Circus* (trad. del alemán). Londres, 1955.

HENDERSON, J. y HARRINGTON, J. P., "Ethnozoology of the Tewa Indians." *Bulletin nº 56, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1914.

HENRY, J., *Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*, Nueva York, 1941.

HERNANDEZ, TH., "Social Organization of the Drysdale River Tribes, North-West Australia." *Oceania*, vol. 2, 1940-1941.

HEYTING, A., *Les Fondements des Mathématiques*, París, 1955.

HOFFMAN, W. J., "The Menomini Indians." *14th Annual Report. Bureau of American Ethnology*, part. 1 (1892-1893), Washington, D. C., 1896.

HOLLIS, A. C., *The Nandi, their Language and Folklore*, Oxford, 1909.

HUBERT, R. y MAUSS, M.,
(1) *Mélanges d'histoire des religions*, 2ª ed., 1929.
(2) "Esquisse d'une théorie générale de la magie". *L'Anné Sociologique*, tomo VII, 1902-1903, en: Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie*, París, 1950.

IVENS, W. G., *Melanesians of the South-East Solomon Islands*, Londres, 1927.

JAKORSON, R., "Concluding Statement: Linguistic and Poetics", en: Thomas A. Sebeok, ed. *Style in Language*, Nueva York-Londres, 1960.

JAKOBSON, R. y HALLE, M., *Fundamentals of Language*, S-Gravenhage, 1956.

JENNESS, D.,
(1) "The Indian's Interpretation of Man and Nature." *Transactions, Royal Society of Canada*, Sección II, 1930.
(2) "The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life." *Bulletins of the Canada Department of Mines, National Museum of Canada*, núm. 78, Ottawa, 1935.
(3) "The Carrier Indians of the Bulkley River." *Bulletin nº 133, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943.

JENSEN, B., "Folkways of Greenland Dog-Keeping." *Folk*, vol. 3, Copenhague, 1961.

K. W., "How Foods Derive their Flavor" (nota sobre un informe de E. C. Croker a la *Eastern New York Section of the American Chemical Society*). *The New York Times*, 2 de mayo de 1948.

KELLY, C. TENNANT, "Tribes in Cherburg Settlement, Queensland." *Oceania*, vol. 5, núm. 4, 1935.

KINIETZ, W. V., "Chippewa Village. The Story of Katikitegon." *Bulletin nº 25, Cranbrook Institute of Science*, Detroit, 1947.

KOPPERS, W., *Die Bhil in Zentralindien*. Viena, 1948.

KRAUSE, A., *The Tlingit Indians*. Trad. por E. Gunther, Seattle, 1956.

KRIGE, E. J. y J. D., *The Realm of a Rain Queen*, Oxford, 1943.

KROEBER, A. L.,
(1) "Zuñi Kin and Clan." *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 18, part. II, Nueva York, 1917.
(2) "Handbook of the Indians of California." *Bulletin 78, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1925.

KROTT, P., "Ways of the Wolverine." *Natural History*, vol. 69, núm. 2, Nueva York, 1960.

LA BARRE, W., "Potato Taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia." *Acta Americana*, vol. 5, núms. 1-2, 1947.

LA FLESCHE, F.,
(1) "Right and Left in Osage Ceremonies." *Holmes Anniversary Volume*, Washington, D. C., 1916.
(2) "The Osage Tribe. Rites of the Chiefs: Sayings of the Ancient Men." *36th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1914-1915)*, Washington, D. C., 1921.
(3) "The Osage Tribe. The Rite of Vigil." *39th*

Annual Report Bureau of American Ethnology (1917-1918), Washington, D. C., 1925.

(4) "The Osage Tribe. Child Naming Rite." *43th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1925-1926)*, Washington, D. C., 1928.

(5) "The Osage Tribe. Rite of the Wa-Xo'-Be." *45th Annual Report Bureau of American Ethnology (1927-1928)*, Washington, D. C., 1930.

LAGUNA, F. DE, "Tlingit Ideas about the Individual." *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, número 2, Albuquerque, 1954.

LAROCK, V., *Essai sur la valeúr sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures*, París, 1932.

LEIGHTON, A. H. y D. C., "Gregorio, the Hand-Trembler, A Psychobiological Personality Study of a Navaho Indian." *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 40, núm. 1, Cambridge, Mass., 1949.

LÉVI-STRAUSS, C.,

(1) *Les Structures élémentaires de la parenté*, París, 1949.

(2) *Tristes Tropiques*, París, 1955.

(3) "Documents Tupi-Kawahib", en *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*, México, 1958.

(4) *Collège de France*, cátedra de antropología social. Lección inaugural dada el martes 5 de enero de 1960, París, 1960.

(5) "La Structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp." *Cahiers de l'Institute de Science économique appliquées* (Recherches et dialogues philosophiques et économiques, 7), núm. 99, París, 1960.

(6) Le Totémisme aujourd'hui, París, 1962.

LIENHARDT, G., *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Londres, 1961.

LOEB, E. M., "Kuanyama Ambo Magic", *Journal of American Folklore*, vol. 69, 1956.

LONG, J. K., *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791)*, Chicago, 1922.

MANU (The Laws of), *The Sacred Books of the East*, ed. por F. Max Müller, vol. 25, Oxford, 1886.

MCCLELLAN, C., "The Interrelations of Social Structure with Northern Tlingit Ceremonialism." *Southwestern Journal of Anthropology, vol. 10, núm. 1*, Albuquerque, 1954.

MCCONNEL, U., "The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula." *Oceania*, vol. 1, núms. 1 y 2, 1930-1931.

MARSH, G. H. y LAUGHLIN, W. S., "Human Anatomical Knowledge among the Aleutian Islanders." *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12, núm. 1, Albuquerque, 1956.

MAUSS, M. (*Véase también* HUBERT y MAUSS, DURKHEIM y MAUSS). "L'ame et le prénom", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Sesión del 1º de junio de 1929 (Año 29).

MEGGITT, M. J., "The Bindibu and Others", *Man*, vol. 61, art. núm. 172, Londres, 1961.

MICHELSON, T.,

(1) "Notes on Fox Mortuary Customs and Beliefs." *40th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1918-1919)*, Washington, D. C., 1925.

(2) "Fox Miscellany." *Bulletin 144, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1937.

MIDDLETON, J., "The Social Significance of Lugbara Personal Names." *The Uganda Journal*, vol. 25, número 1, Kampala, 1961.

MOONEY, J., "The Sacred Formulas of the Cherokee." *7th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1886.

NEEDHAM, R.,

(1) "The System of Teknonyms and Death-Names

of the Penan." *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, núm. 4, Albuquerque, 1954.

(2) "A Penan Mourning-Usage." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 110, 3ª Afl., 'S-Gravenhage, 1954.

(3) "The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism." *Africa*, vol. 30, núm. 1, Londres, 1960.

(4) "Mourning Terms." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 115, 1ª Afl., 'S-Gravenhage, 1959.

NELSEN, E. W., *Wild Animals of North America*, Washington, D. C., 1918.

NSIMBI, N. B., "Baganda Traditional Personal Names." *The Uganda Journal*, vol. 14, núm. 2, Kampala, 1950.

PARSONS, E. C., "Hopi and Zuñi Ceremonialism." *Memoirs of the American Anthropological Association*, núm. 39, Menasha, 1933.

PASO Y TRONCOSO, F. DEL, "La Botánica entre los Nahuas", *Anales Mus. Nac. Méxic.*, tomo III, México, 1886.

PEIRCE, CH. S., "Logic as Semiotic: the Theory of Signs", en: J. Buchler, ed. *The Philosophy of Peirce: Solected Writings*, Londres, 3ª ed., 1956.

PINK, O., "Spirit Ancestors in a Northern Aranda Horde Country", *Oceania*, vol. 4, núm. 2, Sydney, 1933-1934.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.,

(1) "The Social Organization of Australian Tribes". *Oceania*, vol. 1, núm. 2, 1930-1931.

(2) "The Comparative Method in Social Anthropology". Huxley Memorial Lecture for 1951. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, partes I y II, 1951 (Publicado en 1952). Republicado en *Method in Social Anthropology*, Chicago, 1958, cap. v.

(3) "Introduction" en: A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde, eds. *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, 1950.

RADIN, P.,

(1) "The Winnebago Tribe", *37th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1915-1916)*, Washington, D. C., 1923.

(2) "Mexican Kinship Terms". *University of California Publications in American Archeology and Ethnology*, vol. 31, Berkeley, 1931.

RASMUSSEN, K., "Intellectual Culture of the Copper Eskimos", *Report of the Fifth Thule Expedition*, vol. 9, Copenhague, 1932.

READ, K. E., "Leadership and Consensus in a New Guinea Society", *American Anthropologist*, vol. 61, núm. 3, 1959.

REICHARD, G. A.,

(1) "Navajo Clasification of Natural Objects". *Plateau*, vol. 21, Flagstaff, 1948.

(2) *Navaho Religion, A Study of Symbolism*, 2 vol. Bollingen Series XVIII, Nueva York, 1950.

REKO, B. P., *Mitobotánica Zapoteca*, Tacubaya, 1945.

RETZ, Cardenal de, *Mémoires*. Biblioteca de la Pléiade, París, 1949.

RISLEY, H. H., *Tribes and Castes of Bengal*, 4 vol., Calcuta, 1891.

RITZENTHALER, R., "Totemic Insult among the Wisconsin Chippewa". *American Anthropologist*, vol. 47, 1945.

RIVERS, W. H. R., "Island-Names in Melanesia". *The Geographical Journal*, Londres, mayo 1912.

ROBBINS, W. W., HARRINGTON, J. P. y FREIRE-MARRECO, B., "Ethnobotany of the Tewa Indians". *Bulletin Nº 55, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1916.

ROCAL, G., *Le Vieux Périgord*, 3ª ed., París, 1928.

ROLLAND, E.,
(1) *Faune populaire de la France*, Tomo II, "Les Oiseaux sauvages", París, 1879.
(2) *Flore populaire de la France*. Tomo II, París, 1899.

ROSCOE, J., *The Baganda: An Account of their Native Customs and Beliefs*, Londres, 1911.

ROUSSEAU, J. J.,
(1) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Obras diversas. Tomo II. Nueva ed., Londres, 1776.
(2) *Essai sur l'origine des langues*. Obras póstumas. Tomo II, Londres, 1783.

RUSSELL, B., "The Philosophy of Logical Atomism". *The Monist*, 1918.

RUSSELL, F., "The Pima Indians", *26th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1904-1905)*, Washington, D. C., 1908.

SARTRE, J. P., *Critique de la raison dialectique*, París, 1960.

SAUSSURE, F. DE, *Cours de Linguistique générale*, 2ª ed., París, 1922.

SCHOOLCRAFT, H. R., *Véase*, Williams.

SEDEIS (Sociedad de Estudios y Documentación Económica, Industrial y Social).: *Bulletin núm. 796*, suplemento "Futuribles", núm. 2, París, 1961.

SHARP, R. LAURISTON, "Notes on Northeast Australian Totemism", en *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia, Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 20, Cambridge, Mass., 1943.

SEBILLOT, P., *Le Folklore de France*. Tomo III, "La Fuente et la Flore", París, 1906.

SIMPSON, G. G., *Principles of Animal Taxonomy*, Nueva York, 1961.

SKINNER, A.,
(1) "Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indian". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 13, part. I, Nueva York, 1913.
(2) "Observations on the Ethnology of the Sauk Indians". *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, núm. 1, 1923-1925.
(3) "Etnology of the Ioway Indians". *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, núm. 4, 1926.

SMITH, A. H., "The Culture of Kabira, Southern Ryūkyū Islands". *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 104, núm. 2 Filadelfia, 1960.

SMITH BOWEN, E., *Le Rire et les songes ("Return to Laughter"*, trad. francesa), París, 1957.

SPECK, F. G.,
(1) 'Reptile Lore of the Northern Indians". *Journal of American Folklore*, vol. 36, núm. 141, Boston-Nueva York, 1923.
(2) "Penobscot Tales and Religious Beliefs". *Journal of American Folklore*, vol. 48, núm. 187, Boston-Nueva York, 1935.

SPENCER, B. y GILLEN, F. J., *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904.

STANNER, W. E. H.,
(1) "Durmugam, A Nangiomeri (Australia)", en: J. B. Casagrande, ed. *In the Company of Man*, Nueva York, 1960.
(2) "On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of a Riteless Myth". *Oceania*, vol. 31, Núm. 4, 1961.

STEPHEN, A. M. "Hopi Journal". ed. por E. C. Parsons, 2 vol., *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 23, Nueva York, 1936.

STREHLOW, C., *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien*, 4 vol., Frankfurt am Main, 1907-1913.

STREHLOW, T. G. H., *Aranda Traditions*, Melbourne, 1947.

STURTEVANT, W. C., "A Seminole Medicine Maker", en: J. B. Casagrande, ed. *In the Company of Man*, Nueva York, 1960.

SWANTON, J. R.,

(1) "Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy". *42nd Annual Report. Bureau of American Ethnology (1924-1925)*, Washington, D. C., 1928.

(2) "Social and Religious Beliefs and Usages of the Chikasaw Indians". *44th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1926-1927)*, Washington, 1928.

TESSMANN, G., *Die Pangwe, Wölkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes*, 2 vols., Berlín, 1913.

THOMAS, N. W. *Kinship Organisations and Group Marriage in Australia*, Cambridge, 1906.

THOMSON, D. F., "Names and Naming in the Wik Monkan Tribes". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 76, part. II, Londres, 1946.

THURNWALD, R., "Bánaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea". *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 3, núm. 4, 1916.

THURSTON, E., *Castes and Tribes of Southern India*, 7 vols., Madrás, 1909.

TOZZER, A. M., "A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones", *Archaeological Institute of America. Report of the fellow in American Archaeology (1902-1905)*, Nueva York, 1907.

TURNER, G., *Samoa a Hundred Years ago and Long Before...*, Londres, 1884.

TURNER, V. W.

(1) "Lunda Rites and Ceremonies". *Occasional Papers. Rhodes-Livingstone Museum*, núm. 10, Manchester, 1953.

(2) "Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques". *The Rhodes-Livingstone Papers*, núm. 31, Manchester, 1961.

TAYLOR, E. B., *Primitive Culture*, 2 vols., Londres, 1871.

VAN GENNEP, A., *L'Etat actuel du probleme totémique*, París, 1920.

VAN GULIK, R. H.,

(1) *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, 3 vols., Tokio, 1951.

(2) *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961.

VANZOLINI, P. E., "Notas sôbre a zoologia dos Indios Canela". *Revista do Museu Paulista*, N. S. vol. 10, São Paulo, 1956-1958.

VENDRYES, J., *Le Langage. Introduction linguistique a l'histoire*, París, 1921.

VESTAL, P. A., "Ethnobotany of the Ramah Navaho". *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 40, núm. 4, Cambridge, Mass., 1952.

VOGT, E. Z., "On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology". *American Anthropologist*, vol. 62, núm. 1, 1960.

VOTH, H. R.,

(1) "The Oraibi Soyal Ceremony". *Field Columbian Museum, Publ. 55 Anthropological Series*, vol. 3, núm. 1, Chicago, 1901.

(2) "The Oraibi Powamu Ceremony". *Field Columbian Museum, Anthropological Series*, vol. 3, núm. 2, Chicago, 1901.

(3) "Hopi Proper Names". *Field Columbian Museum, Publication 100, Anthropological Series*, vol. 6, núm. 3, Chicago, 1905.

(4) "The Traditions of the Hopi". *Field Columbian Museum, Publ. 96 Anthropological Series*, vol. 8, Chicago, 1905.

(5) "Brief Miscellaneous Hopi Papers", *Field Museum of Natural History, Publ. 157. Anthropological Series*, vol. II, núm. 2, Chicago, 1912.

WALKER, A. RAPONDA y SILLANS, R., *Les Plantes utiles du Gabon*, París, 1961.

WALLIS, W. D., "The Canadian Dakota". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 41, part. 1, Nueva York, 1947.

WARNER, W. LLOYD, *A Black Civilization*. Edición revisada, Nueva York, 1958.

WATERMAN, T. T., "Yurok Geography". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 16, núm. 5, Berkeley, 1920.

WHITE, C. M. N.,

(1) "Elements in Luvale Beliefs and Rituals". *The Rhodes-Livingstone Papers*, núm. 32, Manchester, 1961.

(2) (J. CHINJAVATA y L. E. MUKWATO.) "Comparative Aspects of Luvale Puberty Ritual". *African Studies*, Johannesburg, 1958.

WHITE, L. A., "New Material from Acoma", en: *Bulletin 136, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943.

WHITING, A. F., "Ethnobotany of the Hopi". *Bulletin Nº 14, Museum of Northern Arizona*, Flagstaff, 1950.

WILLIAMS, M. L. W., *Schoolcraft's Indian Legends*, Michigan, U. P., 1956.

WILSON, G. L., "Hidatsa Eagle Trapping". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 30, part. IV, Nueva York, 1928.

WIRZ, P., *Die Marind-Anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*. I Band, Teil II, 1922.

WITKOWSKI, G. J., *Histoire des accouchements chez touts les peuples*, París, 1887.

WOENSDREGT, J., "Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Celebes". *Verhandelingen van het Bata-*

viaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, vol. 65, núm. 3, Batavia, 1925.

WORSLEY, P., "Totemism in a Changing Society". *American Anthropologist*, vol. 57, núm. 4, 1955.

WYMAN, L. C. y HARRIS, S. K., "Navaho Ethnobotany". *University of New Mexico, Bulletin Nº 366, Anthropological Series*, vol. 3, núm. 4, Albuquerque, 1941.

ZAHAN, D., *Sociétés d'initiation Bambara*, París-La Haya, 1960.

ZEGWAARD, G. A., "Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea". *American Anthropologist*, vol. 61, núm. 6, 1959.

ZELENINE, D., *Le culte des idoles en Sibérie*. Trad. francesa, París, 1952.

ÍNDICE

PRÓLOGO 9

I. La ciencia de lo concreto 11

II. La lógica de las clasificaciones totémicas .. 60

III. Los sistemas de transformaciones 115

IV. Totem y casta 162

V. Categórías, elementos, especies, números ... 198

VI. Universalización y particularización 234

VII. El individuo como especie 278

VIII. El tiempo recuperado 315

IX. Historia y dialéctica 355

APÉNDICE 391

BIBLIOGRAFÍA 395