

colección de
J. ALMELA

REPUBLICA ARGENTINA
SECRETARÍA DE CULTURA
BIBLIOTECA NACIONAL

GN
815
.L4518
.1983

ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL

mito ⁸² sociedad - humanidades

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

ANTOPOL

XI

VENTANA
EDICIONES

MÉXICO
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA



siglo veintiuno editores, sa
CALLE DE AGUA 248, MEXICO 20, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA S. MADRID 23, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 32. 17-73 PRIMER PISO. BOGOTÁ, D.E. COLOMBIA

INVENTARIO ANT

No.

Fecha: 25 OCT. 1999

Fecha: 04 MAYO 2001

Fecha: 2 JUL. 2003

portada de anhelo hernández

primera edición en español, fecha

cuarta edición en español, 1984

© siglo xxi editores, s. a. de c. v.

ISBN 968-23-0561-6

en coedición con

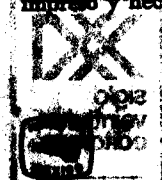
siglo xxi de españa editores, s. a.

primera edición en francés, 1973

© librairie plon 1973

título original: anthropologie structurale deux

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en México/printed and made in Mexico



impreso en editorial melo, s. a.
av. Juárez, 226-local d/col. granjas san antonio
del 06000 México, D.F. 09070 México, d. f.
dos mil ejemplares y sobrantes
23 de noviembre de 1984

INDICE

PERSPECTIVAS

- | | |
|---|----|
| i. El campo de la antropología | 9 |
| ii. Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre | 37 |
| iii. Lo que la etnología le debe a Durkheim | 45 |
| iv. La obra del <i>American Bureau of Ethnology</i> y sus lecciones | 51 |
| v. Religiones comparadas de los pueblos sin escritura | 62 |

ORGANIZACIÓN SOCIAL

- | | |
|---|----|
| vi. Sentido y uso de la noción de modelo | 71 |
| vii. Reflexiones sobre el átomo de parentesco | 82 |

MITOLOGÍA Y RITUAL

- | | |
|---|-----|
| viii. La estructura y la forma | 113 |
| ix. La gesta de Asdiwal | 142 |
| x. Cuatro mitos winnebago | 190 |
| xi. El sexo de los astros | 203 |
| xii. Los hongos en la cultura | 212 |
| xiii. Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos | 225 |
| xiv. Cómo mueren los mitos | 242 |

HUMANISMO Y HUMANIDADES

- | | |
|---|-----|
| xv. Respuestas a encuestas | 257 |
| 1. Los tres humanismos, 257; 2. Estructuralismo y crítica literaria, 259; 3. A propósito de una exposición retrospectiva, 262; 4. El arte en 1985, 266; 5. Civilización urbana y salud mental, 268; 6. Testigos de nuestro tiempo, 271 | |
| xvi. Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas | 273 |
| xvii. Las discontinuidades culturales y el desarrollo económico y social | 294 |
| 1. El problema de las discontinuidades culturales ante la etnografía y la historia, 294; 2. Las tres fuentes de la resistencia al desarrollo, 299 | |
| xviii. Raza e historia | 304 |
| 1. Raza y cultura, 304; 2. Diversidad de las culturas, 306; 3. El etnocentrismo, 308; 4. Culturas arcaicas y culturas primitivas, 312; 5. La idea de progreso, 315; 6. Historia estacionaria e historia acumulativa, 318; 7. Lugar de la civilización occidental, 323; 8. Azar y civilización, 326; 9. La colaboración de las culturas, 332; 10. El doble sentido del progreso, 336 | |

BIBLIOGRAFÍA

340

*Vos quoque pectoribus nostris haeretis, amici,
dicere quos cupio nomine quemque suo.*

OVINDIO, *Tristia*, III, iv.

80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500
501
502
503
504
505
506
507
508
509
510
511
512
513
514
515
516
517
518
519
520
521
522
523
524
525
526
527
528
529
530
531
532
533
534
535
536
537
538
539
540
541
542
543
544
545
546
547
548
549
550
551
552
553
554
555
556
557
558
559
560
561
562
563
564
565
566
567
568
569
570
571
572
573
574
575
576
577
578
579
580
581
582
583
584
585
586
587
588
589
590
591
592
593
594
595
596
597
598
599
600
601
602
603
604
605
606
607
608
609
610
611
612
613
614
615
616
617
618
619
620
621
622
623
624
625
626
627
628
629
630
631
632
633
634
635
636
637
638
639
640
641
642
643
644
645
646
647
648
649
650
651
652
653
654
655
656
657
658
659
660
661
662
663
664
665
666
667
668
669
670
671
672
673
674
675
676
677
678
679
680
681
682
683
684
685
686
687
688
689
690
691
692
693
694
695
696
697
698
699
700
701
702
703
704
705
706
707
708
709
710
711
712
713
714
715
716
717
718
719
720
721
722
723
724
725
726
727
728
729
730
731
732
733
734
735
736
737
738
739
740
741
742
743
744
745
746
747
748
749
750
751
752
753
754
755
756
757
758
759
760
761
762
763
764
765
766
767
768
769
770
771
772
773
774
775
776
777
778
779
780
781
782
783
784
785
786
787
788
789
790
791
792
793
794
795
796
797
798
799
800
801
802
803
804
805
806
807
808
809
810
811
812
813
814
815
816
817
818
819
820
821
822
823
824
825
826
827
828
829
830
831
832
833
834
835
836
837
838
839
840
841
842
843
844
845
846
847
848
849
850
851
852
853
854
855
856
857
858
859
860
861
862
863
864
865
866
867
868
869
870
871
872
873
874
875
876
877
878
879
880
881
882
883
884
885
886
887
888
889
890
891
892
893
894
895
896
897
898
899
900
901
902
903
904
905
906
907
908
909
910
911
912
913
914
915
916
917
918
919
920
921
922
923
924
925
926
927
928
929
930
931
932
933
934
935
936
937
938
939
940
941
942
943
944
945
946
947
948
949
950
951
952
953
954
955
956
957
958
959
960
961
962
963
964
965
966
967
968
969
970
971
972
973
974
975
976
977
978
979
980
981
982
983
984
985
986
987
988
989
990
991
992
993
994
995
996
997
998
999
1000

I. EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA¹

Señor administrador,
queridos colegas,
señoras, señores:

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

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

Era conveniente traer a cuento aquí estos tres aniversarios, estos

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

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

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

Y con todo, queridos colegas, unos cuantos de ustedes, a quienes me unen recuerdos lejanos, no me desmentirán si evoco que alrededor de 1935, cuando nuestros amigos brasileños querían explicarnos las razones que los habían conducido a elegir misiones francesas para formar sus primeras universidades, citaban siempre dos nombres: primero, claro está, el nombre de Pasteur; después el de Durkheim.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Esta actitud empírica de Mauss explica que superara tan pronto la repugnancia que Durkheim empezó por experimentar hacia las indagaciones etnográficas. “Lo que cuenta, decía Mauss, es el melanesio de tal o cual isla...” Contra el teórico, el observador debe tener siempre la última palabra; y contra el observador, el indígena. Por último, detrás de las interpretaciones racionalizadas del indígena —que con frecuencia se hace observador y hasta teórico de su propia sociedad— se buscarán las “categorías inconscientes” que —escribía Mauss en una de sus primeras obras— son determinantes “en magia, como en religión, como en lingüística”. Pues bien, este análisis en profundidad habría de permitir a Mauss, sin contradecir a Durkheim (puesto que sería en un nuevo plano), restablecer hacia las demás ciencias del hombre puentes cortados a veces imprudentemente: hacia la historia, ya que el etnógrafo acampa en lo particular; y también hacia la biología y la psicología, en cuanto se reconoce que los fenómenos sociales son “ante todo sociales, pero también, a la vez, al mismo tiempo, fisiológicos y psicológicos”. Será suficiente llevar bastante adelante el análisis para alcanzar un nivel donde, como también dice Mauss, “cuerpo, alma, sociedad, todo se mezcla”.

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

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

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

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

Mientras Malinowski instauraba la participación intransigente del etnógrafo en la vida y el pensamiento indígenas, Mauss afirmaba que lo esencial “es el movimiento del conjunto, el aspecto vivo, el instante fugitivo en el que la sociedad adquiere, los hombres adquieren, conciencia sentimental de ellos mismos y de su situación frente a los otros”. Esta síntesis empírica y subjetiva ofrece la única garantía de que el análisis previo, empujado hasta las categorías inconscientes, no ha dejado escapar nada.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Con todo, es bien sabido —y fue uno de los títulos de gloria de Mauss el haberlo establecido, de acuerdo con Malinowski— que, sobre todo en las sociedades de las que nos ocupamos, mas también en

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ahora, resulta que en antropología la experimentación precede a la vez a la observación y a la hipótesis. Una de las originalidades de las pequeñas sociedades que estudiamos reside en que cada una cons-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

No se adelantaría mucho, pues, sugiriendo que, en su expresión oral, la enseñanza de Saussure no debía andar muy lejos de estas profundas observaciones de Durkheim que, publicadas en 1900 (p. 190), parecen escritas hoy: "Sin duda que los fenómenos que conciernen a la estructura tienen algo de más estable que los fenómenos funcionales, pero entre los dos órdenes de hechos no hay sino diferencias de grado. La estructura misma se encuentra en el devenir... Se forma y se descompone sin cesar; es la vida llegada a cierto grado de consolidación; y distinguirla de la vida de la que deriva, o de la vida que determina, equivale a disociar cosas inseparables."

En verdad, es la naturaleza de los hechos que estudiamos la que nos incita a distinguir en ellos lo que atañe a la estructura y lo que pertenece al acontecimiento. Por importante que sea la perspectiva histórica, no podemos alcanzarla sino a su tiempo: después de largas investigaciones que ni siquiera —como lo prueban la medida de la radiactividad y el estudio de los pólenes— son siempre de nuestra incumbencia. Por lo contrario, la diversidad de las sociedades humanas y su número —todavía varios millares a fines del siglo XIX— hacen que se nos aparezcan como desplegadas en el presente. Nada tiene de sorprendente si, respondiendo a esta sollicitación del objeto, adoptamos un método que sea más bien de *transformaciones* que de *fluxiones*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Más fiel a la concepción durkheimiana de una “oscura psicología” subyacente a la realidad social, Mauss orienta la antropología “hacia la búsqueda de lo que es común a los hombres. . . Los hombres se comunican por símbolos. . . pero no pueden tener esos símbolos y comunicarse con ellos más que porque tienen los mismos instintos.”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sin dejar de estar en la historia, estas sociedades parecen haber elaborado o conservado una sapiencia particular, que las incita a resistir desesperadamente a toda modificación de su estructura, que permitiría a la historia irrumpir en su seno. Las que, todavía hace poco, habían protegido mejor sus caracteres distintivos se nos presentan como sociedades a las que inspira el cuidado predominante de perseverar en su ser. La manera como explotan el medio garantiza, a la vez, un nivel de vida modesto y la protección de los recursos naturales. A despecho de su diversidad, las reglas matrimoniales que aplican exhiben, a los ojos de los demógrafos, un carácter común, que es el de limitar al extremo y mantener constante la tasa de fecundidad. Por último, una vida política fundada en el consentimiento y que no admite otras decisiones que las tomadas por unanimidad, parece concebida para excluir el empleo de ese motor de la vida colectiva que utiliza separaciones diferenciales entre poder y oposición, mayoría y minoría, explotadores y explotados.

En una palabra, esas sociedades que podrían llamarse "frías", pues su medio interno está próximo al cero de temperatura histórica, se distinguen, por su efectivo limitado y su modo mecánico de funcionamiento, de las sociedades "calientes", aparecidas en diversos puntos del mundo a la zaga de la revolución neolítica y donde son sin tregua solicitadas diferenciaciones entre castas y entre clases para extraer así devenir y energía.

El alcance de esta distinción es sobre todo teórico, pues no existe probablemente ninguna sociedad concreta que, en su conjunto y en cada una de sus partes, corresponda exactamente a uno u otro tipo. Y, en otro sentido también, la distinción no pasa de relativa, de ser cierto, como creemos, que la antropología social obedezca a una doble motivación: retrospectiva, puesto que los géneros de vida primitivos están a punto de desaparecer y hay que apresurarnos a recoger sus

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

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

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

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

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

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

Pero por esta razón también —y recordando que la misión del Collège de France fue siempre enseñar la ciencia que se está haciendo—, nos roza la tentación de lamentar: ¿por qué esta cátedra fue creada tan tarde? ¿Cómo es posible que la etnografía no haya merecido su lugar cuando era todavía joven y los hechos conservaban su riqueza y su frescura? Pues dan ganas de imaginar esta cátedra fundada en 1558, cuando Jean de Léry, de vuelta de Brasil, redactaba su primera obra, y aparecían *Les singularités de la France antarctique* de André Thevet.

Ciertamente, la antropología social sería más respetable y estaría mejor asegurada si el reconocimiento oficial le hubiese llegado en el momento en que empezaba a desbarrar sus proyectos. Con todo, suponiendo que hubiera sido así, no sería lo que es hoy: una investigación inquieta y ferviente, que acosa al investigador con interrogaciones morales tanto como científicas. Tal vez estaba en la naturaleza de nuestra ciencia el aparecer simultáneamente como un esfuerzo por compensar un retraso y como una meditación acerca de un desfaseamiento al cual deben ser atribuidos algunos de sus rasgos fundamentales.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Turquía, Egipto, Berbería, el imperio de Marruecos, Guinea, la comarca de los cafres, el interior de África y sus costas orientales, los malabares, el mogol, las orillas del Ganges, los reinos de Siam, de Pegu y de Ava, China, la Tartaria y, sobre todo, Japón; luego, en el otro hemisferio, México, Perú, Chile, las tierras magallánicas, sin olvidar a los patagones, genuinos o falsos, el Tucumán, el Paraguay, si fuera posible Brasil y, en fin, los caribes, la Florida y todas las comarcas salvajes; el más importante de los viajes, y que habría que hacer con el mayor de los cuidados. Supongamos que estos nuevos Hércules, de vuelta de estas travesías memorables, redactasen entonces con calma la historia natural, moral y política de lo que hubieran visto, y veríamos nosotros surgir un mundo nuevo de su pluma, y aprenderíamos así a conocer el nuestro. . .” (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, nota 10).

¿No es la etnología contemporánea, su programa y sus métodos, lo que vemos dibujarse aquí, al tiempo que los nombres ilustres citados por Rousseau siguen siendo los mismos que los etnógrafos de hoy se asignan como modelos, sin pretender igualarlos pero convencidos de que sólo siguiendo su ejemplo podrán hacer que su ciencia merezca un respeto que le fue regateado largo tiempo?

Rousseau no se limitó a prever la etnología; la fundó. Primero, de manera práctica, escribiendo ese *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* que plantea el problema de las relaciones entre la naturaleza y la cultura, y en el que puede verse el primer tratado de etnología general; luego, en el plano teórico, distinguiendo, con claridad y concisión admirables, el objeto propio del etnólogo del propio del moralista y el historiador: “Cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar cerca de uno; pero para estudiar al hombre hay que aprender a mirar a lo lejos; hay que empezar por observar las diferencias para descubrir las propiedades” (*Essai sur l'origine des langues*, cap. VIII).

Esta regla de método que Rousseau le fija a la etnología, de la que señala el advenimiento, permite también superar lo que a primera vista se tomaría por una doble paradoja: que Rousseau haya podido, simultáneamente, preconizar el estudio de los hombres más alejados, pero que se haya entregado sobre todo al de ese hombre particular que parece el más cercano, es decir él mismo; y que, en toda su obra, la voluntad sistemática de identificación con el otro vaya aparejada con un rechazo obstinado de identificación consigo mismo. Pues estas dos contradicciones aparentes, que se resuelven en una sola y recíproca implicación, tienen que ser superadas, en un momento o en otro, en toda carrera de etnólogo. Y la deuda del etnólogo hacia Rousseau se acrecienta en virtud del hecho de que, no contento con haber si-

tuado con precisión extrema una ciencia aún por nacer en el cuadro de los conocimientos humanos, preparó al etnólogo con su obra, con el temperamento y el carácter que en ella se expresan, con cada uno de sus acentos, con su persona y su ser, el confortamiento fraternal de una imagen en la cual se reconoce y que lo ayuda a comprenderse mejor, no como pura inteligencia contempladora sino como agente involuntario de una transformación que se opera a su través y que en Jean-Jacques Rousseau la humanidad entera aprende a experimentar.

Cuanta vez está en el terreno de su labor, el etnólogo se ve entregado a un mundo donde todo le es ajeno, a menudo hostil. No tiene más que ese yo, del que dispone todavía, que le permita sobrevivir y realizar su investigación; pero es un yo física y moralmente dañado por la fatiga, el hambre, la incomodidad, la pérdida de los hábitos adquiridos, el surgimiento de prejuicios de los que no tenía ni sospechas; y que se descubre a sí mismo, en esta coyuntura extraña, tullido y estropeado por todas las sacudidas de una historia personal responsable en un principio de su vocación pero que, además, afectará en adelante a su curso. En la experiencia etnográfica, por consiguiente, el observador se capta como su propio instrumento de observación; de toda evidencia, tiene que aprender a conocerse, a obtener de un *sí mismo*, que se revela como *otro* al yo que lo utiliza, una evaluación que se tornará parte integrante de la observación de los otros. Toda carrera etnográfica tiene su principio en “confesiones” escritas o calladas.

Pero, si podemos iluminar esta experiencia con la de Rousseau, ¿no es porque su temperamento, su historia particular, las circunstancias, lo colocaron espontáneamente en una situación cuyo carácter etnográfico es patente? Situación de la que extrae en seguida las consecuencias personales: “¡Helos ahí, pues”, dice de sus contemporáneos, “ajenos, desconocidos, nulos, en fin, para mí, puesto que lo han querido! Pero yo, desprendido de ellos y de todo, ¿qué soy yo mismo? He ahí lo que me falta buscar” (Primer paseo). Y, parafraseando a Rousseau, el etnógrafo podría exclamar, considerando por primera vez los salvajes que ha escogido: “¡Helos ahí, pues, ajenos, desconocidos, nulos, en fin, para mí, puesto que yo lo he querido! Y yo, desprendido de ellos y de todo, ¿qué soy yo mismo? He ahí lo que *necesito primero* buscar.”

Pues para llegar a aceptarse en los otros, fin que el etnólogo asigna al conocimiento del hombre, es preciso primero rechazarse en sí.

Es a Rousseau a quien se debe el descubrimiento de este principio, único sobre el cual pueden fundarse las ciencias humanas, pero que tenía que seguir siendo inaccesible e incomprensible en tanto impedía una filosofía que, arrancando del *coíto*, estaba prisionera de

las pretendidas evidencias del yo y no podía aspirar a fundar una física más que renunciando a fundar una sociología y hasta una biología: Descartes cree pasar directamente de la interioridad de un hombre a la exterioridad del mundo, sin ver que entre esos dos extremos residen sociedades, civilizaciones, es decir mundos de hombres. Rousseau que, tan elocuentemente, habla de sí en tercera persona (llegando a veces incluso, como en los *Dialogues*, a desdoblarse), anticipaba así la fórmula famosa: "yo es otro" (que la experiencia etnográfica debe comprobar antes de proceder a la demostración que le incumbe, de que el otro es un yo), se afirma como gran inventor de esta objetivación radical cuando define su meta, que es, indica en su primer paseo, "darme cuenta de las modificaciones de mi alma y de sus sucesiones". Y continúa: "Realizaré en mí en cierto modo las operaciones que realizan los físicos sobre el aire para conocer su estado diario." Lo que Rousseau expresa, por consiguiente, es —verdad sorprendente, con todo y que la psicología y la etnología nos la hayan hecho más familiar— que existe un "él" que se piensa en mí y que empieza por hacerme dudar de si soy yo quien piensa. Al "¿Qué es lo que sé?" de Montaigne (de donde salió todo), Descartes creía poder contestar que sé que soy puesto que pienso; a lo cual Rousseau replica con un "¿Qué es lo que soy?" sin salida segura, en vista de que la pregunta supone que ya está contestada otra, más esencial: "¿Soy?", cuando que la experiencia íntima no da más que ese "él" que Rousseau descubrió y cuya exploración aprendió con lucidez.

No nos engañemos: aun la intención conciliadora del vicario saboyano no consigue ocultar que, para Rousseau, la noción de la identidad personal es adquirida por inferencia y queda señalada por la ambigüedad: "Existo. . ., he aquí la primera verdad que se me impone y a la cual *estoy obligado a asentir* [nosotros subrayamos]. . . ¿Tengo un sentimiento propio de mi existencia o la siento sólo por mis sensaciones? He aquí mi primera duda, que es, hasta el presente, imposible de resolver." Pero es en la enseñanza propiamente antropológica de Rousseau —la del *Discours sur l'origine de l'inégalité*— donde se descubre el fundamento de esta duda, el cual reside en una concepción del hombre que pone al otro antes del yo, y en una concepción de la humanidad que, antes de los hombres, pone la vida.

Pues, si es posible creer que con la aparición de la sociedad se haya producido un triple tránsito, de la naturaleza a la cultura, del sentimiento al conocimiento, de la animalidad a la humanidad —demostración que es el objeto del *Discours*—, sólo puede ser atribuyendo al hombre, y ya en su condición primitiva, una facultad esencial que lo empuja a franquear estos tres obstáculos; que posee, por consiguiente, a título original y de manera inmediata, atributos contradic-

torios si no precisamente en ella; que sea, a la vez, natural y cultural, afectiva y racional, animal y humana; y que, a condición solamente de tornarse consciente, pueda convertirse de un plano al otro plano.

Esta facultad, Rousseau no cesó de repetirlo, es la piedad, que emana de la identificación con un otro que no es nada más un pariente, un prójimo, un compatriota, sino un hombre cualquiera, desde el momento en que es hombre; más aún: un ser viviente cualquiera, desde el momento en que está vivo. Así que el hombre empieza por experimentarse como idéntico a todos sus semejantes, y no olvidará jamás esta experiencia primitiva, ni siquiera cuando la expansión demográfica (que desempeña, en el pensamiento antropológico de Rousseau, el papel de acontecimiento contingente, que hubiera podido no producirse, pero del que debemos admitir que se produjo, puesto que la sociedad es) lo haya forzado a diversificar sus géneros de vida para adaptarse a los medios diferentes por los que su número acrecentado lo obligó a difundirse, y a saber distinguirse a sí mismo, pero sólo merced a que un penoso aprendizaje le enseñaba a distinguir a los otros: los animales según la especie, la humanidad de la animalidad, mi yo de los otros yo. La aprehensión global de los hombres y de los animales como seres sensibles, en la que consiste la identificación, precede a la conciencia de las oposiciones: primero entre propiedades comunes, solamente después entre humano y no humano.

Es en verdad el fin del *cogito* lo que así proclama Rousseau adelantando esta solución audaz. Pues hasta entonces era cosa, sobre todo, de poner al hombre fuera de cuestión, es decir de asegurarse, con el humanismo, una "trascendencia de repliegue". Ya puede Rousseau seguir siendo teísta, por ser tal la exigencia mínima de su educación y de su tiempo: arruina definitivamente el intento volviendo a poner al hombre en tela de juicio.

Si esta interpretación es exacta, si, por los caminos de la antropología, Rousseau trastorna tan radicalmente como creemos la tradición filosófica, nos es más fácil comprender la unidad profunda de una obra de formas múltiples, y el puesto verdaderamente esencial de preocupaciones, tan imperiosas para él, con todo y que fuesen a primera vista ajenas a la labor del filósofo y del escritor: quiero decir la lingüística, la música y la botánica.

Tal como Rousseau lo describe en el *Essai sur l'origine des langues*, el itinerario del lenguaje reproduce, a su manera y en su plano, el de la humanidad. La primera etapa es la de la identificación, aquí entre el sentido propio y el sentido figurado; el verdadero nombre se desprende progresivamente de la metáfora, que confunde cada ser con otros seres. En cuanto a la música, ninguna forma de expresión, al parecer, es más apta para recusar la doble oposición cartesiana entre

material y espiritual, alma y cuerpo. La música es un sistema abstracto de oposiciones y de relaciones, alteraciones de los modos de la extensión, cuya realización acarrea dos consecuencias: primero, el vuelco de la relación entre el yo y el otro, puesto que, cuando oigo la música, *me escucho* a través de ella, y que, por un vuelco de la relación entre alma y cuerpo, la música *se vive* en mí. "Cadena de relaciones y de combinaciones" (*Confessions*, libro doce), pero que la naturaleza nos presenta encarnadas en "objetos sensibles" (*Rêveries*, séptimo paseo); con estos términos, en fin, define Rousseau la botánica, confirmando que, gracias a este sesgo, aspira también a recuperar la unión de lo sensible y lo inteligible, porque constituye para el hombre un estado primero que acompaña al despertar de la conciencia, y que no debía sobrevivirlo, salvo en raras e inapreciables ocasiones.

De suerte que el pensamiento de Rousseau se despliega a partir de un doble principio: el de la identificación con otro, y aun el más "otro" de todos los otros, así fuese un animal, y el del rechazo de la identificación consigo mismo, es decir el rechazo de todo lo que puede hacer al yo "aceptable". Estas dos actitudes se completan, y la segunda, incluso fundamenta la primera: en verdad, no soy "yo", sino el más débil, el más humilde de los "otros". Tal es el descubrimiento de las *Confessions*...

¿Escribe el etnólogo otra cosa que confesiones? En nombre suyo primeramente, como he mostrado, puesto que es el móvil de su vocación y de su obra; y, en esta obra misma, en nombre de su sociedad que, por el oficio del etnólogo, su emisario, escoge otras sociedades, otras civilizaciones, y precisamente entre las que le parecen más débiles y más humildes; pero para verificar hasta qué punto es ella misma "inaceptable": no forma privilegiada sino una solamente de esas sociedades "otras" que se han sucedido a lo largo de los milenios, o cuya precaria diversidad atestigua todavía que, en su ser colectivo también, el hombre debe conocerse como un "él" antes de osar pretender que es un "yo".

La revolución de Rousseau, que preforma y ceba la revolución etnológica, consiste en rechazar identificaciones obligadas, ya sea la de una cultura con tal cultura, o la de un individuo, miembro de una cultura, con un personaje o una función social que esta misma cultura trata de imponerle. En los dos casos la cultura o el individuo reivindican el derecho de una identificación libre, que no puede realizarse sino *más allá* del hombre: con todo lo que vive y, así, sufre; y también *más acá* de la función o del personaje: con un ser no ya conformado, sino dado. Entonces el yo y el otro, emancipados de un antagonismo que sólo la filosofía procuraba excitar, recuperan su unidad. Una alianza original por fin renovada les permite fundar juntos el

nosotros contra el *él*, es decir contra una sociedad enemiga del hombre, y que el hombre se siente tanto más presto a recusar cuanto que Rousseau, con su ejemplo, le enseña cómo eludir las insoportables contradicciones de la vida civilizada. Pues, si es verdad que la naturaleza expulsó al hombre y que la sociedad persiste en oprimirlo, el hombre puede al menos invertir en su ventaja los polos del dilema, *y buscar la sociedad de la naturaleza para allí meditar sobre la naturaleza de la sociedad*. He aquí, me parece, el indisoluble mensaje del *Contrat social*, de las *Lettres sur la Botanique* y de las *Rêveries*.

Y sobre todo, que no se vaya a ver ahí una voluntad tímida, que alega una búsqueda de la sabiduría como pretexto de su dimisión. Los contemporáneos de Rousseau no se engañaron, y aún menos sus sucesores: unos dándose cuenta de que aquel pensamiento altanero, aquella existencia solitaria y herida irradiaban una fuerza subversiva tal, que ninguna sociedad había nunca experimentado su poder; los otros haciendo de tal pensamiento, y del ejemplo de tal vida, las palancas que habrían de permitir sacudir la moral, el derecho, la sociedad.

Pero es en el día de hoy, para nosotros que experimentamos, como Rousseau se lo predecía a su lector, "el espanto de aquellos que tendrán la desdicha de vivir después de ti" (*Discours*), cuando su pensamiento adquiere una suprema amplitud y cobra todo su alcance. En este mundo más cruel que nunca, quizá, para el hombre, donde cunden todos los procedimientos de exterminio, las matanzas y la tortura —nunca negados, sin duda, pero que nos complacíamos en creer que no contaban ya, sencillamente porque eran reservados a poblaciones lejanas que los padecían, según se pretendía, en nuestro provecho, y en todo caso en nuestro nombre—, ahora que, acercada por el efecto de un poblamiento más denso que empequeñece el universo y no deja porción ninguna de la humanidad a resguardo de una abyecta violencia, pesa sobre cada uno de nosotros la angustia de vivir en sociedad —es ahora, digo, cuando exponiendo las lacras de un humanismo decididamente incapaz de fundar en el hombre el ejercicio de la virtud, el pensamiento de Rousseau puede ayudarnos a rechazar una ilusión cuyos funestos efectos estamos, por desdicha, en condiciones de observar en nosotros mismos y sobre nosotros mismos. Pues ¿no fue el mito de la dignidad exclusiva de la naturaleza humana el que hizo padecer a la naturaleza misma una primera mutilación, a la que debían inevitablemente seguir otras?

Se empezó por cortar al hombre de la naturaleza y por constituirlo en reino soberano; se creyó así borrar su carácter más irrecusable, a saber, que es ante todo un ser vivo. Y, manifestando ceguera hacia esta propiedad común, se ha dejado el campo libre a todos los abusos.

Nunca mejor que al término de los últimos cuatro siglos de su historia pudo el hombre occidental comprender que arrogándose el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, otorgando a la una todo lo que quitaba a la otra, abría un ciclo maldito, y que la misma frontera, constantemente alejada, serviría para apartar a los hombres de otros hombres y a reivindicar, en beneficio de minorías cada vez más restringidas, el privilegio de un humanismo, corrompido no bien nacido por haber tomado del amor propio su principio y su noción.

Sólo Rousseau supo sublevarse contra este egoísmo: él que, en la nota al *Discours* que cité, prefería admitir que los grandes simios de África y Asia, torpemente descritos por los viajeros, fuesen hombres de una raza desconocida, mejor que correr el riesgo de discutirles la naturaleza humana a seres que la poseyeran. Y la primera falta habría sido menos grave en efecto, puesto que el respeto a los demás no conoce más que un fundamento natural, a resguardo de la reflexión y de sus sofismas por ser anterior a ella, que Rousseau descubre, en el hombre, en "una repugnancia innata a ver sufrir a su semejante" (*Discours*), pero cuyo descubrimiento obliga a ver un semejante en todo ser expuesto al sufrimiento, y con ello dotado de un título imprescriptible a la conmiseración. Pues la única esperanza, para cada uno de nosotros, de no ser tratado como una bestia por nuestros semejantes es que todos esos semejantes, y uno el primero, se experimentan de inmediato como seres sufrientes, y cultivan en su fuero interno esa aptitud de piedad que, en el estado de naturaleza, ocupa el lugar "de leyes, de costumbres y de virtud", y sin cuyo ejercicio empezamos a comprender que, en el estado de sociedad, no puede haber ni ley, ni costumbres, ni virtud.

Lejos de ofrecerse al hombre como un refugio nostálgico, la identificación con todas las formas de la vida, empezando por las más humildes, propone pues a la humanidad de hoy, por la voz de Rousseau, el principio de toda sabiduría y de toda acción colectivas; el único que, en un mundo cuyo atestamiento hace más difíciles —pero cuánto más necesarias— las *consideraciones* recíprocas, pueda permitir a los hombres vivir juntos y construir un porvenir armonioso. Tal vez esta enseñanza estaba ya contenida en las grandes religiones del Extremo Oriente, pero frente a una tradición occidental que ha creído, desde la Antigüedad, que era posible jugar en los dos tableros y hacer trampa con la evidencia de que el hombre es un ser viviente y sufriente parecido a todos los demás seres antes de distinguirse de ellos por criterios subordinados, ¿quién pues, si no Rousseau, nos la habrá dispensado? "Siento una violenta aversión —escribe en la cuarta carta a M. de Malesherbes— hacia los estados que dominan a los otros.

Odio a los Grandes, odio su condición." Esta declaración ¿no se aplica ante todo al hombre, que ha pretendido dominar a los demás seres y disfrutar de una condición separada, dejando así el campo libre a los menos dignos de los hombres, para que echaran mano de la misma ventaja frente a otros hombres y torcer en su provecho un razonamiento tan exorbitante en esta forma particular como ya lo era en su forma general? En una sociedad ordenada no podría haber excusa para el único crimen verdaderamente inexpriable del hombre, que consiste en creerse duradera o temporalmente superior y en tratar a hombres como a objetos: sea en nombre de la raza, de la cultura, de la conquista, de la misión, o sencillamente de la comodidad.

Es conocido, en la vida de Rousseau, un minuto —un segundo quizá— cuya significación, pese a su tenuidad, gobierna a sus ojos todo el resto; lo cual explica que, al declinar sus días, lo obsesione por encima de todo y se demore en describirlo en su última obra, a más de volver a ello constantemente al azar de sus paseos. ¿Qué otra cosa fue, no obstante, sino una trivial recuperación de la conciencia después de una caída seguida de un desmayo? Pero el sentimiento de la existencia es un "sentimiento precioso" entre todos, sin duda por ser tan raro y tan discutible: "Me parecía que llenaba con mi ligera existencia todos los objetos que percibía... no tenía la menor noción distinta de mi individuo... sentía en todo mi ser una calma encantadora, a la cual, cuanta vez la recuerdo, no hallo nada de comparable en toda la actividad de los placeres conocidos." A este célebre texto del segundo paseo hace eco un pasaje del séptimo, al mismo tiempo que proporciona su razón: "Siento éxtasis, arrebatos inexprables de fundirme, por así decirlo, en el sistema de los seres, de identificarme con la naturaleza entera."

Esta identificación primitiva, de la que el estado de sociedad niega la ocasión al hombre y que, vuelto olvidadizo de su virtud esencial, éste ya no consigue experimentar como no sea de manera fortuita y merced al juego de circunstancias irrisorias, nos da acceso al corazón mismo de la obra de Rousseau. Y si a ésta le reservamos un lugar aparte entre las grandes producciones del genio humano, es porque su autor no solamente ha descubierto, con la identificación, el verdadero principio de las ciencias humanas y el solo fundamento posible de la moral: también nos ha restituido su ardor, desde hace dos siglos y para siempre ferviente en ese crisol donde se unen seres que el amor propio de los políticos y de los filósofos se encarniza, por doquier alrededor, en hacer incompatibles: el yo y el otro, mi sociedad y las otras sociedades, la naturaleza y la cultura, lo sensible y lo racional, la humanidad y la vida.

en verdad reprochaba a los teóricos de la etnología no era ignorar la historia sino elaborar ellos mismos un método histórico que no podía resistir la comparación con el de los verdaderos historiadores. Acerca de este punto, en un momento decisivo de la evolución de la doctrina durkheimiana, Hubert y Mauss esclarecen el pensamiento del maestro cuando, en el *Essai sur le sacrifice*, comienzan a sustituir la oposición de historia y etnografía por una oposición subyacente entre dos concepciones del hombre: la de los historiadores, por una parte, y, por otra, la que Radcliffe-Brown, siempre fiel a la inspiración durkheimiana, calificaría un cuarto de siglo más tarde de "historia conjetural": "El error de R. Smith —escriben Hubert y Mauss— fue sobre todo un error de método. En lugar de analizar en su complejidad originaria el sistema del ritual semítico, se dedicó más bien a agrupar genealógicamente los hechos según las relaciones de analogía que creía percibir entre ellos. Se trata, por lo demás, de un rasgo común a los antropólogos ingleses. . . En este orden de hechos, toda indagación puramente histórica resulta vana. La antigüedad de los textos o de los hechos descritos, la barbarie relativa de los pueblos, la simplicidad aparente de los ritos, son índices cronológicos engañosos."⁵

La verdadera oposición se encuentra, por consiguiente, entre dos maneras diferentes de hacer la historia: aquella que se apoya en documentos directos, "redactados por los actores en persona, en su lengua", o en monumentos figurados, y la que practicaban en aquella época casi todos los teóricos de la etnología —historia ideológica, que consiste en una ordenación cronológica de las observaciones, de un modo cualquiera, se vea como se vea, con tal que sea satisfactorio para la mente.

Pero he aquí el punto capital. Una vez desembarazada de sus pretensiones, la etnografía, reducida a los datos particulares de la observación, revela su verdadera naturaleza. Pues, si éstos no son los reflejos de una falsa historia, proyecciones desparramadas en el presente de "estadios" hipotéticos de la evolución del espíritu humano, si no participan pues del orden del acontecimiento, ¿qué pueden enseñarnos? Protegido por su racionalismo contra la tentación (que habría al menos de seducir a Frazer en sus últimas obras) de ver en ellos los productos de un delirio, Durkheim era casi necesariamente conducido a la interpretación que da en la introducción a las *Formes élémentaires*: "Las civilizaciones primitivas constituyen. . . casos privilegiados porque son casos sencillos. . . allí también las relaciones entre los hechos son más aparentes." Nos ofrecen por tanto "un modo de discer-

⁵ Hubert y Mauss, *loc. cit.*, p. 7.

nir las causas, siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y la práctica religiosos".⁶

Claro está que hoy en día nos hacemos la pregunta —que no turbaba para nada a Durkheim— de si ese carácter privilegiado del conocimiento etnográfico concernirá a propiedades del objeto, o si no se explicará mejor por la simplificación relativa que afecta a todo modo de conocimiento, cuando se aplica a un objeto muy lejano. Por lo demás, seguramente la verdad cae a medio camino entre las dos interpretaciones. La escogida por Durkheim no es pues inexacta, aun si los argumentos que propone no son los que adoptaríamos. No es menos cierto que, con Durkheim, el fin y los métodos de la investigación etnográfica sufren un vuelco radical. En adelante, aquélla podrá escapar de la alternativa que la aprisionaba: ya sea que se restrinja a satisfacer una curiosidad de anticuario, y que su valor se mida en la extrañeza y extravagancia de sus hallazgos, ya sea que se le pida ilustrar *a posteriori*, por medio de ejemplos complacientemente escogidos, hipótesis especulativas acerca del origen y la evolución de la humanidad. El papel de la etnografía debe ser definido en otros términos: absoluta o relativamente, cada una de sus observaciones ofrece un valor de experiencia y permite deslindar verdades generales.

Nada más conmovedor ni más convincente que descifrar este mensaje a través de la obra de Radcliffe-Brown, a quien —al lado de Boas, Malinowski y Mauss— debe la etnología, hacia fines del primer cuarto de este siglo, el haber conquistado su autonomía. Aunque inglés y heredero, por lo tanto, de una tradición intelectual con la que se confunde la historia misma de la etnología, es hacia Francia y hacia Durkheim hacia donde vuelve la mirada el joven Radcliffe-Brown cuando decide hacer de la etnología, hasta entonces ciencia histórica o filosófica, una ciencia experimental comparable a las demás ciencias naturales: semejante concepto, escribe en 1923, "no es nuevo en modo alguno. Durkheim y la gran escuela de la *Année sociologique* lo vienen defendiendo desde 1895."⁷

Y si, en 1931, expresa pena porque los nuevos métodos de trabajo en el terreno no hayan visto la luz en Francia, es teniendo en cuenta el hecho de que "Francia abrió el camino al desenvolvimiento de los estudios teóricos en sociología comparada".⁸

La paradoja subrayada por Radcliffe-Brown es más aparente que real. La primera generación formada por Durkheim habría dado in-

⁶ *Loc. cit.*, pp. 8, 9, 11.

⁷ Citado según A. R. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology* (compilación póstuma), Chicago, 1958, p. 16.

⁸ *Ibid.*, pp. 69-70.

En el momento en que escribe sus *Règles*, Durkheim desconfía de la etnología. Opone "las observaciones confusas y hechas presurosamente de los viajeros, y los textos precisos de la historia"; como fiel discípulo de Fustel de Coulanges, es con ésta con la que cuenta para dar a la sociología una base experimental. El sociólogo, escribe también, "deberá tomar como materia principal de sus inducciones las sociedades cuyas creencias, tradiciones, costumbres, derecho, hayan encarnado en monumentos escritos y auténticos. No desdeñará, por supuesto, las enseñanzas de la etnografía (no hay hechos que el sabio pueda desdeñar), pero las pondrá en su verdadero lugar. En vez de convertirlas en el centro de gravedad de sus investigaciones, no las utilizará en general más que como complemento de las que debe a la historia, o cuando menos se esforzará por confirmarlas mediante estas últimas".²

Algunos años más tarde, en 1899, Hubert y Mauss expresan la misma opinión: "Es... imposible —escriben en el *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, aparecido en el tomo II de la *Année sociologique*— pedir a la etnografía sola el esquema de las instituciones primitivas. Generalmente trunco por una observación apresurada o falseada por la precisión de nuestras lenguas, los hechos registrados por los etnógrafos no adquieren su valor más que si son confrontados con documentos más precisos y más completos."³

Es claro que algo ha cambiado entre el período de formación que cubre los diez últimos años del siglo XIX y la unión entusiasta con la etnografía que atestigüa, en 1912, la introducción a las *Formes élémén-*

¹ *Annales de l'Université de Paris*, núm. 1, 1960, pp. 45-50. La celebración del centenario del nacimiento de Émile Durkheim se realizó, con dos años de retraso, el 30 de junio de 1960 en el gran anfiteatro de la Sorbona, a iniciativa de la Universidad de París. No pude asistir más que como espectador, ya que el señor Georges Gurvitch, entonces profesor en la Sorbona, vetó mi participación. El texto que sigue me lo pidió el decano Georges Davy, para que apareciera después de las alocuciones efectivamente pronunciadas. Le renuevo mis agradecimientos por haberme permitido así unir mi homenaje a los rendidos al fundador de la escuela sociológica francesa, a la memoria de quien, el año mismo del centenario, acababa yo de dedicar mi libro *Anthropologie structurale*.

² É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 13ª ed., 1956, p. 132.

³ H. Hubert y M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, 2ª ed., 1929, p. 8.

taires de la vie religieuse. La observación de los fenómenos es definida allí como "histórica y etnográfica": por primera vez, los dos métodos son puestos en pie de igualdad. Un poco más adelante, Durkheim proclama que "las observaciones de los etnógrafos han sido con frecuencia verdaderas revelaciones que han renovado el estudio de las sociedades humanas". Casi llevando la contraria a sus afirmaciones antiguas, se desclidara de los historiadores: "Nada, pues, es más injusto que el desdén conque demasiados historiadores siguen viendo los trabajos de los etnógrafos. Es seguro, por el contrario, que la etnografía ha determinado muy a menudo, en las diferentes ramas de la sociología, las más fecundas revoluciones."⁴

O sea que entre 1892 y 1912 se ha transformado la actitud de Durkheim y de sus colaboradores frente a la etnografía. ¿Cómo se explica esta conversión?

La causa principal reside, sin duda, en la inflexión que la fundación de la *Année sociologique* impuso a los métodos de trabajo y a las lecturas de Durkheim. Una vez que hubo decidido juzgar y comentar, en nombre de su doctrina, todo lo que aparecía en el mundo en materia de literatura sociológica, no podía dejar de tomar contacto con los trabajos de los etnógrafos llamados "del terreno". Boas, Preuss, Wilken, Hill-Tout, Fison y Howitt, Swanton, Roth, Cushing, Hewitt, Strehlow, Spencer y Gillen, etc. se le revelan, en tanto que su desconfianza inicial estuvo inspirada por compiladores o teóricos como Wundt, Mannhardt, Hartland y Tylor. Propiamente hablando, Durkheim, pues, no cambió de actitud hacia la etnografía; la que empezó criticando no lo era, o, en todo caso, no era la misma que aquella con la que se habría de unir. El primer y mayor servicio, quizá, que rindió a la teoría etnológica fue enseñarle que, a falta de los hechos mismos, no hay reflexión válida sino sobre las fuentes, examinadas con el mismo rigor, la misma atención escrupulosa que un experimentador al trabajar sobre sus notas de laboratorio. Al lado de los trabajos propiamente etnológicos —la *Prohibition de l'inceste*, el *Essai sur quelques formes primitives de classification*— Durkheim suministró una contribución decisiva a la etnología en sus reseñas, diseminadas a lo largo de toda la *Année sociologique*. Testimonian tal lucidez en la elección de las obras, el espíritu que las inspira es tan moderno, que sería grato, aun hoy, verlas reunidas en una publicación.

Ahora bien, al llegar a las fuentes, Durkheim descubre una cosa: la oposición primeramente imaginada por él entre historia y etnografía es en gran medida ilusoria o, más bien, la había situado mal. Lo que

⁴ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 2ª ed., 1925, pp. 5, 8, 9.

en verdad reprochaba a los teóricos de la etnología no era ignorar la historia sino elaborar ellos mismos un método histórico que no podía resistir la comparación con el de los verdaderos historiadores. Acerca de este punto, en un momento decisivo de la evolución de la doctrina durkheimiana, Hubert y Mauss esclarecen el pensamiento del maestro cuando, en el *Essai sur le sacrifice*, comienzan a sustituir la oposición de historia y etnografía por una oposición subyacente entre dos concepciones del hombre: la de los historiadores, por una parte, y, por otra, la que Radcliffe-Brown, siempre fiel a la inspiración durkheimiana, calificaría un cuarto de siglo más tarde de "historia conjetural": "El error de R. Smith —escriben Hubert y Mauss— fue sobre todo un error de método. En lugar de analizar en su complejidad originaria el sistema del ritual semítico, se dedicó más bien a agrupar genealógicamente los hechos según las relaciones de analogía que creía percibir entre ellos. Se trata, por lo demás, de un rasgo común a los antropólogos ingleses. . . En este orden de hechos, toda indagación puramente histórica resulta vana. La antigüedad de los textos o de los hechos descritos, la barbarie relativa de los pueblos, la simplicidad aparente de los ritos, son índices cronológicos engañosos."⁵

La verdadera oposición se encuentra, por consiguiente, entre dos maneras diferentes de hacer la historia: aquella que se apoya en documentos directos, "redactados por los actores en persona, en su lengua", o en monumentos figurados, y la que practicaban en aquella época casi todos los teóricos de la etnología —historia ideológica, que consiste en una ordenación cronológica de las observaciones, de un modo cualquiera, se vea como se vea, con tal que sea satisfactorio para la mente.

Pero he aquí el punto capital. Una vez desembarazada de sus pretensiones, la etnografía, reducida a los datos particulares de la observación, revela su verdadera naturaleza. Pues, si éstos no son los reflejos de una falsa historia, proyecciones desparramadas en el presente de "estadios" hipotéticos de la evolución del espíritu humano, si no participan pues del orden del acontecimiento, ¿qué pueden enseñarnos? Protegido por su racionalismo contra la tentación (que habría al menos de seducir a Frazer en sus últimas obras) de ver en ellos los productos de un delirio, Durkheim era casi necesariamente conducido a la interpretación que da en la introducción a las *Formes élémentaires*: "Las civilizaciones primitivas constituyen. . . casos privilegiados porque son casos sencillos. . . allí también las relaciones entre los hechos son más aparentes." Nos ofrecen por tanto "un modo de discer-

⁵ Hubert y Mauss, *loc. cit.*, p. 7.

nir las causas, siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y la práctica religiosos".⁶

Claro está que hoy en día nos hacemos la pregunta —que no turbaba para nada a Durkheim— de si ese carácter privilegiado del conocimiento etnográfico concernirá a propiedades del objeto, o si no se explicará mejor por la simplificación relativa que afecta a todo modo de conocimiento, cuando se aplica a un objeto muy lejano. Por lo demás, seguramente la verdad cae a medio camino entre las dos interpretaciones. La escogida por Durkheim no es pues inexacta, aun si los argumentos que propone no son los que adoptaríamos. No es menos cierto que, con Durkheim, el fin y los métodos de la investigación etnográfica sufren un vuelco radical. En adelante, aquélla podrá escapar de la alternativa que la aprisionaba: ya sea que se restrinja a satisfacer una curiosidad de anticuario, y que su valor se mida en la extrañeza y extravagancia de sus hallazgos, ya sea que se le pida ilustrar *a posteriori*, por medio de ejemplos complacientemente escogidos, hipótesis especulativas acerca del origen y la evolución de la humanidad. El papel de la etnografía debe ser definido en otros términos: absoluta o relativamente, cada una de sus observaciones ofrece un valor de experiencia y permite deslindar verdades generales.

Nada más conmovedor ni más convincente que descifrar este mensaje a través de la obra de Radcliffe-Brown, a quien —al lado de Boas, Malinowski y Mauss— debe la etnología, hacia fines del primer cuarto de este siglo, el haber conquistado su autonomía. Aunque inglés y heredero, por lo tanto, de una tradición intelectual con la que se confunde la historia misma de la etnología, es hacia Francia y hacia Durkheim hacia donde vuelve la mirada el joven Radcliffe-Brown cuando decide hacer de la etnología, hasta entonces ciencia histórica o filosófica, una ciencia experimental comparable a las demás ciencias naturales: semejante concepto, escribe en 1923, "no es nuevo en modo alguno. Durkheim y la gran escuela de la *Année sociologique* lo vienen defendiendo desde 1895."⁷

Y si, en 1931, expresa pena porque los nuevos métodos de trabajo en el terreno no hayan visto la luz en Francia, es teniendo en cuenta el hecho de que "Francia abrió el camino al desenvolvimiento de los estudios teóricos en sociología comparada".⁸

La paradoja subrayada por Radcliffe-Brown es más aparente que real. La primera generación formada por Durkheim habría dado in-

⁶ *Loc. cit.*, pp. 8, 9, 11.

⁷ Citado según A. R. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology* (compilación póstuma), Chicago, 1958, p. 16.

⁸ *Ibid.*, pp. 69-70.

vestigadores en el terreno si no hubiese sido diezmada por la guerra de 1914-1918. La generación que siguió se consagró en gran medida a la observación directa. Y con todo y que Durkheim no la practicara jamás, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* aún no han acabado de proporcionar inspiración teórica a los indagadores australianos. Es que, por primera vez, observaciones etnográficas, metódicamente analizadas y clasificadas, dejaban de aparecer sea como un montón de curiosidades o de aberraciones, sea como vestigios del pasado, y se procuraba situarlas en el seno de una tipología sistemática de las creencias y de las conductas. Desde las lindes lejanas donde estaba de guarnición, la etnografía era así traída al meollo de la ciudad científica. Todos los que, desde entonces, han contribuido a conservar este lugar, se han reconocido, sin ambages, durkheimianos.

IV. LA OBRA DEL AMERICAN BUREAU OF ETHNOLOGY Y SUS LECCIONES¹

De todos los recuerdos que conservo de mi vida en Estados Unidos, pocos me han dejado una impresión tan profunda como el descubrimiento fortuito, un día de 1941, en Nueva York, Broadway abajo, de una librería de ocasión especializada en la venta de publicaciones oficiales; allí era posible adquirir, a dos o tres dólares por pieza, la mayoría de los informes anuales del Bureau of American Ethnology, en un estado, debo decirlo, bastante deslucido. Aquel hallazgo me turbó, pues nunca había imaginado que aquellos volúmenes sacrosantos, donde consta lo esencial de lo que sabemos acerca de los indios norteamericanos, tuviesen la misma esencia que los libros triviales que se ofrecen a la venta. En mi sentir eran cosa, más bien, de un pasado prestigioso, donde se confundían con las creencias y las costumbres desaparecidas de las sociedades de las que eran estudio. Y he aquí que de repente las culturas amerindias, como resucitadas, se me volvían presentes y casi tangibles gracias al contacto físico que aquellos libros, escritos y publicados antes de su extinción definitiva, restablecían entre su tiempo y yo. Mis recursos eran entonces más que modestos, y tres dólares representaban todo lo que podía gastar para comer durante el mismo número de días. No obstante, la suma se tornaba insignificante comparada con tal o cual de aquellas espléndidas obras ilustradas que permitía adquirir: las *Pictographs* de Mallery, el *Mountain Chant* de Matthews, los *Hopi Katchinas* de Fewkes; o esos tesoros de conocimientos que son *Zuni Indians* de Stevenson, *Tsimshian Mythology* de Boas, *Guiana Indians* de Roth y *Seneca Legends* de Curtin y Hewitt...

Fue así como, volumen por volumen, y no sin infligirme algunas privaciones, conseguí reconstituir una serie casi completa de los informes anuales, desde el volumen 1 hasta el volumen 48, que cubren el período más glorioso de la vida del Bureau of American Ethnology. Estaba lejos de imaginar que, unos meses más tarde, el mismo Bureau

¹ Texto, libremente traducido del inglés, del discurso pronunciado el 17 de septiembre de 1965 en Washington, D. C., cuando las ceremonias del aniversario 200 del nacimiento de James Smithson, fundador de la Smithsonian Institution. Con autorización de Simon and Schuster, Inc. (*Knowledge among Men*, 1966.)

me llamaría a Washington para colaborar en otra gran empresa: los siete volúmenes del *Handbook of South American Indians*.

Han pasado los años, pero a pesar del tiempo transcurrido y de mi participación temporal en sus trabajos, la obra del Bureau of American Ethnology no ha perdido para mí nada de su prestigio; sigo experimentando hacia ella un respeto y una admiración que comparto, por lo demás, nuestros colegas del mundo entero. En vista de que el año que señala el bicentésimo aniversario del nacimiento de James Smithson resulta ser también aquel en que va a desaparecer el Bureau (si bien su obra habrá de continuar bajo una nueva denominación), parece éste un momento bien elegido para rendir simultáneamente homenaje a la memoria del fundador de la Smithsonian Institution y al Bureau, que fue una de las creaciones principales de esa ilustre institución.

Fundado en 1879, el Bureau empezó por emancipar a la etnología de la tutela de la geografía y la geología, bajo cuya dependencia había estado siempre hasta entonces. Pero, sobre todo, supo sacar pleno provecho de la coyuntura prodigiosa ofrecida por la presencia de decenas de tribus indígenas a algunos días, a veces incluso a algunas horas de viaje de las grandes ciudades; y lo hizo de una manera que ha permitido a un etnólogo contemporáneo escribir que "las descripciones de las costumbres y culturas publicadas por el Bureau son de una solidez y una riqueza de observación que en nada le ceden a los más modernos trabajos etnológicos" (Lienhardt, p. 24). Debemos así al Bureau el haber puesto la investigación en un nivel por el cual siempre procuramos regirnos, aun si rara vez conseguimos alcanzarlo.

Hay más: los cuarenta y ocho "grandes" *Reports* y algunos de los que les siguieron, los alrededor de doscientos *Bulletins* y las *Miscellaneous Publications* reúnen una masa tan fantástica de textos indígenas y de observaciones en el terreno, que un siglo, o casi, después de iniciada la empresa, apenas se ha rascado su superficie. En semejantes condiciones, ¿cómo comprender que estos documentos inestimables sean deshechos hoy por hoy? Se acerca el día en que la última de las culturas llamadas primitivas habrá desaparecido de la superficie terrestre, y en que nos daremos cuenta, pero demasiado tarde, de que el conocimiento del hombre queda privado para siempre de sus bases experimentales. Como ocurrió con el pasado de nuestra propia civilización, entonces, durante siglos, innumerables investigadores se afanarán examinando, analizando y comentando las publicaciones del Bureau of American Ethnology que supieron preservar de las culturas amerindias mucho más de lo que se posee sobre no importa qué otra civilización desaparecida, y eso sin siquiera contar la cantidad de manuscritos inéditos que guarda el Bureau. Si un día logramos ensanchar

los límites de nuestro humanismo mezquino, para incluir todas las formas de expresión de que es o fue susceptible la naturaleza humana —única esperanza de un porvenir menos sombrío para la humanidad—, será a empresas como la del Bureau of American Ethnology a quien se lo deberemos. Lejos de mí, sin embargo, la idea de que su obra sea a estas alturas cosa del pasado; con el Office of Anthropology que hereda las funciones y las prerrogativas del Bureau, debemos por el contrario, todos y con un mismo impulso, inspirarnos en los logros principales de aquél para enfrentarnos a las tareas de mañana.

Está de moda en ciertos medios hablar con condescendencia de la antropología como de una ciencia en descenso, porque los pueblos llamados primitivos, que constituyen su asunto tradicional de estudio, están en vías de rápida desaparición. Para sobrevivir —dicen—, la antropología debería renunciar a la investigación fundamental y volverse una ciencia aplicada: se consagraría entonces a los problemas de los países llamados subdesarrollados, así como a los que plantean los aspectos patológicos de la vida de nuestras propias sociedades. Sin desconocer el interés de estos nuevos tipos de indagación, me parece por el contrario que falta mucho por hacer, y siempre faltará en la línea tradicional. Pues es precisamente porque los pueblos llamados primitivos están amenazados de extinción más o menos cercana por lo que su estudio debe recibir una prioridad absoluta.

Pues bien, no es demasiado tarde para seguir este camino. Ya en 1908, en su lección inaugural en la Universidad de Liverpool, Frazer anunciaba que la antropología clásica se acercaba a su término. ¿Y qué hemos verificado desde entonces? Dos grandes guerras y el desdoblamiento científico y técnico que las acompañó han sacudido el mundo, acarreado el desplome físico o moral de numerosas culturas exóticas. Pero estos desastres no sólo han tenido consecuencias de un único tipo. Obligando a Malinowski a compartir la vida de los indígenas de las islas Trobriand de modo más duradero e íntimo de lo que él acaso previó, la primera guerra mundial contribuyó indirectamente a hacer entrar la antropología en una era nueva; una consecuencia también indirecta de la segunda fue abrir a la investigación antropológica ese nuevo mundo que constituye el interior de Nueva Guinea, con una población del orden de 600 000 a 800 000 almas cuyas instituciones plantean a los antropólogos nuevos problemas y los obligan a reconsiderar sus visiones teóricas que tenían por mejor asentadas. Igualmente, el traslado de la capital federal al corazón de Brasil, la construcción de caminos y aeródromos en regiones apartadas del país, han revelado la existencia de pequeñas tribus aisladas allí donde se creía ausente cualquier vida indígena.

Estas ocasiones son sin duda las últimas y, sobre todo, no pueden

en modo alguno compensar los sentimientos de horror y de indignación que inspira la extinción, directa o indirectamente provocada por estos acontecimientos, de los pueblos llamados primitivos en el mundo entero. De 250 000 que eran a comienzos del siglo XIX, sobreviven en Australia 40 000 indígenas, hambrientos la mayoría, si no es que todos, y roídos por la enfermedad, amenazados hasta en sus desiertos por la explotación minera, los polígonos de ensayos atómicos y los campos de disparo de cohetes. Entre 1900 y 1950, más de noventa tribus han sido borradas del mapa de Brasil. Treinta apenas sobreviven de manera precaria, en su aislamiento relativo; durante el mismo período se han extinguido quince lenguas sudamericanas. Sería posible multiplicar los ejemplos.

No obstante, la antropología no debe dejarse desanimar. Es verdad que la materia de nuestros estudios se va adelgazando, pero sabemos mejor aprovecharla gracias a conocimientos acrecentados en comparación con nuestros antecesores, a una reflexión teórica que se beneficia con las lecciones del pasado, y a técnicas de observación más cuidadas. Cada vez nos queda menos que estudiar, pero el estudio de este resto llevará más tiempo y dará resultados más ricos que los que hubieran sido obtenidos anteriormente. Hemos aprendido a buscar y reconocer esos "nichos" culturales donde van a refugiarse los saberes tradicionales y que les deparan un resguardo temporal contra los asaltos de la civilización industrial: lenguaje, parentesco, etnobotánica, etnozoolo-gía, etcétera.

No por ello es menos cierto que la antropología ve hoy amenazado su porvenir por la desaparición física de las últimas sociedades permanentes hasta el fin fieles a su modo de vida tradicional. Ahora bien, otro género de evolución que se observa en partes del mundo tales como Asia, África y América andina, las que hasta ahora formaban parte de su dominio, constituye para ella una amenaza quizá más inmediata todavía. Se trata de regiones con alta densidad de población y donde, lejos de disminuir, ésta tiende más bien a crecer. La amenaza que suspenden sobre nuestros estudios es pues de otro orden, cualitativo más que cuantitativo: esas grandes poblaciones se transforman a un ritmo rápido y su cultura se aproxima a la del mundo occidental, escapando con ello a nuestra jurisdicción. Esto no es todo, pues esos pueblos toleran cada vez menos el ser sometidos a la indagación etnográfica, como si sospecharan que quisiéramos, al estudiar el modo en que sus creencias y costumbres difieren de las nuestras, dar un valor positivo a estas diferencias, frenar su evolución y dejarlos pasmados en su estado actual.

O sea que la situación de la antropología contemporánea exhibe un aspecto paradójico. Un profundo sentimiento de respeto hacia las cul-

turas más diversas de la nuestra le inspiró la doctrina llamada del relativismo cultural. Y he aquí que la denuncian con vehemencia los propios pueblos por consideración de los cuales se creía haberla formulado. Mucho más: esos pueblos adoptan las tesis de un viejo evolucionismo unilineal como si, para compartir más de prisa los beneficios de la industrialización, prefirieran considerarse a sí mismos provisionalmente atrasados, mejor que diferentes, pero entonces a título permanente.

De esta suerte se explica la desconfianza hacia la antropología tradicional que se observa en algunas comarcas de África y de Asia. Los economistas, los sociólogos, son recibidos con los brazos abiertos, pero los etnólogos son apenas tolerados, cuando no se les cierra de plano la puerta. ¿Por qué pues perpetuar, así sea sencillamente poniéndolos por escrito, viejos usos y viejas costumbres que, de todas maneras, están condenados? Mientras menos atención se les preste, antes desaparecerán. Y aun si no debieran desaparecer, vale más no hablar de ello, de miedo de que se den cuenta los de afuera de que la cultura local no se ha puesto tan del todo al corriente de la civilización moderna como algunos de sus miembros quisieran creer o hacer creer. Nosotros mismos, en ciertos períodos de nuestra historia, ¿no hemos cedido a las mismas ilusiones y debido más tarde multiplicar los esfuerzos para volvernos a empalmar con un pasado cuyas raíces quisimos cortar? Esperemos cuando menos que esta lección duramente aprendida no se pierda para otros: salvaguardar su pasado es una responsabilidad de cada pueblo, no sólo para sí mismo sino frente a la humanidad entera. Ninguno debe dejarlo perecer antes de haber adquirido plena conciencia de su originalidad y su valor, y antes de haber fijado sus recuerdos. Esto es verdad en general, pero aún más en el caso de esos pueblos que se hallan en la situación privilegiada de vivir todavía su pasado en el mismo momento en que, para ellos, se dibuja un porvenir diferente.

Para hacer la antropología más tolerable a sus víctimas, a veces se ha propuesto invertir los papeles. Dejándonos "etnografiar" —si me atrevo a decirlo— por aquellos mismos de quienes, hasta la fecha, sólo hemos sido los etnógrafos, alternativamente unos y otros tendrían el mejor papel. Y como nadie lo conservaría de modo permanente, nadie tampoco tendría razones de sentirse en posición de inferioridad. Nosotros mismos ganaríamos el beneficio suplementario de aprender a conocernos mejor a través de la mirada de otro, y esta reciprocidad de perspectivas aprovecharía a la ciencia entera.

Por bienintencionada que sea, esta solución parece ingenua y difícil de llevar a la práctica de modo sistemático. Pues el problema ante el que nos hallamos no es ni tan simple ni tan superficial como el

que los niños pendencieros, no acostumbrados aún a jugar juntos, saben resolver aplicando la regla elemental de "préstame tu muñeca y yo te prestaré la mía". Se trata de una cosa muy distinta, para pueblos a los que enajenan unos de otros no solamente su apariencia física y sus géneros de vida respectivos, sino sobre todo la desigualdad que marca sus relaciones.

Aun si aspira a esta posición, la antropología no conseguirá jamás ser una ciencia tan desinteresada como la astronomía, cuya existencia misma depende del hecho de que contempla desde lejos sus objetos. La antropología nació de un devenir histórico en el curso del cual la mayor parte de la humanidad fue sometida por otra, y en el que millones de inocentes, víctimas vieron sus recursos saqueados, sus creencias y sus instituciones destruidas antes de ser, ellas mismas, salvajemente exterminadas, reducidas a la servidumbre o contaminadas por enfermedades contra las que su organismo no proporcionaba defensas. La antropología es hija de una era de violencia, y si se ha vuelto capaz de adquirir de los fenómenos humanos una visión más objetiva que en otro tiempo, debe esta ventaja, epistemológica a un estado de hecho en el que una parte de la humanidad se arrogó el derecho de tratar a la otra como un objeto.

Semejante coyuntura no se olvidará en seguida, y no puede hacerse como si nunca hubiese existido. No es en razón de sus capacidades intelectuales particulares como el mundo occidental dio nacimiento a la antropología, sino porque culturas exóticas, a las que tratábamos como simples cosas, podían en consecuencia también ser estudiadas como cosas. No nos sentíamos afectados por ellas, pero no podemos hacer que hoy no les importemos nosotros, y de la manera más directa. Entre nuestra actitud hacia ellas y su actitud hacia nosotros no hay paridad, no puede haberla.

El resultado es éste. Para que las culturas llamadas, hasta ayer mismo, indígenas puedan ver en la antropología una investigación legítima y no una secuela de la era colonial o de una dominación económica que la prolonga, no bastará que los jugadores truequen sus campos mientras el juego antropológico se mantendría el mismo. Es la antropología entera la que deberá transformarse profundamente si quiere proseguir su obra en culturas que su razón de ser fue estudiar, porque su historia permanecía inaccesible en ausencia de documentos escritos.

En lugar de, como en el caso del pasado, rodear este vacío con ayuda de métodos especiales de investigación, el problema será ahora el colmarlo. Ejercida por los miembros mismos de la cultura que se proponga estudiar, la antropología renuncia a sus caracteres distintivos y se acerca a la arqueología, la historia y la filología. Pues la an-

tropología es la ciencia de la cultura vista desde afuera, en tanto que pueblos que alcanzan la existencia independiente y adquieren conciencia de su originalidad pueden normalmente aspirar al derecho de estudiar su cultura por sí mismos, es decir desde dentro. En un mundo que sufre tan grandes transformaciones, la antropología no sobrevivirá más que aceptando perecer para renacer con una nueva apariencia.

Así, la antropología se ve el día de hoy frente a tareas que pudieran creerse contradictorias, pero sólo lo serían si hubiese que emprenderlas juntas por doquier. Allí donde las culturas indígenas tienden a desaparecer físicamente aunque permanezcan aún intactas en el plano moral cuando menos en parte, la investigación antropológica proseguirá según las vías tradicionales; y, en vista de la urgencia, no se le escatimarán recursos. En desquite, allí donde las poblaciones son numerosas o incluso se desarrollan mientras su cultura se inflexiona rápidamente hacia la nuestra, la antropología, a cargo cada vez más de sabios del solar mismo, deberá adoptar fines y métodos comparables a los que, desde el Renacimiento, han sido comprobados en el estudio de nuestra propia cultura, tal como nosotros mismos hemos sabido practicarlos.

Pues bien, desde sus mismos comienzos, el Bureau of American Ethnology debió enfrentarse a esta doble necesidad en razón de la condición particular de los indios norteamericanos: lejanos por la cultura pero próximos por la geografía, y animados de una poderosa voluntad de vivir a pesar de todas las pruebas que les fueron infligidas. Al tiempo que realizaba sus propias indagaciones etnográficas, el Bureau supo animar a indígenas a que fuesen sus propios lingüistas, filólogos e historiadores. Los tesoros culturales de África, Asia, Oceanía no serán salvados más que si, siguiendo este ejemplo, se consigue suscitar docenas de vocaciones (que por su parte deberán suscitar centenares) en hombres del calibre de Francis La Flesche, hijo de un jefe Omaha; James Murie, un Skidi Pawnee; George Hunt, un Kwakiutl, y otros muchos, entre los cuales algunos, como La Flesche y Murie, pertenecieron titularmente al Bureau. ¿Cómo ensalzar lo bastante la madurez de espíritu y la presencia de aquel puñado de hombres y mujeres que supieron echar tan pronto los fundamentos de los estudios americanistas, si no empeñándose en extender al resto del mundo el fruto de sus lecciones?

Esto no significa que a los documentos que poseemos ya haya que contentarse con añadir indefinidamente otros del mismo tipo. Falta tanto por salvar y la tarea es tan urgente, que sería posible dejarse acaparar por ella sin darse cuenta de hasta qué punto evoluciona nuestra ciencia: la antropología se transforma de manera cualitativa al mismo tiempo que, desde un punto de vista cuantitativo, se acrece el

volumen de los materiales que acumula. Esta evolución misma puede darnos confianza en el porvenir de nuestros estudios. Han aparecido nuevos problemas, que hasta la fecha no han recibido la menor atención y que no obstante hay que resolver, como los planteados por el rendimiento desigualmente elástico de las cosechas tropicales y, en el caso de cada una de ellas, la relación entre la cantidad de trabajo requerida y el rendimiento. Sería, en efecto, imposible comprender la importancia social y religiosa concedida al cultivo del ñame, de un extremo a otro de Melanesia, sin traer a cuenta la elasticidad excepcional del rendimiento: el agricultor, que siempre corre el riesgo de recolectar menos de lo que le es necesario, debe plantar mucho más para confiar razonablemente en obtener bastante. En cambio, una cosecha abundante puede sobrepasar las previsiones al punto de que sea imposible consumirla toda; queda disponible para otros fines, como las exposiciones de prestigio y las prestaciones ceremoniales. En este caso como en otros muchos, los fenómenos observados adquieren una significación más rica al ser traducidos simultáneamente a los términos de códigos más numerosos y diversificados que aquel o aquellos con los que hasta hace poco era preciso conformarse.

Con ello emerge toda una red de equivalencias entre las verdades a las que la antropología sola puede aspirar y aquellas que alcanzan otras disciplinas que han progresado por caminos paralelos al suyo: no solamente la ciencia económica a la que acabo de referirme, sino también la biología, la demografía, la sociología, la psicología, la lógica formal... Pues es en el curso de estas confrontaciones y de estos ajustes recíprocos donde quedará mejor de manifiesto la originalidad de nuestras investigaciones.

Mucho se ha debatido recientemente para saber si la antropología participa más de las humanidades o de las ciencias naturales. Falso problema, a mi parecer, pues lo propio de la antropología es ser rebelde a esta distinción. Labora sobre la misma materia que la historia, pero como le falta la perspectiva temporal, no puede emplear los mismos métodos. Así que los suyos se acercan a los de ciencias que están orientadas también hacia la sincronía, sin que hagan necesariamente del hombre su estudio. Como en todo empeño que quiera ser científico, estos métodos tienden a descubrir propiedades invariantes detrás de la particularidad y la diversidad aparentes de los fenómenos dados a la observación.

Se dirá que este objetivo aparta a la antropología de un punto de vista humanista e histórico? Muy al contrario. Entre todas las ramas de nuestra disciplina, la antropología física es la que tiene más afinidades con las ciencias naturales; de ahí que sea significativo que per-

feccionando sus métodos y sus técnicas se haya acercado a una perspectiva humanista, y no alejado de ella.

Para el antropólogo físico, la búsqueda de caracteres invariantes se reducía tradicionalmente a la de factores desprovistos de valor adaptativo. Eran en efecto los únicos cuya presencia o ausencia podía instruirnos acerca de las fronteras raciales que, según se creía, dividen a la humanidad. Pero resulta que nuestros colegas parecen cada vez menos seguros de que existan semejantes factores. El gene de la drepanocitemia, que por largo tiempo fue tenido por uno de ellos, habrá perdido definitivamente tal carácter si, como suele admitirse hoy, confiere una inmunidad relativa a cierta forma perniciosa de paludismo. Y Livingstone ha demostrado brillantemente que, renunciando a un triunfo gordo en el plano de una historia conjetural a largo plazo, la antropología física ha ganado otro en el de una historia concreta y a corto plazo que es la misma que practican los historiadores. Pues es precisamente porque el gene de la drepanocitemia ofrece un valor adaptativo por lo que su mapa de distribución en África permite, por así decirlo, leer en él la historia de África en trance de hacerse, y establecer una serie de correlaciones entre dicho mapa genético y mapas relativos a la distribución de las lenguas y otros rasgos culturales. ¿Qué puede concluirse de este ejemplo? Propiedades invariantes, que se escabullen en el nivel superficial en el que se creyó atraparlas, reaparecen en un nivel más profundo y dotado de un rendimiento funcional mayor; lejos de perder en ese proceso su valor de información, ganan en valor de significación.

Por doquier, en el dominio de la antropología, se observa hoy en día evoluciones del mismo tipo. Foster dio recientemente nueva vida a un problema cuyo interés muchos de nosotros hubieran considerado agotado —el del origen del torno de alfarero—, mostrando que semejante invención no se reduce ni a un nuevo procedimiento mecánico ni a un artefacto material particular que pueda ser descrito objetivamente y desde afuera. Más bien se trata de un esquema dinámico o de un principio capaz de engendrar gran número de dispositivos diferentes, algunos rudimentarios y otros más refinados. En un orden muy distinto —el de los estudios del parentesco—, yo mismo he tratado de mostrar que no deben describirse los sistemas en función de sus caracteres externos —así el número de términos que utilizan o la manera como clasifican, para confundirlas o distinguirlas, todas las relaciones posibles entre los individuos. Procediendo así no se obtendría más que una enumeración árida de tipos y de subtipos desprovista de valor explicativo. Hay más bien que averiguar de qué manera estos sistemas actúan para instituir tal o cual forma de solidaridad en el seno del grupo social; se aprecia entonces que la multiplicidad apa-

rente de los sistemas cubre un número restringido de principios esenciales y cargados de significación.

En el terreno de la religión y de la mitología también, hay que realizar un esfuerzo por rebasar esos caracteres externos que sólo se pueden describir y que cada investigador clasifica a su guisa en función de ideas preconcebidas. Detrás de la diversidad desconcertante de innumerables motivos mitológicos, se alcanzan entonces algunos esquemas poco numerosos a los cuales los primeros se reducen y cuyo valor operatorio, a diferencia del de aquellos motivos, es de sobra claro. Al mismo tiempo, el estudio de cada cultura permite deslindar un cuerpo de reglas gracias a las que mitos que pudieran creerse completamente diferentes unos de otros, caen en el mismo grupo de transformación.

Estos pocos ejemplos, a los que podrían añadirse otros muchos, demuestran que los problemas tradicionales de la antropología adquieren formas nuevas, pero que ninguno puede darse por resuelto. En el conjunto de las ciencias humanas, la antropología siempre ha tenido por carácter distintivo indagar el hombre más allá de los límites que en cada período de la historia asignan los hombres a la humanidad. Para la Antigüedad y la Edad Media, tal punto estaba demasiado cerca para que la antropología fuese posible, ya que cada cultura o sociedad lo ponía en su puerta, excluyendo así a sus vecinos inmediatos. Y en menos de un siglo, cuando la última cultura indígena auténtica haya desaparecido de la superficie terrestre y ya no dialoguemos más que con las computadoras, el tal punto se tornará tan lejano que puede dudarse de que esas investigaciones — que pretenderían ser, con todo, fieles a la inspiración primera — merecieran aún el nombre de antropología. Entre estos dos términos extremos está la única oportunidad que el hombre haya nunca tenido o pueda volver a tener de considerarse a sí mismo en las formas concretas de su existencia histórica, y de resolver los problemas que aquéllas le plantean y que él se plantea a sí mismo, con la certidumbre de que esos problemas son en efecto solubles, puesto que sabemos ya que las diferencias superficiales entre los hombres cubren una profunda unidad.

Imaginemos por un instante que los astrónomos nos advirtiesen que un planeta desconocido se acerca a la Tierra, que durante veinte o treinta años permanecerá cerca de nosotros y luego desaparecerá para siempre. No se escatimarían ni esfuerzos ni dinero para construir telescopios y satélites especialmente destinados a esta gran ocasión. No se impone igual urgencia cuando una mitad de la humanidad, a la que ayer apenas se le negaba el ser tenida por tal, se encuentra todavía tan cerca de la otra mitad que, aparte de la insuficiencia del número de los investigadores (a quienes actualmente tenemos que de-

salentar) y la carencia de dinero, su estudio no plantea problemas, de no ser que el tiempo para llevarlo a término está contado? Si se considerase el porvenir de la antropología con este aspecto, de fijo que ninguna investigación aparecería más importante y urgente. Pues las culturas indígenas se desintegran más de prisa que los cuerpos radiactivos, y la luna, Marte y Venus estarán siempre a la misma distancia de la Tierra cuando ese espejo que otras civilizaciones nos tienden se haya alejado tanto de nuestros ojos que ningún instrumento, por complejo y costoso que fuera, del que pudiésemos entonces disponer, nos permita ya inspeccionar, ni discernir siquiera esta imagen de nosotros mismos ofrecida por un tiempo a nuestra mirada y que habrá huido para siempre.

V. RELIGIONES COMPARADAS
DE LOS PUEBLOS SIN ESCRITURA ¹

1888	20 de octubre	Creación de un curso libre denominado <i>Religiones de los pueblos no civilizados</i> , confiado a Léon MARILLIER.
1890	13 de marzo	Transformación de este curso libre en cátedra confiada a Léon MARILLIER, maestro de conferencias, conservando el nombre de <i>Religiones de los pueblos no civilizados</i> .
1901	15 de octubre 5 de diciembre	Fallecimiento de Léon MARILLIER. Marcel MAUSS es designado maestro de conferencias en sustitución de L. MARILLIER.
1907	20 de agosto	Marcel MAUSS es nombrado director adjunto.
1940	31 de octubre	Retiro de Marcel MAUSS, director de estudios.
1941	22 de marzo	Maurice LEENHARDT es nombrado director de estudios en sustitución de Marcel MAUSS.
1950	30 de septiembre	Retiro de M. LEENHARDT.
1951	25 de enero	Claude LÉVI-STRAUSS es nombrado director de estudios en sustitución de M. LEENHARDT.
1954	9 de febrero	La cátedra recibe su nombre actual.

El hecho de que, apenas llamados a ocupar esta cátedra, en 1951, sintiéramos la necesidad de cambiarle el nombre, no implica de nuestra parte ninguna falta de deferencia o de fidelidad hacia la memoria de ilustres predecesores: Léon Marillier, Marcel Mauss, Maurice Leenhardt. Pero, en virtud de un signo de los tiempos al que no podíamos ser insensibles, sucedió desde nuestro primer año de enseñanza que exposiciones, hechas por nosotros o por investigadores de vuelta de una misión, suscitaban observaciones, comentarios o críticas de oyentes de ultramar, urgidos por hacer conocer que pertenecían ellos mismos a la población de la que se había hablado, y que no estaban de acuerdo con tal o cual interpretación.

¹ *Problèmes et méthodes d'histoire des religions. Mélanges publiés par la section des sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des hautes études*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 1-7.

En tales condiciones, hubiese sido paradójico cultivar una colaboración tan inapreciable a la sombra de un rótulo que atribuía a "pueblos no civilizados" las religiones que eran estudiadas, aun si tal calificativo carecía de importancia hace cincuenta años, cuando nadie de los interesados estaba presente para atribuirle, con razón o sin ella, un matiz peyorativo, o sencillamente para argüir que no se debe definir ninguna cultura por lo que se le niega sino, más bien, por lo que se le reconoce de propio para justificar la atención que se le otorga. Es verdad que el nuevo nombre, que alude a los pueblos sin escritura, presenta también un carácter privativo. Pero, amén de que se trata de una verificación de hecho que no supone ningún juicio de valor, la ausencia de escritura en las sociedades que estudiamos nos parece —y tal es, sin ir más lejos, un tema esencial de nuestra reflexión— ejercer una especie de influencia reguladora sobre una tradición que debe mantenerse oral. Mejor que las nuestras —cuya transformación es acelerada por la masa sin cesar creciente del saber acumulado en los libros—, estas tradiciones se prestan a una investigación experimental que requiere una estabilidad relativa de su objeto.

Ante una enseñanza que lleva dieciocho años, puede sin duda decirse que tiene ya una historia. Considerando retrospectivamente la nuestra, discernimos tres fases de duración más o menos igual. Durante la primera, un curso acerca de un tema anunciado de antemano ocupaba una de las dos horas hebdomadarias (la otra estaba desde el comienzo reservada a trabajos de seminario, la mayoría de las veces en forma de exposiciones confiadas a colaboradores, alumnos o invitados, y seguidas de discusión). Aquellos cursos permitieron elaborar progresivamente y ensayar, por así decirlo, en un auditorio benévolo, los principios y los métodos de análisis a los que varios libros publicados de entonces acá someten las representaciones míticas y las prácticas religiosas. Otra, segunda, fase señaló la evolución de la cátedra hacia la fórmula de un verdadero seminario, y también una ampliación que permitía incluir problemas de apariencia marginal. Pero el lugar creciente reconocido a la etnología entre las ciencias del hombre le prohíbe desinteresarse de cuestiones tan actuales como las técnicas modernas de documentación que, para ella también, resultan indispensables, o como las tomas de posición de la filosofía contemporánea a su respecto. De esta suerte, los años 1959-1962 fueron consagrados en gran medida a discutir el empleo de códigos analíticos, de tarjetas perforadas y de calculadoras en nuestras disciplinas, y también los nexos entre etnología y filosofía a la luz de obras recientes. No omitiremos la parte decisiva desempeñada entonces por jóvenes y brillantes sabios, como Jean-Claude Gardin, que poco después fundaría y dirigiría la Section d'automatique documentaire del C.N.R.S., y el malo-

grado Lucien Sebag, cuya trágica desaparición no borrará tan pronto el recuerdo de las promesas que llevaba en sí. Nuestro nombramiento en el Collège de France en 1959 nos condujo, en fin, a concentrar la materia de la enseñanza propiamente dicha en nuestros cursos, y a reservar las sesiones de la École para los trabajos de seminario, casi siempre reseñas de misiones realizadas por investigadores pertenecientes al Laboratoire d'anthropologie sociale (fundado en 1960) o a instituciones cercanas. Desde el comienzo de esta tercera fase, hacia el año 1962, nos orientamos resueltamente hacia una reducción del número de oyentes libres, de modo que nuestra conferencia semanal pudiese volverse el lugar de reunión de un equipo cuyos miembros, unidos ya por otros lazos, se mantienen así regularmente informados de sus trabajos respectivos y comparan sus resultados. Ni que decir tiene que esta colaboración supone cierta unidad de puntos de vista que no excluye por lo demás una perfecta independencia doctrinal. La unidad resulta del hecho de que, para inspirarse en ellas o combatir las, los participantes acostumbra tomar como término de referencia las ideas que continuamos desarrollando en nuestros cursos del Collège y en las discusiones, a menudo muy animadas, que ocupan la última parte de cada seminario. No es pues superfluo resumir estos temas.

Nuestras primeras indagaciones en Brasil nos condujeron a recusar la noción de "primitivo". Si las sociedades que observa el etnógrafo no son ya más "primitivas" que las otras, si no permiten, pues, ingresar en el conocimiento de las etapas arcaicas del desenvolvimiento de la humanidad, ¿de qué sirve su estudio? No por cierto para revelar lo primitivo detrás de lo civilizado. Pero, en la medida misma en que estas sociedades ofrecen al hombre una imagen de su vida social, por una parte en reducción (a causa de su escaso efectivo demográfico), por otra en equilibrio (debido a lo que podría llamarse su entropía, que resulta de la ausencia de clases sociales y de una verdadera aunque ilusoria repudiación de la historia por estas sociedades mismas), constituyen casos privilegiados: en el dominio de los hechos sociales, permiten percibir el modelo detrás de la realidad, o, más exactamente, construir al menor costo el modelo a partir de la realidad.

Con todo, este carácter de caso privilegiado no emana tanto de propiedades inherentes a las sociedades llamadas primitivas como de la situación particular en que nos encontramos a su respecto. Son las sociedades que ofrecen, con respecto a la del observador, las separaciones más considerables. Así, el etnólogo se sitúa, ante las demás ciencias humanas, en una posición bastante comparable a la del astrónomo en el seno de las ciencias físicas y naturales. Durante largo tiempo la astronomía se limitó a un conocimiento grosero y superficial en razón

del alejamiento de los cuerpos celestes, de su orden de magnitud incommensurable con el del observador, y de la imperfección de los medios de observación. No es sin embargo un azar que descubriera el terreno donde las ciencias exactas habrían de dar sus primeros pasos.

De manera análoga, los obstáculos que encuentra el conocimiento etnológico pueden ofrecer un medio de ingreso en la realidad. Basta admitir que el fin último no es saber lo que son, cada una por su cuenta, las sociedades que estudiamos, sino descubrir en qué difieren unas de otras. Como en lingüística, la búsqueda de las *separaciones diferenciales* constituye el objeto de la antropología.

Pero, también aquí, los fenómenos pertinentes, en virtud de consistir en relaciones, escaparían a una indagación que quisiera detenerse en los hechos empíricamente observables. En nuestra enseñanza en la École pratique des hautes études, así como en el Collège de France, se trata pues esencialmente, para nosotros, de extender el método de los modelos a un dominio poco explotado y hacia el cual conducía nuestra orientación etnográfica: el de la mitología, y más particularmente la de las dos Américas.

A partir del primer año, y más tarde (1950-1951, 1958-1959), mostrábamos que las conductas ceremoniales marcadas por una desmesura ostensible se repartían en América, y también en el resto del mundo, alrededor de tres polos, ilustrados respectivamente por los personajes del "glotón", del "bufón" y del "canibal". Ahora, cada una de estas funciones y todas las formas intermedias parecían correlativas de ciertas actitudes hacia los muertos. La sociedad de los vivos se esfuerza por mantener con ellos relaciones pacíficas o agresivas, pero parecidamente ideales; o bien reales, pero traspuestas entonces al plano de las relaciones entre conciudadanos y enemigos.

A la tipología de las conductas rituales añadimos luego una tipología de las representaciones del alma (1956-1957). Estas se ordenan entre dos polos: un polo "sociológico" en que las almas, constituidas en sociedad a ejemplo de los vivos, se mantienen normalmente apartadas y son periódicamente invitadas a reanudar vínculos con éstos, y un polo "naturalista" en que el alma, considerada desde el punto de vista del individuo, se descompone entonces en una sociedad orgánica de almas funcionales, que presiden cada una una actividad vital particular. Simétrico e inverso del precedente, el problema consiste entonces en conjurar su tendencia permanente a la dispersión. Esta ordenación de grandes conceptos míticos nos incitó a volver a la interpretación teórica de algunos ritos controvertidos: covada, iniciación, doble inhumación (1954-1955, 1958-1960).

En 1951-1953 nos entregamos a un análisis de las funciones complejas ilustrado por los panteones de las tribus pueblo del sudoeste de

Estados Unidos. Estos panteones parecen concernir a una tipología que incluye series descubribles en otros lados, y su estudio promería ser fecundo desde el punto de vista de la mitología comparada. Hemos establecido así el carácter precolombino de un mediador, tenido generalmente por una importación reciente. Este dios fálico, consagrado a la ceniza y las inmundicias, amo de los animales salvajes, de la niebla, del rocío y de los vestidos preciosos, atestiguado desde México hasta Canadá, ofrece, pese a una inversión sistemática de todos los términos que excluye el préstamo, una correspondencia regular hasta en los detalles con un personaje rebajado a un papel de segunda en los escenarios europeo y asiático: Cenicienta.

A condición de definir previamente las funciones y los términos de manera no equívoca (asunto de los cursos de 1959-1961), parece pues que el análisis estructural, lejos de encerrar en el formalismo, abre perspectivas en el terreno de la geografía y de la historia. Aun en sus fases más abstractas, esta convicción no ha cesado de guiar nuestras búsquedas posteriores en torno a las representaciones míticas.

En lugar de emprender comparaciones apresuradas y lanzarse a especulaciones sobre los orígenes, más vale proceder al análisis metódico de los mitos, definiendo cada uno por el conjunto de sus variantes atestiguadas, y dando de lado toda idea preconcebida. Así y sólo así puede esperarse llegar a la etapa en que el hombre y sus obras asumirán su puesto en el orden de los objetos posibles de conocimiento positivo. Pero para lograrlo conviene aplicar un método muy estricto, que se compendia en tres reglas:

1] Un mito no debe ser jamás interpretado en un solo nivel. No existe explicación privilegiada, pues todo mito consiste en un *establecimiento de relación* entre varios niveles de explicación.

2] Un mito no debe jamás ser interpretado solo, sino en su relación con otros mitos que, tomados juntos, constituyen un grupo de transformación.

3] Un grupo de mitos no debe nunca ser interpretado solo sino por referencia: a] a otros grupos de mitos; b] a la etnografía de las sociedades de donde proceden. Pues, si los mitos se transforman mutuamente, una relación del mismo tipo que, sobre un eje transversal al suyo, los diferentes planos entre los que evoluciona toda vida social, desde las formas de actividad tecnoeconómica hasta los sistemas de representaciones, pasando por los intercambios económicos, las estructuras políticas y familiares, las expresiones estéticas, las prácticas rituales y las creencias religiosas.

Se alcanzan así estructuras relativamente sencillas, cuyas transformaciones engendran mitos de diversos tipos. Por este rumbo la antropología colabora modestamente a la elaboración de esa *lógica de lo*

concreto que parece ser uno de los principales afanes del pensamiento moderno, y que nos acerca, más que alejarnos de ellas, a formas de pensamiento en apariencia muy extrañas a la nuestra.

Éstas no pueden ya ser descritas como prelógicas. Son lógicas de otro modo, pero solamente en la medida en que el pensamiento occidental ha estado demasiado tiempo dominado por una lógica demasiado angosta. Sin pretender participar en persona en el desenvolvimiento de las matemáticas llamadas cualitativas, que han ensanchado nuestra lógica haciendo prevalecer el empeño de rigor sobre el de la medida, el antropólogo puede someter al lógico y al matemático materiales de un tipo suficientemente original para retener su atención.

En la misma perspectiva, se ha procurado también integrar el estudio del mito y el del ritual. La teoría ordinaria, según la cual existiría entre ambos órdenes una correspondencia término a término (ya sea que el rito represente el mito en acción, ya que el mito sea el que funde el rito en explicación), se reduce al caso particular de una relación más general: el estudio de casos precisos hace aparecer mitos y ritos como transformaciones diferentes de elementos idénticos (cursos de los años 1954-1955 y 1959-1960). Así la mitología de los Pawnee, que son indios de las Llanuras, ofrece una imagen simétrica e inversa de su ritual, y la simetría directa se restablece solamente por referencia al ritual de tribus vecinas.

O sea que el mito y el rito no siempre se duplican; en cambio es posible afirmar que se completan en dominios que exhiben ya un carácter complementario. El valor significante del ritual parece acantonado en los instrumentos y en los gestos: es un *paralenguaje*. En tanto que el mito se manifiesta como *metalenguaje*: hace un uso pleno del discurso, pero situando las oposiciones significantes que le son propias en un grado más alto de complejidad que el requerido por la lengua cuando funciona con fines profanos.

Por consiguiente, nuestro método se reduce a postular una analogía de estructura entre diversos órdenes de hechos sociales y el lenguaje, que constituye el hecho social por excelencia. Todos se nos aparecen como fenómenos del mismo tipo, y a veces nos hemos preguntado (cursos de los años 1955-1956, 1958-1959) si los sistemas de parentesco o las representaciones míticas de dos poblaciones vecinas no sostendrían el mismo género de relaciones que las diferencias dialectales.

Estudios paralelos, llevados adelante en diferentes niveles, dejan entrever los lineamientos de una teoría general de la sociedad: vasto sistema de comunicación entre los individuos y los grupos en el seno del cual se disciernen varios pisos: el del parentesco, que se perpetúa por intercambios de mujeres entre grupos de aliados; el de las activi-

dades económicas, donde los bienes y servicios son intercambiados entre productores y consumidores; y el del lenguaje, que permite el intercambio de mensajes entre sujetos hablantes. Por lo mismo que los hechos religiosos tienen su lugar en un sistema así, se ve que un aspecto de nuestra tentativa consiste en despojarlos de su especificidad.

En efecto, los mitos y los ritos pueden, también ellos, ser tratados como modos de la comunicación: de los dioses con los hombres (mitos), o de los hombres con los dioses (ritos). Con la diferencia, sin embargo, de que los interlocutores divinos no representan parejas como los otros, en el seno de un mismo sistema de comunicación. El hombre se los representa como imágenes o proyecciones (totales o parciales) de este sistema, lo cual introduce en la teoría un constreñimiento suplementario, pero no altera ni su economía ni sus principios.

Los etnógrafos se estiman satisfechos a demasiado buen precio cuando, más allá de sus propias ideas preconcebidas, creen haber alcanzado las de los indígenas. Las descripciones se reducen entonces con excesiva frecuencia a una fenomenología. Deseamos introducir en nuestras disciplinas una exigencia suplementaria: detrás de la idea que los hombres se hacen de su sociedad, descubrir los resortes del sistema "verdadero". Es decir, llevar la investigación más allá de los límites de la conciencia.

A fin de cuentas son tratadas las diversas modalidades de la vida social en el seno de una misma población, y las modalidades de igual nivel en poblaciones diferentes, como los elementos de una vasta combinatoria sometida a reglas de compatibilidad y de incompatibilidad, que hacen posibles ciertas disposiciones, excluyen otras, y acarrearán una transformación del equilibrio general cada vez que una alteración o una sustitución afecta a uno cualquiera de los elementos. Empresa de la que, en cierto sentido, puede decirse que fue Marcel Mauss el iniciador, luego que tomó posesión de esta cátedra en 1902, hasta que la dejó en 1940. Cuando menos una parte de la obra de Maurice Lévi-Strauss preserva la misma orientación. Llevada adelante sin intermitencia desde hace cerca de tres cuartos de siglo en la misma casa y a menudo en la misma sala, teniendo en cuenta los resultados adquiridos y todo lo que aún falta realizar, puede predecirse con seguridad que la tarea ocupará aún durante largo tiempo a nuestros sucesores.

ORGANIZACIÓN SOCIAL

VI. SENTIDO Y USO DE LA NOCIÓN DE MODELO ¹

En un interesante artículo, Maybury-Lewis me hace dos clases de críticas: cuando menos dos veces me habría yo tomado libertades con los hechos etnográficos, y, de una manera más general, seguido un método que él juzga "moralmente" reprehensible. Los primeros reproches carecen de fundamento real, o resultan de una confusión entre la realidad empírica y el modelo que de ella trataba yo de ofrecer. En cuanto al juicio de valor, escapa como tal a la refutación, y la única réplica posible consistirá en repasar, con objeto de hacerlas más claras, las etapas sucesivas de mi razonamiento.

Consideremos primero lo que, para simplificar, llamaré la contradicción winnebago (*A.S.*, pp. 148-150). ¿Se cree poder superarla admitiendo que una categoría de informantes —los de la mitad de abajo— sencillamente han omitido la división en mitades porque, desde el punto de vista que adoptaban, era inútil tenerlas en cuenta? Pero no se conformaron con callarla. Al mismo tiempo que la eliminaban de su descripción del antiguo poblado, introducían otro dualismo, no ya sociológico, por cierto, pero que tampoco es de orden simplemente ecológico, puesto que sustituye al otro y aparece así como su transformación.

Para reconstruir el plano del poblado no bastaría pues superponer dos diagramas, como si cada uno ofreciese una imagen verídica aunque incompleta a su manera. Procediendo de esta suerte, se haría exactamente lo que se me reprocha hacer, es decir "manipular" los modelos. Los únicos datos empíricos de que disponemos sobre el antiguo poblado winnebago consisten en dos planos dibujados, cuya complementariedad se afirma de otra manera que aquella que hay quien se complace en sugerir. Cada uno no ilustra solamente un aspecto parcial de una configuración global, de suerte que no habría más que recurrir a uno para llenar los vacíos del otro. Los dos planos se

¹ Traducido libremente del original inglés: "On Manipulated Sociological Models", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, deel 116, 1st aflevering, 1960, pp. 17-44. Este artículo respondía al de D. Maybury-Lewis aparecido en el mismo número: "The Analysis of Dual Organisations: A Methodological Critique", dirigido contra mi artículo "Les organisations dualistes existent-elles?" (*ibid.*, deel 112, 2de aflevering, 1956, pp. 99-128), republicado en *Anthropologie structurale*, cap. viii.

oponen, y esta contradicción es también un dato etnográfico; no hay derecho de hacer como si no existiese.

En otros términos, si la distinción entre poblado habitado y terreno desmontado (lo mismo que la que hay entre terreno desmontado y selva alrededor) no es pertinente en un diagrama, ¿por qué pasa a serlo en el otro? Se tropieza aquí con un enigma del que es probable que la solución definitiva se nos escape siempre; razón de más para seguir todas las pistas que puedan permitir acercarse a ella. La que escogí ofrecía cuando menos la ventaja de ser nueva: ¿cuáles serían las implicaciones teóricas de una hipótesis según la cual la división sociológica en mitades, por una parte, y por otra la distinción ecológica (pero también filosófica) entre terreno desmontado, participante de la cultura, y bosque salvaje, correspondiente a la naturaleza, remitirían una y otra a códigos diferentes utilizados para transmitir el mismo mensaje, pero un mensaje al que cada código infligiría distorsiones complementarias?

Resumamos brevemente nuestros itinerarios. En primer lugar, una tribu, cuya organización social y pensamiento religioso están fuertemente marcados por un principio de división en mitades, deja aparecer otra forma de dualismo, no ya diametral sino, pudiera decirse, concéntrico. En segundo lugar, este dualismo concéntrico se manifiesta a plena luz y en estado aislado en sociedades como la de las islas Trobriand, donde se puede observar independientemente del otro tipo. Objetar que la población de las Trobriand no tiene organización dualista en el sentido clásico del término sería pues pasar de largo junto a la cuestión: pues es precisamente la presencia exclusiva del dualismo concéntrico la que permite identificarlo y definirlo como fenómeno etnográfico. En un tercer momento, podían examinarse ejemplos donde se manifiesta de manera particularmente clara la coexistencia de los dos tipos; así los Bororo, los Timbirá, y sociedades indonesias demasiado numerosas para considerarlas una por una, y de las que era más cómodo presentar un modelo sincrético. Se llegaba entonces a tres conclusiones: 1] allí donde coexisten los dos tipos, se observa entre ellos una relación funcional; 2] desde el punto de vista lógico, la fórmula concéntrica aventaja a la fórmula diametral; 3] y puesto que la fórmula concéntrica cubre un sistema de tres términos, éste debe, en consecuencia, existir al menos en estado latente en la fórmula diametral.

Sería pues vano querer establecer una oposición empírica entre los dos tipos de dualismo, como si uno se redujese a valores simbólicos reflejados por la estructura del poblado, en tanto que el otro, solo "verdadero", afectaría los segmentos reales del grupo social. Pues este último tipo tiene, también él, valor simbólico, y el primero no acarrea

menos que el otro derechos y obligaciones. Por el contrario, me propuse superar estas visiones parciales de una única y misma realidad, buscando un lenguaje común que pudiese permitir traducirlas. Se trataba pues de trascender el plano de la observación empírica para alcanzar una interpretación, que podría llamarse generalizada, de todos los fenómenos de dualismo. Espero haber mostrado que una interpretación semejante no solamente es posible —puesto que, a despecho de su heterogeneidad aparente, todos los ejemplos de dualismo que consideré pueden ser reducidos a cinco oposiciones binarias diversamente combinadas (*A.S.*, p. 177)— sino que, traducida a aquel lenguaje único, saca a la luz un hecho importante y que ha permanecido inadvertido hasta el presente: el dualismo sociológico no existe solamente bajo la forma que se ha descrito, supone y cubre un sistema de tres términos de que cada ejemplo particular de dualismo (entendido en el sentido lato, pero implicando entre otras las organizaciones llamadas dualistas) constituye a la vez una simplificación y un límite.

Sin duda, y como cuidé de señalar (*A.S.*, p. 167), esta concepción se aparta un tanto de aquella en que se inspiraba mi libro sobre las estructuras elementales del parentesco. Pero no anula en modo alguno la distinción entre estructuras binarias y estructuras ternarias que ocupaba tan importante lugar en dicha obra, pues, desde un punto de vista práctico, aquélla conserva toda su eficacia. Parece nada más que tratando ahora los sistemas binarios como casos particulares de un sistema ternario, se obtiene el modo de simplificar grandemente la teoría general de la reciprocidad, tal como lo han confirmado los matemáticos con quienes fue discutido el problema. Por lo demás, esta manera de formular el problema parece más favorable a las tentativas de reconstrucción histórica pues, en algunos casos por lo menos, el "núcleo" ternario podría no ser solamente más sencillo desde un punto de vista lógico, sino también más antiguo que la "envoltura" binaria que lo cubre.

Pasemos ahora a las pretendidas deformaciones de la realidad etnográfica y, ante todo, a la cuestión del eje norte-sur entre los Bororo.² Si

² Los párrafos que siguen parecen hoy superfluos, pues la controversia en torno al eje norte-sur, que se me acusaba de haber inventado, quedó definitivamente liquidada cuando J. C. Crocker, trabajando treinta años más tarde en la región del São Lourenço, volvió a encontrarlo independientemente en 1965: "My informants corroborated those of Lévi-Strauss in saying that for some purposes the village was formerly divided into 'upper' and 'lower' halves on a north-south axis running through the middle of the village. This division is certainly not utilised among contemporary Bororo" ["Mis informantes corroboraron a los de Lévi-Strauss diciendo que para algunos propósitos el poblado era en otro tiempo dividido en mitades 'superior' e 'inferior' según un eje norte-sur que pasaba por el centro del poblado. Esta división,

su presencia contradijera tanto como se afirma las observaciones de los salesianos, hubiera yo temido haber entendido mal a mis informantes, quienes, no obstante, se mostraban harto explícitos acerca de este punto particular. Pero: 1] esas observaciones proceden de otra parte del territorio bororo, donde los poblados no estaban necesariamente estructurados de la misma manera; 2] las primeras publicaciones de Colbacchini contienen sin embargo indicaciones de igual sentido; 3] las descripciones más recientes de Albisetti dejan traslucir algo que se parece al eje norte-sur, y esto en dos formas distintas: primero, en el interior de la casa de los hombres, donde un eje norte-sur verdadero separa los sectores respectivamente atribuidos a las dos mitades; luego, un eje norte-sur idealmente presente en el seno de cada clan y que resulta de la correlación independientemente atestiguada entre "inferior" y oeste por una parte, "superior" y este por otra. Admitido esto, el desacuerdo entre las dos descripciones se reduce a reconocer, en un caso, la existencia real del eje norte-sur en el seno de la casa de los hombres y su existencia relativa en el exterior de ésta, en tanto que, en el otro caso, el eje norte-sur estaría objetivamente presente a la vez adentro y afuera.

Para ver ahí una contradicción insuperable, habría que estar en condiciones de afirmar, por un lado, que los Bororo tenían una estructura social perfectamente homogénea en toda la extensión de su vasto territorio; y por otro lado que el eje norte-sur, tal como lo definían los informantes en la región del río Vermelho, separaba unos clanes de otros en función de su posición jerárquica.

Respecto al primer punto, semejante homogeneidad no parece nada verosímil. Los Bororo ocupaban en otro tiempo un territorio del tamaño de la mitad de Francia y que, en época histórica, no representaba más que la cuarta parte de su antigua superficie. Las tasas de crecimiento y de extinción no podían ser las mismas para cada clan y en cada poblado, sobre todo si se tienen en cuenta las pérdidas debidas a las guerras movidas contra las tribus vecinas o por ellas. Cada pueblo tenía sus propios problemas demográficos, que debían llevar consigo variaciones considerables en el efectivo, si no es que hasta en el número de clanes, así como en su repartición alrededor de la plaza del pueblo. Los salesianos no han podido dar razón de una situación que, en un momento cualquiera, hubiese sido general en toda la extensión del territorio; ni siquiera era realizada allí donde se establecieron primero, según revelan sus descripciones antiguas, de espíritu más

con seguridad, no es utilizada entre los Bororo contemporáneos"] (J. C. Crocker, "Reciprocity and hierarchy among the Eastern Bororo", *Man*, n. s., vol. 4, núm. 1, marzo de 1969, pp. 44-58).

francamente empírico. Más bien una paciente labor, prolongada años enteros, les permitió elaborar una fórmula ideal, un modelo teórico propio para integrar toda suerte de variaciones en el plano local. Nada tiene pues de sorprendente si la estructura de un poblado observado en una época difiere, así sea poco, de la de pueblos observados en otra época y en lugares apartados. Por último, a nadie se le escaparía que, trabajando con los documentos inestimables que los salesianos nos han proporcionado al término de reconstrucciones prolongadas durante decenios, no está uno frente a materiales en bruto, sino que se maneja un modelo sociológico. Querámoslo o no, es lo que hacemos unos y otros cuando nos entregamos a este género de discusión.

Se dirá que las dos descripciones son incompatibles y que se habría debido escoger, en vez de utilizarlas simultáneamente. La incompatibilidad resultaría solamente si los términos *xobbuguiugue*, *xebbe-guiugue* tuviesen el mismo sentido en las descripciones viejas de los salesianos, en las más recientes suyas y en las mías; en una palabra, si estos términos significasen siempre "superior" e "inferior" y connotaran diferencias absolutas. Pues entonces, en lugar de que cada clan comprenda familias "inferiores" y "superiores", los clanes del oeste serían absolutamente inferiores, los clanes del este absolutamente superiores, y no podrían integrarse los dos aspectos.³ Mas no era tal el caso ni en el río Vermelho ni en el río das Garças según el más antiguo testimonio de Colbacchini. Para él como para mí, los términos indígenas remitían a la topografía y significaban "de arriba" y "de abajo", según los informantes de Colbacchini, "de río arriba" y "de río abajo" según los míos. Resulta solamente que, en bororo como en otras lenguas, las mismas palabras pueden ofrecer estas tres connotaciones. Era tanto más fácil a los Bororo evitar los equívocos cuanto que disponían de dos parejas de términos contrastados para expresar diferencias de estatuto: entre "grande" y "pequeño" por una parte, entre "negro" y "rojo" por otra.

¿Andaría errado al escribir que, para los Bororo, dos clanes representan los héroes legendarios en cada mitad? Es verdad que dos clanes de una mitad lo hacen hoy día y que, en el pasado, dos clanes de la otra mitad lo hicieron. Pero si es un error etnográfico integrar un análisis sincrónico y un análisis diacrónico, ¿no comete mi crítico el mismo cuando, para apartar la contradicción winnebago, echa mano de un relato mítico según el cual la mitad de abajo habría en otro tiempo poseído o compartido la jefatura, es decir una historia exactamente del mismo tipo que la precedente de los Bororo, en la cual me apoyé?

³ Es el error de interpretación que comete a este respecto la *Enciclopédia Bororo*, vol. I, pp. 443-444.

No es todo, pues ni en un caso ni en otro nos las vemos con una oposición entre el orden sincrónico y el orden diacrónico. El pasado al que nos referimos aquí no es histórico sino mítico; y como mito su contenido está presente en acto en la conciencia indígena. Cuando el mito bororo evoca un tiempo en el que dos clanes Tugaré, en lugar de dos clanes Cera, estaban asociados a los héroes culturales, puede ser que aluda a acontecimientos antiguos que jamás conoceremos en su materialidad. En desquite, sabemos muy bien que en el momento presente es percibida efectivamente una relación entre los clanes desposeídos y los héroes culturales.

A propósito ahora de los Winnebago, es erróneo atribuirme la idea de que su poblado habría comprendido en otro tiempo doce clanes repartidos en tres grupos. Esta manera de representar las cosas no pretendía ser una descripción etnográfica del poblado tal como habría existido realmente en el pasado. Se trataba de un diagrama teórico destinado a reorganizar datos etnográficos que, captados al nivel empírico, no dejan manifestarse estas propiedades; de otra suerte la empresa no habría tenido objeto.

Nadie puede afirmar que el poblado winnebago estuviera en otro tiempo formado de tres grupos que comprendiesen cuatro clanes cada uno. Lo que era sugerido era del todo diferente; a saber, que un camino puramente deductivo permitía, en determinadas condiciones, tratar tres ejemplos tomados de sociedades distintas como estados de un mismo grupo de transformación; y una de dichas condiciones consistía precisamente en analizar el pueblo winnebago de esta manera.

No es sino más animador verificar que hay datos etnográficos que acuden independientemente a corroborar una inferencia obtenida por el razonamiento. Las observaciones de Radin muestran que ciertos indígenas al menos compartían nuestra interpretación de la estructura del poblado; no existía pues solamente en la mente del antropólogo. Cuando el contenido manifiesto de los datos etnográficos impone una interpretación, no hay nada que demostrar; basta describir lo que se ve o lo que los informantes participan. En cambio, una interpretación que se aparta de estos datos manifiestos se ve reforzada cuando el contenido latente de los mitos, de las representaciones religiosas, etc., hace aparecer un paralelismo entre las categorías indígenas y las alcanzadas al término de un análisis teórico. En el caso de los Winnebago, una indicación de Radin (1923, p. 241) —“un informante... dijo... que los clanes estaban repartidos en tres grupos dirigidos respectivamente por el clan del pájaro-trueno, el clan del espíritu de las aguas y el clan del oso”— suministra la prueba de que existía un sistema ternario cuando menos en estado latente. Es más de lo que

hubiera podido esperarse, sobre todo en una región del mundo donde la presencia de sistemas ternarios no había sido señalada nunca.

El argumento según el cual el sistema ternario no desempeñaría papel alguno en vista de las reglas matrimoniales winnebago, soslaya el problema puesto que la construcción del diagrama hace aparecer que, aun en el caso de un sistema ternario, la regla dualista del matrimonio no sería afectada. En verdad, el diagrama ofrece como principal interés el permitirnos “ver” la estructura tanto bajo su aspecto ternario (cielo, agua, tierra) como bajo su aspecto binario (arriba y abajo). Asimismo, el eje NO-SE que suministra —tal se objeta— su referencia espacial al dualismo winnebago, no está ausente del diagrama, puesto que éste hace aparecer claramente que el matrimonio sólo es posible entre lo alto (= cielo) por una parte y lo bajo (= agua + tierra) por otra parte.

En cuanto al círculo del poblado, cuya pertinencia se discute en un diagrama que figura las relaciones de alianza, conviene hacer dos observaciones al respecto. En primer lugar, y contrariamente a lo que se afirma, los diagramas no conciernen nada más a las relaciones de alianza. Sirven para mostrar cómo las relaciones de alianza, la estructura social, la organización espacial del poblado, las representaciones religiosas, etc., forman un sistema, y cómo cada ejemplo no difiere de los demás sino por las funciones asignadas aquí y allá a cada aspecto; lo cual los diagramas traducen permutando esas funciones en diversas posiciones topológicas. En otros términos, lo que una sociedad “dice” en términos de relaciones de alianza, otra lo “dice” en términos de organización espacial del pueblo, otra más en términos de representaciones religiosas, etcétera.

En segundo lugar, y para atenernos a los hechos winnebago que yo habría, según se pretende, violentado, bastará con remitir al lector a las reflexiones instructivas de Radin acerca de las relaciones entre estructura del pueblo y organización clánica. Si hay mitos winnebago que pintan la tribu entera bajo la forma de un gran poblado, la estructura social global no puede ser concebida como totalmente independiente de la unidad de residencia. Radin suscita a justo título la cuestión de saber si la fórmula de la “banda” o poblado, “que opone cada grupo a otro”, no representará la organización antigua; en este caso como en otros en América del Norte, la organización del poblado habría precedido a la estructura clánica (Radin 1923, pp. 184-185).

No es útil detenerse en las críticas dirigidas contra los otros diagramas. Igual que las precedentes, confunden modelos construidos con destino al análisis teórico y para interpretar los datos etnográficos (reduciendo éstos a un pequeño número de factores comunes) con una

descripción de los hechos empíricos, tales como se manifestarían al observador en el terreno. Para muchas sociedades del sudeste asiático es cómodo y a menudo verdadero decir que las mujeres circulan y los hombres no. Pero esto no contraviene al hecho —del que da perfectamente razón un modelo generalizado— de que la estructura del sistema permanecería incambiada si la regla fuese formulada en el sentido opuesto, tal como lo prefieren, por lo demás, algunas poblaciones. El trísceles de las figuras 13 a 15 (*A.S.*, pp. 172-175) expresa solamente el hecho de que, en un sistema matrimonial asimétrico tanto como en un sistema simétrico, interviene una regla de exogamia aunque la oposición sociológica que acarrea se manifieste en el primer caso entre los sexos, cualquiera que sea el grupo al que pertenezcan, y, en el segundo caso, entre los grupos, sin distinción de los sexos que incluyan.

No menos inexacta es la afirmación de que el eje este-oeste estaría ausente del diagrama relativo a los Bororo. Sin duda no aparece donde los informantes lo colocan, puesto que ha sido demostrado que, procediendo así, se dejaban confundir por su propio sistema. Para restablecer la situación real hay pues que representar el eje este-oeste con la forma de un trísceles cada una de cuyas ramas corta tres grupos por lo demás plenamente endógamos. La hipótesis según la cual el eje norte-sur constituiría el elemento unificador del sistema es ciertamente frágil: no porque afirmando la existencia de este eje hubiera yo cometido un error etnográfico (pues ya he dado cuenta de tal acusación, *supra*, p. 73, n. 2), sino porque yo mismo la presenté como tal, añadiendo que antes de conservarla habría que haberla verificado en el terreno.

El diagrama relativo a los Bororo no da de su sistema social una representación exhaustiva: ningún diagrama podría hacerlo, y no es ése su objeto. Pero figura al menos lo esencial, es decir, como se nos pide, por una parte un par de mitades, y por otra una triada de grupos endógamos. Un diagrama no pretende mostrarlo todo; basta que ilustre funciones también presentes en ejemplos ilustrados por otros diagramas, pese al hecho de que esas funciones se manifiesten en dominios diferentes de la realidad social en cada caso considerado.

Pero es a este respecto donde aparece a plena luz el desacuerdo mayor. Si mi estudio hubiese tenido por solo resultado establecer que elementos en apariencia heteróclitos, tomados de sociedades diferentes, puedan ser organizados según un modelo único, semejante demostración no estaría despojada de interés desde el punto de vista sociológico. Por el contrario, habría contribuido a definir un método que permitiría demostrar que elementos en apariencia dispares no son

necesariamente tales y que, detrás de la diversidad desconcertante de los hechos que se ofrecen a la observación empírica, pueden esconderse algunas propiedades invariantes diferentemente combinadas.

A guisa de conclusión, permítaseme subrayar hasta qué punto las críticas que me son dirigidas traicionan los prejuicios naturalistas de los que la escuela antropológica inglesa ha quedado tanto tiempo prisionera. Se dice uno estructuralista, incluso se pretende defender el método estructural del abuso a que yo lo sometería, pero no se pasa de ser estructuralista a la manera de Radcliffe-Brown, o sea buscando la estructura al nivel de la realidad empírica y como si fuera parte de ésta. Por poco que el modelo se aparte de dicha realidad empírica, se sentirá uno, de modo confuso, engañado y herido. El análisis estructural es concebido según el modelo de un juego de paciencia en el que no hay más que dar con el modo como las piezas se acoplan entre ellas. Pero si las piezas fueron recortadas de manera arbitraria, no habrá estructura para nada. En cambio si, como acontece en ocasiones, han sido recortadas por una sierra mecánica cuyo camino fuese regularmente deformado por un árbol de leva, el rompecabezas tendrá por cierto una estructura, pero ésta no existirá en el nivel empírico puesto que hay toda suerte de maneras diferentes para reconocer las piezas que van unidas. La clave de la estructura estará en la fórmula matemática que exprese la relación entre los contornos respectivos de las levas y sus velocidades respectivas de rotación: informaciones sin correspondencia perceptible con el rompecabezas tal como aparece superficialmente al jugador, con todo y que sean las únicas susceptibles de hacerlo inteligible y de suministrar un método lógico para resolverlo.

Sin embargo, Maybury-Lewis escribe: "No se pueden representar relaciones sociales por símbolos formales, como se hace con relaciones matemáticas. En consecuencia, los modelos sociológicos no son manipulables a la manera de las ecuaciones matemáticas." ¿Qué se entiende aquí por relaciones sociales? Si se trata de relaciones concretas tales como las aprehende la observación empírica, estaremos tanto más de acuerdo cuanto que la escuela primaria nos enseñó ya que no está permitido sumar peras y manzanas. En cambio, si se acepta establecer una distinción entre las observaciones empíricas y los símbolos que hayan sido elegidos para sustituirlas, no se ve entonces por qué el tratamiento algebraico de estos símbolos —por ejemplo los que expresan reglas de matrimonio— no podría, a condición de ser manipulados correctamente, enseñarnos mucho sobre el modo como funciona un sistema matrimonial, haciendo resaltar propiedades que no eran inmediatamente accesibles a la observación.

No hay ni que decir que la experiencia debe siempre tener la última palabra. Pero la experiencia sugerida y guiada por el razonamiento no será la misma que la experiencia en bruto dada al comienzo: ésta permanecerá siempre irreducible al análisis que procura rebasarla. La prueba definitiva de que la materia tiene una estructura molecular está en el microscopio electrónico, cuyo ocular hace ver moléculas reales; pero las moléculas no se harán con ello visibles a ojo desnudo. Ni más ni menos puede esperarse que el análisis estructural cambie el modo como aprehendemos las relaciones sociales tales como se manifiestan concretamente: permite nada más comprenderlas mejor. Y si se llega a captar su estructura, nunca será al nivel empírico donde empezaron por aparecer, sino en un nivel más profundo, inadvertido hasta entonces, el de las categorías inconscientes, que puede esperarse alcanzar confrontando dominios que a primera vista no parecían tener relación. Estos dominios incluyen por una parte las instituciones sociales tal como funcionan en la práctica, y por otra las diversas maneras según las cuales, en sus mitos, sus ritos y sus representaciones religiosas, intentan los hombres velar o justificar las contradicciones entre la sociedad real en que viven y la imagen ideal que de ella se hacen.

Estableciendo al principio una distinción rotunda entre los dos dominios se haría uno, por tanto, culpable de una petición de principio; pues es precisamente acerca del valor absoluto de una distinción así acerca de lo que mi estudio sobre las organizaciones dualistas (*A.S.*, cap. VIII) abría un debate. El problema planteado era saber si esas organizaciones afectan siempre segmentos de la sociedad real, o si en ocasiones no se reducen a transfiguraciones simbólicas de esta realidad. Si las descripciones que se poseen de la organización social de los Bororo son exactas, resulta que, como mostré en otro lado (*A.S.*, cap. VII), la división del poblado en mitades exógamas participa de un orden simbólico, puesto que su eficacia práctica está en cierto modo anulada por una endogamia de hecho. En compensación, el dualismo concéntrico del pueblo bororo, que opone la circunferencia profana y el centro sagrado, merece que se le reconozca una realidad objetiva mayor porque nada lo contradice en el sistema, y es posible así que desenvuelva todas sus consecuencias a la vez en el plano de la vida social y en el del pensamiento religioso.

No obstante, no todos los ejemplos de organización dualista se prestan necesariamente a las mismas verificaciones. Resulta que segmentos de la sociedad real y representaciones simbólicas no están tan apartados en la naturaleza como algunos se complacen en afirmar. En gran medida, unos y otros atañen a códigos cuyas funciones y

campos de aplicación pueden permutarse. Es posible pues tratarlos como otros tantos aspectos de un sistema subyacente dotado de mayor valor explicativo aunque —y más valdría quizá decir “porque”— la observación empírica, reducida a sus solos recursos, jamás lo aprehenderá como tal.

Una obra reciente de Luc de Heusch, *Pourquoi l'épouser?*, reproduce el texto de un estudio anteriormente publicado en *Critique* (núm. 219-220, 1965), que recuerda y apoya con un nuevo ejemplo las objeciones que nuestro colega formuló ya en 1958 contra la noción de átomo de parentesco, introducida en 1945 por un artículo que pasó luego a ser el capítulo II de mi libro *Anthropologie structurale*. Absorbido por otras faenas, ni en 1958 ni en 1965 pude prestar a sus argumentos la atención que merecían. Pero no es demasiado tarde para hacerlo, y la publicación de *Pourquoi l'épouser?* proporciona una buena ocasión. Trataré pues de mostrar que —salvo por una inexactitud material que me señaló y que tomé en cuenta (*A.S.*, p. 56, n. 1)— las objeciones de Luc de Heusch descansan en malos entendimientos, y que se explican también por la omisión momentánea de una regla fundamental del análisis estructural del cual, en otras circunstancias, sabe muy bien hacer uso; a saber, que el análisis nunca puede contentarse con considerar los términos sino que debe, más allá de los términos, captar las relaciones que los unen. Son exclusivamente estas relaciones las que constituyen su verdadero objeto.

¿A qué aspiraba mi artículo de 1945? Contra Radcliffe-Brown y la mayor parte de los etnólogos de su generación, se trataba de mostrar que una estructura de parentesco, por sencilla que sea, jamás puede ser construida a partir de la familia biológica compuesta del padre, la madre y sus hijos, sino que implica siempre, dada desde el comienzo, una relación de alianza. Ésta resulta de un hecho prácticamente universal en las sociedades humanas: para que un hombre obtenga una esposa, es preciso que ésta le sea directa o indirectamente cedida por otro hombre que, en los casos más simples, está con respecto a ella en posición de padre o de hermano. Esta doble eventualidad hubiera debido bastar para hacer comprender que el tío materno de los hijos nacidos del matrimonio, el hermano de la mujer inicialmente cedida, figuraba en mis esquemas con el empleo de donador de mujer, y no en razón de su puesto particular en el seno de una genealogía. Es lo que seguía subrayando un texto posterior: "Una estructura de parentesco verdaderamente elemental —un átomo de parentesco, por decirlo así— consiste en un marido, una mujer, un hijo y un represen-

¹ *L'Homme, revue française d'anthropologie*, XIII, 3, 1973.

tante del grupo del cual el primero recibió a la segunda" (*Conference of Anthropologists and Linguists*, Bloomington, Indiana, 1952; en *A.S.*, pp. 82-83). Lejos de pretender como Leach (1961, p. 56) que el destino matrimonial de una muchacha está siempre y por doquier controlado por sus agnados, mostré en las *Structures élémentaires de la parenté* (nueva ed., 1967, pp. 301-302, 346-350, 503-504) que tal control toca a menudo al hermano de su madre, o sea al representante de un linaje materno. Este fenómeno, del que deslindé también su significación estructural y su alcance, fue descrito más tarde en Australia por autores (Meggitt, Hiatt, Shapiro) que se figuraron que constituía una novedad, apropiada incluso —se ha dicho a veces (Shapiro 1969, pp. 71, 75)— para separar completamente los sistemas australianos de los de Asia del sureste, donde sin embargo empecé por descubrirlo.

Aun en sociedades donde el control matrimonial atañe a los agnados, es concebible que el padre de la mujer lo asuma en lugar del hermano, o un pariente menos cercano si el sistema es más complejo que los escogidos para sustentar la demostración, en razón, precisamente, de la estructura muy sencilla que ciertas sociedades permiten ilustrar. La existencia de tales estructuras sencillas y el que se traducían inmediatamente a actitudes formalizadas entre hermano y hermana, marido y mujer, padre e hijo, tío materno y sobrino —actitudes que forman parejas y son expresables por dos relaciones positivas y dos relaciones negativas—, constituía un haz de argumentos particularmente firmes en apoyo de la tesis. Se comprenderá, pues, que en los límites de un artículo de revista me atuviera yo a estos ejemplos. Pero reservaba expresamente el caso de sistemas más complejos, y solicitaba que en presencia de cada caso particular se considerasen dos hipótesis: "aquella según la cual el sistema... procede por yuxtaposición simple de estructuras elementales y donde, por consiguiente, la relación avuncular permanece constantemente aparente, y aquella donde la unidad de construcción del sistema es ya de orden más complejo... En una estructura de este orden, la relación avuncular... no es... ya predominante. Puede borrarse, o confundirse con otras, en estructuras de una complejidad todavía mayor" (*A.S.*, p. 59).

Lo que proponía denominar átomo de parentesco, es decir el sistema cuadrangular de relaciones entre hermano y hermana, marido y mujer, padre e hijo, tío materno y sobrino, era pues, en mi pensamiento, la estructura más sencilla que sea dado concebir y a veces hasta observar. Pero anticipaba yo con cuidado el caso de otras estructuras, derivables del caso simple mediando ciertas transformaciones; un poco, si se quiere y por conservar la metáfora, como el átomo de hidrógeno —el más sencillo que pueda observarse en el mundo físico, por componerse de un solo electrón gravitando alrededor de un

solo protón— no excluye la existencia de átomos más pesados, y que serán reconocidos como tales con la sola condición de que sus partículas sean de igual naturaleza y de que existan entre ellas los mismos vínculos.

Dos razones me incitaban a considerar al principio una estructura rudimentaria. En primer lugar, era la única implicada por el problema del avunculado, tal como Radcliffe-Brown lo formuló, y que yo me proponía debatir. En segundo lugar, y con una perspectiva más amplia, esta estructura permitía, del modo más económico posible, articular las tres relaciones constitutivas del parentesco, “es decir, una relación de consanguinidad, una relación de alianza, una relación de filiación” (A.S., p. 56).² Estas relaciones deben siempre estar presentes, pero los términos que unen pueden cambiar o multiplicarse. Ahora bien, de los tres ejemplos traídos a colación por Luc de Heusch, diré que el primero —el de los Lambumbu— no es probatorio y que, si lo es, confirma mi tesis, más que refutarla. En cuanto a los otros dos, tomados de los Mundugomor y los Lele, ilustran aquellos casos complejos de los que me guardé de olvidar la existencia. Es pues particularmente interesante buscar si para estas sociedades es posible —y cómo— construir el átomo de parentesco respetando las propiedades fundamentales que yo enuncié.

Tal como lo subraya Luc de Heusch (1958, p. 234), no se sabe gran cosa de los Lambumbu, población del centro de la isla Malekula, en las Nuevas Hébridas. Las indicaciones dejadas por Deacon son tan sumarias que el caso no se presta nada a la discusión. Sea como sea, se puede admitir en primera aproximación, de acuerdo con Luc de Heusch, que “la relación padre-hijo es familiar, puesto que el hijo tiene el derecho de desobedecer a su padre, en tanto que la relación tío

² Con esto se juzgará la poca seriedad de los ataques de Leach, quien, armándose de una traducción defectuosa y sin tomarse la pena de verificarla (la edición estadounidense vierte equivocadamente la palabra *filiation* de la anterior frase por *descent*, o sea en francés *descendance*, descendencia), me echa en cara, entre otras cosas, y como “a sus ojos la más importante” (*sic*), ¡el haber confundido las dos nociones! Y pasa a afirmar que mi tesis “presupone que los sistemas unilineales de descendencia son universales, lo cual”, agrega, “es completamente falso” (1970, pp. 101-102); pero sin tener en la menor cuenta que escribí: “En primer lugar, el avunculado no está presente en todos los sistemas patrilineales y matrilineales, y a veces se encuentra en sistemas que no son ni lo uno ni lo otro” (A. S., p. 50). Cómo asombrarse si, autorizándose con un ejemplo semejante, jóvenes investigadores encuentran hoy en día normal refutar textos sin remitirse al original, fundándose en traducciones inexactas y reseñas falaces...

materno-sobrino es rígida, y el segundo debe gran obediencia al primero” (*ibid.* p. 236). La dificultad comienza cuando se quiere calificar en sus relaciones recíprocas las actitudes imperantes entre hermano y hermana, por una parte, marido y mujer, por otra.

Se concederá sin dificultad que la relación hermano-hermana sea negativa: Deacon opone la reserva que es de rigor entre estos hermanos a la amistad libre y familiar que se observa al sur entre los Seniang. Un Lambumbu no penetra en una choza en que esté su hermana sola; le habla desde la puerta. Se estimaría poco conveniente que un hermano y una hermana se pasearan juntos. Si deben seguir el mismo camino, se sienten molestos y temen ser vistos. No obstante, el hermano es hasta cierto punto responsable de su hermana y, en caso de muerte del padre, es él quien decide en cuanto al matrimonio de ella (Deacon, pp. 101-102).

Así las cosas, las actitudes entre marido y mujer tendrán valor de *test*. Si, como se afirma, son también negativas, el sistema que postulé no será aplicable, puesto que requiere dos pares de actitudes, respectivamente positivo y negativo, puestos entre ellos en una relación de correlación y oposición que mantenga la estructura en equilibrio. Pero, antes de seguir adelante, hay que abrir un paréntesis.

Al reprocharme (*ibid.*, pp. 236-237) el tergiversar con un signo positivo o negativo relaciones teñidas a menudo de ambivalencia, Luc de Heusch prescinde de las advertencias en el mismo sentido que yo mismo hice: “Los símbolos positivo y negativo... representan una simplificación excesiva, aceptable solamente como una etapa de la demostración... En muchos sistemas, la relación entre dos individuos a menudo no se expresa por una sola actitud sino por varias... que forman, por así decirlo, un paquete” (A.S., p. 60). Aquí como en otras partes, los contenidos asignables a tales o cuales actitudes cuentan menos que las relaciones de oposición que se disciernen entre pares de actitudes acopladas. Lo que estas actitudes sean en sí mismas, los contenidos afectivos que cubran, no ofrecen, desde el punto de vista particular en que la discusión nos coloca, ninguna significación intrínseca. En el límite, ni siquiera nos haría falta saber cuáles son estos contenidos; bastaría que fuera descubrible directa o indirectamente entre ellos una relación de oposición, relación que los signos + y - bastan para connotar.

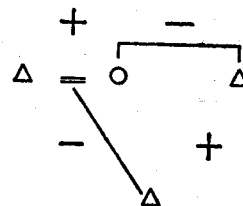
Ahora, entre los Lambumbu se aprecia una oposición muy nítida entre la relación hermano-hermana y la relación marido-mujer. Sabemos que la primera se caracteriza por una gran reserva, al punto de que el hermano y la hermana temen ser vistos juntos. Se dirá si se quiere, con Luc de Heusch, que la relación entre marido y mujer es también negativa, fundándose en los celos violentos del marido, por

una parte, y por otra en una interdicción del nombre entre esposos, menos estricta sin embargo entre los Lambumbu que entre los Seniang. Pero la relación conyugal está sobre todo marcada por una *falta de reserva*, y es en este sentido como forma con la relación hermano-hermana una pareja de oposición. Una muchacha enamorada de un hombre puede ganar la delantera enviando a su padre o su hermano a tantear el terreno con la hermana del hombre en cuestión. Si la mujer es viuda, se vuelve inútil el intermediario y los pasos quedan a la iniciativa de los interesados. Hay hombres que experimentan hacia una o dos mujeres sentimientos tan intensos y absorbentes que se prohíben tener más esposas. Aun en los casos de esposas más numerosas, una de ellas es llamada "muy cercana" (*close up*, en el lenguaje del informante) a su marido. Si éste es polígamo, debe repartirse equitativamente entre todas sus mujeres. Aquella a la que descuidara iría por ahí a clamar su indignación, recordando que no faltan hombres capaces de satisfacerla. Las mujeres sienten feroces celos unas de otras y no temen ajustar sus cuentas íntimas en público. Tampoco es raro que un marido, obsesionado por los celos, haga una escena delante de sus compañeros y se atraiga sus burlas (Deacon, pp. 103-104, 159-171). Las relaciones entre esposos están pues dominadas por unos celos muy vivos y recíprocos, que manifiestan por cualquier motivo y sin la menor discreción: "Ocurrirá a menudo que una mujer fustigue las partes sexuales de su marido, que la descuida, con ortigas que hacen mucho daño" (Deacon, p. 170; y no "se flagela el sexo... en signo de protesta", Heusch 1958, p. 235).

Se ve que las relaciones hermano-hermana y marido-mujer pueden ser definidas por una gran reserva en la primera y una carencia total de reserva en la segunda. En cuanto a las otras dos relaciones, que se establecen esta vez entre hombres, se califican por la rigidez en un caso, por la ausencia de rigidez en el otro, o si no por la dependencia o la independencia recíprocas. Estos últimos caracteres son los que mejor corresponden a la descripción de Deacon: "Mientras vive su tío materno, el muchacho puede coger todo lo que quiera de los bienes de éste, pero le debe una estricta obediencia, en correspondencia. A diferencia de lo que ocurre entre los Seniang, un hombre es prácticamente libre de obedecer o desobedecer a su padre, pero las órdenes del hermano de su madre son ley. Si dice a su sobrino 'vayamos a la guerra', éste lo seguirá aunque su padre se oponga. El hombre que quisiera impedir a su hijo acompañar al hermano de su esposa, tendría que recurrir a los medios más enérgicos. En cambio, si el padre quiere que su hijo lo secunde en el combate y si su tío se lo prohíbe, el joven se someterá y permanecerá en el poblado. Pero, con todo y que un hombre deba completa obediencia al hermano de su madre,

sus relaciones se definen más bien por la amistad recíproca que por la autoridad de uno y la subordinación del otro. El sobrino considera que debe obedecer a su tío, pero que éste es a la vez 'todo un tipo' (*a good sport*)" (*ibid.*, p. 101).

Así, resulta que, en un registro afectivo, la relación entre hermano y hermana es a la relación entre marido y mujer como —tal vez en otro registro afectivo (y ni aun está claro que difieran)— la relación entre padre e hijo es a la relación entre tío materno y sobrino. Con las reservas ya formuladas para guardarnos de las simplificaciones apresuradas, el sistema de las actitudes es representable por un esquema conforme a la hipótesis inicial:



El caso de los Mundugomor del río Yuat, afluente del Sepik al noroeste de Nueva Guinea, plantea otros problemas. Según Luc de Heusch, las relaciones hermano-hermana, marido-mujer, padre-hijo, serían todas negativas, siendo la única positiva la relación entre tío materno y sobrino. Basta sin embargo seguir paso a paso las descripciones de esa admirable etnógrafa de campo que es Margaret Mead para apreciar que los Mundugomor ilustran el caso de una de esas estructuras complejas cuya eventualidad conservé —pensando precisamente en ellos (*A.S.*, p. 50, n. 1)—: agregando la hermana del padre a la izquierda de éste y desdoblado el hijo derivado del matrimonio en hijo e hija en la generación siguiente (*A.S.*, p. 59), al mismo tiempo que en la generación superior aparecen los abuelos. Es sólo a condición de considerar la estructura total, en lugar de mutilarla para reducirla, como su arquitectura se deslinda y permite que se aprecien sus propiedades.

Es sabido que los Mundugomor tienen un sistema original de descendencia: un hombre pertenece a la misma línea ("cuerda", dicen los Mundugomor) que su madre, el padre de su madre, la madre del padre de su madre, etc., en tanto que una mujer pertenece a la misma línea que su padre, la madre de su padre, el padre de la madre de su padre, etc. Dicho de otra manera, la regla de descendencia es matri-

lineal para los muchachos, patrilineal para las muchachas, de suerte que el hermano y la hermana tienen estatutos genealógicos diferentes. En consecuencia, imperan nexos particularmente íntimos entre el padre y su hija por una parte, la madre y su hijo por otra, hasta el punto de que cada progenitor puede dormir con el descendiente de sexo opuesto al suyo en el cesto-mosquitero en que cada Mundugomor se encierra para pasar la noche.

El matrimonio normal es por intercambio. La madre, solidaria de su hijo, ve en su hija el medio de procurarle a éste una esposa. Pero como el padre desea por su lado guardar a sus hijas para obtener por intercambio esposas suplementarias en beneficio propio, entre él y su hijo se genera un sentimiento de rivalidad aguda, que confina con la hostilidad, sentimiento que, con lo que le dice al hijo, la madre se dedica a atizar. Existe la misma rivalidad entre hermanos, pues cada uno trata de acaparar a sus hermanas para procurarse esposas. En un sistema semejante, por consiguiente, desde la infancia el hermano y la hermana se sienten separados uno de otro; el hijo se siente asimismo separado de su padre, y la hija de su madre. En cuanto a los cónyuges, alimentan propósitos contradictorios acerca del porvenir de sus descendientes, que se traducen en los esfuerzos de cada uno para excitar en el descendiente de sexo opuesto al suyo (pero que le está directamente vinculado por la regla de descendencia) sentimientos de desconfianza hacia el otro progenitor.

Por el contrario, un muchacho tiene relaciones cordiales con el hermano de su madre, en casa del cual se refugia en caso de conflicto con su padre. Así, frente a varias relaciones negativas —entre padre e hijo, madre e hija, hermano y hermana, marido y mujer— parece que, con excepción de las relaciones entre madre e hijo y padre e hija, que no tenían cabida en nuestros primeros diagramas, no pudieran ponerse más que una relación positiva: entre tío materno y sobrino. Pero razonando así se descuidarían otras relaciones que las descripciones de Margaret Mead ponen en realce y que no podrían ser dejadas de lado.

En primer lugar, la relación entre tío materno y sobrino no exhibe un carácter rigurosamente normativo: "Entre un muchacho y el hermano de su madre existen a menudo relaciones amistosas. Es claro que no pertenecen a la misma cuerda, ni a un grupo que detente iguales derechos sobre bienes raíces. No obstante, el hermano de la madre está siempre dispuesto a acoger a su sobrino si éste tiene dificultades con su padre" (Mead, p. 132). Esta solidaridad ocasional resulta, si-gue diciendo nuestra autora, de la tensión que reina entre los cuñados: "Ayudando al hijo contra el padre, marido de su propia hermana, el tío materno se comporta de una manera coherente. El verdadero

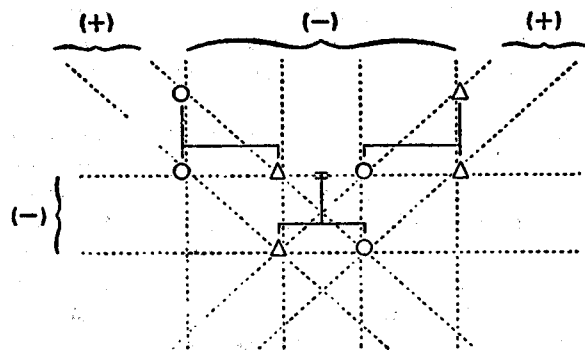
hermano de la madre de un muchacho es tenido por un pariente muy cercano de éste, tan cercano que se encargará de los ritos de escarificación sin que se le pague" (*ibid.*). De suerte que la relación entre tío materno y sobrino presenta un carácter derivado; es del mismo tipo, pero menos nítida, que la que se instaura a veces entre el tío materno y su sobrina: "Sucede que un hombre padre de varios hijos, pero privado de hija, y cuya esposa no quiere que recurra al procedimiento de adopción, reserve a la hija de una de sus hermanas mediante una participación para su sustento. Pero como la teoría quiere que sea muy difícil obtener así una hija, a menudo se hace la solicitud desde antes que nazca la criatura. El solicitante envía entonces regularmente presentes de comida a su hermana encinta, pero la mitad de las veces el crío no será del sexo esperado y el hombre, padre ya de varios hijos, se hallará en la incómoda posición de haber asumido una responsabilidad casi paterna hacia un muchacho más" (Mead, p. 138).

Se advertirá en seguida que ese muchacho, cuyo nacimiento arruina las esperanzas de su tío y constituye para él una especie de desastre, no es otro que el hijo de su hermana: ese mismo sobrino con el cual, en circunstancias normales, sostiene relaciones amistosas. Nada demuestra mejor que estas relaciones ocupan un lugar subsidiario con respecto a las que se establecen entre un tío materno y su sobrina "reservada", puesto que ésta tendrá lugar de hija y los nexos entre padre e hija son los más íntimos que conozca un Mundugomor. En este sistema, la relación entre tío materno e hija de la hermana es pues del mismo tipo, pero más preñada, que la relación entre tío materno y sobrino.

En segundo lugar, sólo es posible insertar en el sistema las relaciones del tío y del sobrino a condición de hacer que figuren también las relaciones con la hermana del padre, que la descripción etnográfica sitúa exactamente en el mismo plano: "Un niño Mundugomor debe aprender que todo individuo que se halle con él en relación de hermano de la madre, hermana del padre, retoño de la hermana (para un hombre), retoño del hermano (para una mujer), así como su cónyuge, es un pariente con quien se bromea, se intercambian empujones, se acusa uno mutuamente de conducta irregular o inconveniente, se profieren amenazas, se practican brutalidades fingidas y otras demostraciones del mismo género" (Mead, p. 143, cf. también p. 146). El paralelismo entre hermana del padre y hermano de la madre es reforzado aún por el hecho de que, en el caso precedentemente examinado en el que un hombre reserva, desde antes de que nazca, a la hija de su hermana con la intención de hacerla su propia hija, su esposa consentidora será la hermana del padre de esa misma chica

si, como es teóricamente la regla entre los Mundugomor, los matrimonios han resultado de un intercambio de hermanas entre los dos hombres. Se ha visto que el tío materno verdadero procede a las escarificaciones rituales en la persona de su sobrino, sin reclamar los pagos considerables que son de rigor cuando el oficiante es un pariente más alejado. La hermana del padre desempeña una función simétrica hacia su sobrino y su sobrina, pues le incumbe, en el curso de una ceremonia, levantar los tabúes alimentarios impuestos a los niños hasta una edad de aproximadamente dos años (Mead, p. 141).³

Por último, tampoco puede desdeñarse el testimonio de Margaret Mead relativo a los vínculos particularmente estrechos que existen entre miembros alejados de la misma "cuerda", es decir la madre del padre para una muchacha, el padre de la madre para un muchacho. Cada uno de estos nietos lleva el nombre de su abuelo de la cuerda; le es "socialmente idéntico" y, dirigiéndose a los miembros de su propia generación, cada quien emplea los mismos términos de parentesco que usaría su ascendiente. El sistema terminológico adopta una forma cíclica: se cierra cada tres generaciones. La madre del padre, el padre de la madre, tienen pues su lugar señalado en el átomo de parentesco mundugomor, al igual que la hermana del padre con respecto a la madre, y la hija con respecto al hijo. Se llega entonces al diagrama siguiente:



En este diagrama, las conexiones verticales y horizontales son todas negativas: de padre a hijo, de madre a hija, por lo que toca a las primeras, de hermano a hermana, de marido a mujer, de cuñado a

³ En una carta personal, Margaret Mead hace el favor de precisar: donación de un cráneo por el hermano de la madre, perforación de las orejas por la hermana del padre, y donativo de un cerdo en compensación a uno y otro.

cuñado, por lo que respecta a las segundas. En cambio, todas las conexiones oblicuas son positivas: las que corresponden a las cuerdas, que van de madre del padre a hija del hijo, y de padre de la madre a hijo de la hija; y también las que, sin ser cuerdas, unen a la hermana del padre y el hijo del hermano, el hermano de la madre y la hija de la hermana. Ahora bien, hemos visto que las segundas y las primeras pueden acercarse y, en el límite, confundirse, puesto que el tío materno tiene el derecho de apartar a su sobrina por nacer, para que le sirva de hija, y que la hermana del padre realiza los ritos que suprimen tabúes alimentarios impuestos tanto a su sobrina como a su sobrino —así como el tío materno mismo, candidato al papel de padre para su sobrina si no tiene él mismo hija, realiza gratuitamente los ritos de escarificación en la persona de su sobrino y mantiene con éste relaciones afectuosas, réplica debilitada de los sentimientos que experimenta, cuando pasa a ser su hija, hacia la hermana del muchacho.

Esta manera de analizar y de representar el sistema ofrece dos ventajas. En primer lugar, la regla de descendencia mundugomor, llamada "teratológica y aberrante" (Heusch 1958, pp. 240-241), se aclara cuando vuelve a ponérsela en el seno de una estructura global donde forma con el sistema de las actitudes un conjunto lógico y coherente, así como, por lo demás, con la otra regla mundugomor según la cual los matrimonios no pueden unir más que a cónyuges que comparten el mismo nivel de generación (Mead, p. 145). Esto es, en efecto, indispensable para que los vínculos rectos se mantengan siempre distintos de las conexiones oblicuas; pues es, a fin de cuentas, en la oposición entre estos dos tipos de conexiones en la que descansa toda la economía del sistema, tanto por lo que concierne a las actitudes como a la descendencia. A decir verdad, bastaría saber si dos individuos emparentados residen sobre una recta o sobre una oblicua para determinar el carácter fundamentalmente positivo o negativo de su relación.

En segundo lugar, la interpretación aquí propuesta permite rebasar ese dualismo que sería demasiado sencillo en el caso de los Mundugomor, y dar razón inmediata de los tres tipos de actitudes distinguidos por Margaret Mead: "Los Mundugomor dividen su parentela en tres categorías: aquellos con quienes se bromea, aquellos que uno evita por vergüenza (*shame*) y aquellos a quienes se trata en diversos grados en pie de franca intimidad" (p. 142). Sabemos que estos últimos sentimientos prevalecen entre miembros de la misma cuerda, y que la reserva distante expresa la tensión, que puede llegar hasta la hostilidad, que caracteriza la pertenencia a conexiones rectas: hermanos y cuñados principalmente, pero también marido y mujer, padre e hijo, madre e hija. ¿Qué pasa pues con el tercer tipo? Cubre, como se ha visto, las relaciones entre sobrino y sobrina, por una parte, hermana

del padre o hermano de la madre, por otra, es decir parientes unidos por vínculos oblicuos como las cuerdas, a las que tales vínculos son paralelos sin ser cuerdas ellos mismos: pseudocuerdas, podría decirse, considerando solamente sus propiedades formales, y que, desde este punto de vista, ocupan un lugar intermedio —como lo hacen también las actitudes correspondientes— entre las cuerdas verdaderas y las conexiones rectangulares, que podrían entonces ser llamadas anticuerdas, porque implican actitudes diametralmente opuestas a las que reinan entre miembros de una misma cuerda.

Una sola dificultad parece oponerse a nuestra interpretación. Dos mujeres, que sus hermanos han intercambiado para hacer de ellas sus respectivas esposas, están unidas por un vínculo horizontal; con todo, reina entre ellas cierta intimidad: "Se dice de cada una que es la 'vuelta' de la otra, y sus relaciones están exentas de ese ánimo de rivalidad y recriminación recíproca tan común entre cuñados" (Mead, pp. 147-148). Así que este caso particular sería la excepción en la teoría indígena según la cual "imperla una hostilidad natural entre todos los individuos del mismo sexo" (Mead, p. 127). Contradiría asimismo la regla, puesta en evidencia por nuestro diagrama, que asigna un coeficiente negativo a todas las relaciones horizontales.

Haremos sin embargo dos observaciones. Primero, ningún sistema es nunca rigurosamente simétrico para los dos sexos pues, en toda sociedad, sus posiciones respectivas no son conmutables. La propia Margaret Mead señala (pp. 147-148) que, entre los Mundugomor, las relaciones entre mujeres son, en conjunto, menos difíciles que las relaciones entre hombres. Luego, y sobre todo, las relaciones que se establecen entre dos mujeres intercambiadas por sus hermanos derivan de dos tipos de relaciones antecedentes: las relaciones entre hermano y hermana por una parte, y por otra las relaciones entre hombres que, intercambiando sus hermanas, se han vuelto cuñados el uno del otro. Ahora, estos dos tipos de relaciones son negativos y es concebible que, como en aritmética, su producto adquiriera un valor positivo. De todas maneras, salimos aquí de los límites de la estructura elemental considerada en su dimensión sincrónica. Otro tanto si se remonta el eje temporal (puesto que entonces se sitúa uno antes de la conclusión de la alianza, y no después), si se traen a cuento las bromas groseramente escatológicas que un joven célibe intercambia con sus "hermanas" clasificatorias: primas en primer o segundo grado a las que en principio no podrá desposar (Mead, p. 146).

Resulta de las consideraciones que preceden que, en una tabla periódica de los sistemas de parentesco y de actitudes, los Mundugomor ilustrarían el caso de un átomo "pesado". No obstante, ese átomo continúa satisfaciendo las tres condiciones requeridas por nuestra hipó-

tesis inicial, a saber: 1] que una estructura elemental de parentesco descansa sobre una relación de alianza al mismo título que sobre relaciones de consanguinidad; 2] que el contenido de la relación avuncular sea independiente de la regla de descendencia; y 3] que en el seno de esta estructura formen un conjunto equilibrado actitudes que se oponen entre ellas (y que es posible, pues, para simplificar, calificar respectivamente de positivas o negativas).

Consideremos ahora el tercer ejemplo, el de los Lele del Kasai estudiados por Mary Douglas, el cual, según estima Luc de Heusch, ni más ni menos que los anteriores, no verifica la tesis adelantada por mí: "El sistema de parentesco lele da tres relaciones negativas (hermano/hermana; padre/hijo; tío materno/hijo de la hermana) contra una sola relación positiva (marido/mujer). La única relación masculina positiva cae fuera del elemento de parentesco: establece una solidaridad y una gran relación de familiaridad entre el abuelo y el nieto" (1971, p. 20).

Será fácil convenir en que la relación hermano-hermana sea negativa, luego de conocer las observaciones de Mary Douglas: "La mujer debía aprender a evitar a sus hermanos, a no estar con ellos en la misma choza, a no hablarles de frente, a depositar respetuosamente por tierra, ante ellos, la comida que les destinaba; en fin, a no tocarlos nunca" (1963, p. 124). Se admitirá asimismo que la relación marido-mujer es positiva: "Su relación no tenía nada de incierto ni de ambiguo. Los Lele reconocían que la colaboración entre esposos estaba en la base de la vida social. Hablaban con aprobación de una pareja feliz que había sabido llevar bien su matrimonio... Marido y mujer habían de mantenerse juntos... y de cuidarse mutuamente en caso de enfermedad de uno de ellos" (1963, pp. 120-121).

En desquite, la afirmación de que la relación padre-hijo es negativa parece singularmente arriesgada cuando se lee la descripción que de ella da Mary Douglas y que me abstendré de traducir, para apartar toda sospecha de haber forzado el tono del original, lo cual, por lo demás, no hace la menor falta:

"Between Lele father and son there is a close personal tie. The talk of young men and boys suggests a highly emotional attitude to their fathers. Orphaned men love to recall their father's companionship and teaching. They have no word which correspond to 'respect' as Professor Radcliffe-Brown uses it. *Heki* is to show honour, and it is significant that it is supposed to be a reciprocal attitude between father and son. Each honours the other, with generosity and consideration. This close tie between father and son is supposed to endure throughout

life. In the father's old age, the son has a duty to live with and cherish him, and this duty conflicts effectively with the interest which the boy has in joining his mother's brothers, who can pay blood compensation for his crimes and allocate him a wife. It is remarkable how many men do not leave their natal village to join their maternal uncles until after the father's death. Whatever light discipline the father may have exercised in the childhood of his son is sanctioned in adult life only by his power to curse his disobedient child. There is no other ritual sanction he can employ, and no way of disinheriting or otherwise enforcing his authority over his grown son" (1952, pp. 61-62).

Más adelante, la autora subraya "la ausencia manifiesta de toda disciplina estricta ejercida por la generación de los padres. . . El padre testimonia bien escasa autoridad sobre sus hijos pequeños, y menos aún cuando son adultos" (*ibid.*, p. 62). Siempre según Mary Douglas, esta relación hecha de ternura y de indulgencia por parte del padre, de amor y de piedad por parte del hijo, contrasta de manera radical con la que impera entre el hijo de la hermana y sus tíos maternos: "La autoridad que un grupo de hermanos de madre ejercen sobre un hombre no es en nada comparable con la estrecha intimidad (*close intimacy*) que existe entre un padre y su hijo. Son los hermanos de la madre los que disponen de las sanciones importantes, pues tienen el poder de negociar las deudas de sangre y las alocaciones de esposas. No obstante, su autoridad ofrece un carácter difuso. Los tíos maternos comprometen su solidaridad rivalizando entre ellos para ver quién sabrá mejor procurar esposas a su sobrino o sus sobrinos favoritos. Un hombre puede fácilmente transferir su fidelidad de un tío materno a otro o a un miembro de su clan, pariente más lejano, porque los lazos personales, resultantes de la residencia común o de los servicios recíprocos, cuentan más que los nexos genealógicos entendidos en sentido estricto" (Douglas 1952, p. 62). La autora observa más adelante que los derechos preferenciales al matrimonio con mujeres de otros clanes, transmitidos de hermano de la madre a hijo de la hermana, ilustran del mejor modo entre los Lele lo que en otro lado se llamaría derecho sucesoral (*ibid.*, p. 64).

Se desprende de estos análisis que las actitudes entre padre e hijo, por una parte, tío materno y sobrino, por otra, están en oposición diametral, y que el elemento de parentesco lele, si estuviera reducido al hermano, a la hermana, al marido, a la mujer, al padre y al hijo, manifestaría de manera a la vez sencilla y típica un sistema de actitudes bien conocido en las sociedades de descendencia matrilineal: negativa entre hermano y hermana, positiva entre marido y mujer, positiva entre padre e hijo, negativa entre tío materno y sobrino, por el hecho de que, en estas sociedades, y como acabamos de verlo para los

Lele, son los hombres del clan de la madre quienes tienen jurisdicción sobre los hijos de sus hermanas, miembros del mismo clan que ellos.

Siendo así la situación, ¿cómo es que Luc de Heusch ha podido definir el sistema de manera del todo diferente? Es que ha prestado atención sobre todo a otros aspectos, dejados en segundo plano en el estudio publicado por Mary Douglas en 1952, pero que su libro de 1963 saca a la luz.

En lo que concierne a la relación padre-hijo, el libro confirma, con todo, el artículo. Sirvan de prueba los pasajes siguientes: "Ellos [los Lele] discurrían sin término acerca de lo que un hombre debía hacer por su padre, sobre lo que un padre debía hacer por su hijo" (p. 73). Y más adelante: "Los Lele honraban el estado paterno. Se daban lecciones a los muchachos explicándoles que su padre era como un dios. . . que la deuda que tenían con él, por los cuidados recibidos durante la primera infancia, no podía jamás ser reembolsada, tan inmensa era" (p. 114). Sin embargo, la autora añade un matiz al cuadro: "Era muy vergonzoso que un hombre faltara al respeto a su padre. Se esperaba del padre que evitara a su hijo, ya grande, para que éste no se sintiera abrumado por el peso del respeto que de otra suerte debía demostrar a su padre" (p. 114). Indicación corroborada por otra observación: "*Cin*, cuyo sentido es 'evitar', era la manera de demostrar respeto. Un hombre debía evitar a sus hermanos mayores, y por implicación a sus hermanos menores, al hermano de su madre, a su padre, así como al padre, la madre y el hermano de la madre de su esposa. Era ésta una injunción seria" (p. 103).

Parece que la afirmación de Luc de Heusch, según la cual la relación padre-hijo sería negativa, desconociese las observaciones de sentido contrario que hemos expuesto primero, y descansase solamente sobre los dos últimos pasajes citados en el párrafo precedente.⁴ Habrá

⁴ No obstante, Luc de Heusch se ha dado bien cuenta él mismo de que hay un problema, como lo muestran las dudas que asoman en el pasaje siguiente: "En una tribu matrilineal del Kasai, los Lele, el término *heki* (honrar) caracteriza la relación padre-hijo y 'es significativo que esta actitud se suponga que es recíproca' (Douglas 1952, p. 61); este término expresa menos el respeto que la reserva. Ahora, el mismo término, *heki*, se aplica también a la relación avuncular; según una comunicación personal de Mrs. Douglas, existe una gran evitación (*avoidance*) entre el tío materno y el sobrino uterino, por una parte, entre el padre y el hijo, por otra parte. Parece que estas dos relaciones fuesen homólogas y no inversas. Con todo, esta reserva se tiñe de gran ternura en la relación padre-hijo, lo cual no es tan claro en la relación tío materno-sobrino. La polaridad sentimental inversa señalada por Radcliffe-Brown no actúa pues sino muy imperfectamente. Desde el punto de vista estructural, sin embargo, el tío materno y el padre están provistos de signos contrarios en las culturas patrilineales y matrilineales, y es manifiesto que se plantea un problema nuevo" (*Incesto royal*, pp. 212-213).

que convenir en que es poco, pero no habría tampoco que desdeñarlos. Antes de volver a ello hay que considerar, sin embargo, otros motivos que podrían conducir a la misma interpretación.

En su artículo de 1952, Mary Douglas pone el acento en la posición especial de los tíos maternos como donadores de esposas. Ya hemos citado ejemplos. Se desprende, sin embargo, de un pasaje (p. 64) que explica que un hombre atribuye la mujer sobre la que posee un derecho preferencial "a uno de los hijos de sus hermanas, es decir a hombres jóvenes de su clan" (*clan juniors*, opuestos en la misma página a los *senior clansmen*), que por "hermano de la madre", "hijo de la hermana", la autora no aspira a designar en forma exclusiva a los ocupantes de ciertas posiciones genealógicas. Siguiendo probablemente el uso indígena, Douglas designa de manera más libre a varones pertenecientes a niveles de generación diferentes en el seno del clan. El libro de 1963 se muestra tanto más explícito a este respecto cuanto que excluye que en la práctica el tío materno verdadero pueda dar una mujer al hijo de su hermana. En efecto, los hombres Lele se casan por término medio quince o veinte años más tarde que sus hermanas, de donde procede un corrimiento muy claro entre la edad de los hombres y la de las mujeres pertenecientes al mismo nivel de generación: "...un hombre podía reivindicar de derecho a la hija de su hija. La desposaba él mismo si quería... o la daba a su hermano... o, si no, al hijo de la hija de su hermana. No se consideraba que la diese al hijo de su propia hermana, con todo y que éste pueda, en ocasiones, heredarla una vez quedada viuda. En los tiempos antiguos, antes de que la práctica cristiana del matrimonio monógamo restringiera el número de cónyuges permitidos, un hombre no hubiera podido esperar que desposaría nunca a una muchacha de una edad tan próxima a la suya como la hija del hermano de su madre" (p. 115). De todos modos, resalta claramente del contexto que, en los intercambios matrimoniales, no es el hermano de la madre del muchacho, sino el hermano de la madre de su madre, quien desempeña el papel decisivo. Siendo así, se asombra uno de que Luc de Heusch escriba que "la única relación masculina positiva... establece una solidaridad y una gran familiaridad entre el abuelo y el nieto" (1971, p. 20). Hubiera debido añadir: y entre el hermano de la madre de la madre, y el hijo de la hija de la hermana, lo cual hubiera puesto en el camino de una solución.

En efecto, Mary Douglas da esta relación como ejemplo de aquellas entre progenitores que están en pie de intimidad recíproca y se tratan como iguales: "Así, la relación de un hombre con el viejo hermano de la madre de su madre se traducían en la terminología del parentesco como si, en un sentido, fueran hermanos y, en otro sen-

tido, compañeros de edad. Un niño que llamaba al hermano de la madre de su madre 'mi gran hermano' no tenía por qué evitarlo, como hubiera evitado a un hermano mayor, y podía llamarlo también *mbai*, compañero de edad" (1963, p. 104), o sea el término que connota una de las relaciones más íntimas y calurosas conocidas por los Lele (*ibid.*, p. 73).

¿Con qué derecho se pretende reducir el elemento de parentesco, siempre y por doquier, a las formas más simples que es susceptible de adoptar en ciertas sociedades? Contrariamente a lo que algunos pretenden hacernos decir, nunca hemos sugerido que aquellas formas simples fuesen universales, sino solamente que los casos en los que aparecen son bastante numerosos para que esta frecuencia ofrezca significación (*A.S.*, p. 47; L.-S. 1972a). Nuestros críticos no se dan cuenta de que el elemento de parentesco, tal como lo describimos, no consiste en *posiciones* definidas de una vez por todas, sino en un sistema de *relaciones*, únicas pertinentes. La elección del tío materno (hermano de la esposa del padre) se justifica cuando permite definir la función de donador de mujer con la mayor economía de medios. No hay razón para querer recurrir a él entre los Lele, donde el tío materno no puede desempeñar ese papel, que no le incumbe a él sino al hermano de la madre de la madre, en beneficio de quien, como acabamos de ver, se restablece la relación avuncular.

Primero se buscará, pues, instalar sólidamente al hermano de la madre de la madre en su posición de donador de mujer. Esta función se halla un tanto oscurecida por dos órdenes de hechos. En primer lugar, existen entre los Lele dos tipos principales de tomadores; en segundo lugar, cada uno de estos tomadores puede entrar en tres fórmulas matrimoniales diferentes.

Según la fórmula notable empleada por Mary Douglas, toda la filosofía de la existencia de los Lele reposa en una identidad postulada: *wife, life* (1963, p. 36). Para este pueblo ostensiblemente matrilineal, el nacimiento de una hija, que dará más tarde nacimiento a otras hijas, garantiza la perpetuación del clan. Resulta de ello que si un hombre, esposo de una mujer del clan, da nacimiento a una hija, tendrá el derecho de reivindicar a la hija nacida de esta hija en beneficio de su propio clan. El mismo privilegio existe en beneficio del padre, que tiene el derecho de reivindicar a su hija no para su clan sino para el de su padre.

Puede uno preguntarse por qué los Lele formulan estas dos pretensiones rivales de manera tan diferente, confiando en un caso al padre de la madre el cuidado de hacerla valer directamente en beneficio de su propio clan y, en el otro caso, encargando lo mismo al propio padre de la muchacha, actuando no por cuenta de su clan sino por

cuenta del clan de su padre al que él mismo no pertenece. Las razones de esto son dos, una práctica, la otra teórica.

En primer lugar, el padre está en el sitio, pero no necesariamente el padre del padre, a causa de la gran libertad de residencia, patrilocal en principio, que es práctica corriente entre los Lele (*ibid.*, p. 88). En segundo lugar, y sobre todo, las dos pretensiones no pueden ser puestas sobre el mismo pie. Es solamente en el primer caso donde se aplica en pleno el argumento según el cual un hombre, que ha dado una hija al clan de su mujer, puede reivindicar otra hija de ese clan (en el caso, su nieta) en beneficio del clan de él. Lógicamente, el padre no podría hacer valer la misma pretensión sino sobre su segunda hija: ya ha dado una y reclama la otra; la primera hija parece tanto menos exigible cuanto que sirve de causa jurídica para una reivindicación subsiguiente. Pero como el hombre actúa en este caso en nombre del clan de su padre, abuelo paterno de la damisela en cuestión, puede decirse que el tomador verdadero es el padre del padre, lo mismo que en el primer caso, el tomador era oficialmente el padre de la madre. De modo que los dos abuelos son los tomadores de mujeres entre los Lele.

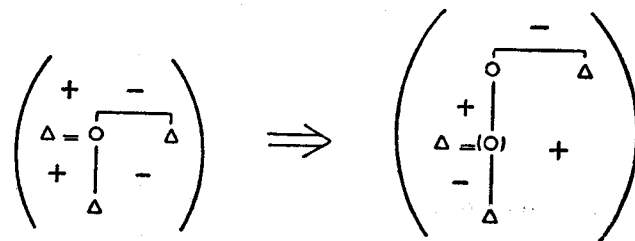
Peró de estas mujeres que son sus nietas, se ha visto que pueden disponer de tres maneras: ya sea desposándolas ellos mismos, ya sea cediéndolas a un hermano menor, o bien, si no, al hijo de la hija de su hermana, miembro de su clan y del mismo nivel generacional que la muchacha por casar. Si, como pasa por doquier, la relación de donador de mujer a receptor forma parte integrante del elemento de parentesco, es importante reducir estos tres tipos de matrimonio a uno solo para que la posición de donador quede definida sin ambigüedad.

El primer tipo parece haberse vuelto el más raro (Douglas 1963, p. 118). Pero se ve una razón mejor aún para eliminarlo del sistema: un abuelo materno no puede tener una nieta si no empieza por tener una hija; y no puede tener una hija si no está casado ya. Ahora bien, este matrimonio tiene por fuerza que pertenecer a otro tipo que el matrimonio con una nieta, pues de otro modo se estaría encerrado en un círculo. El mismo argumento no se aplica sin duda al segundo tipo, donde el abuelo cede su privilegio a un hermano menor. Pero, desde un punto de vista estructural, éste ocupa en el sistema la misma posición que su hermano mayor, en virtud del principio de la equivalencia de los hermano(a)s, bien conocido en la teoría del parentesco, y según el cual una sola posición basta para representar el conjunto de los hermanos o el conjunto de las hermanas, salvo en la hipótesis a veces verificada en donde la distinción de los hermano(a)s en mayores y menores implica, para unos y otros o para terceros, estatutos matrimoniales diferentes. Tal no puede ser el caso cuando el hermano

menor contrae el mismo tipo de matrimonio al cual su hermano mayor renuncia en beneficio suyo. En el plano formal, único que nos interesa aquí, el segundo tipo de matrimonio es pues reducible al primero que la lógica ya había conducido a eliminar, de suerte que, para dar una representación diagramática del sistema, sólo el tercero aparece pertinente.

Admitido esto, volvamos al problema planteado por la interpretación de Luc de Heusch. Desdeña, decíamos, las indicaciones, muy ricas y todo, en apoyo de una relación íntima y calurosa entre padre e hijo y no conserva, de los análisis de Mary Douglas, más que dos breves referencias a la evitación recíproca. Procediendo de una observadora de esta calidad, tales informaciones no pueden contradecirse; es preciso pues que se completen, y lo hacen de una manera tanto más clara cuanto que corresponden a fases sucesivas de la vida individual.

Los primeros datos que hemos utilizado oponen la actitud hacia el padre y la actitud hacia los hermanos de la madre; los segundos, la actitud (aparentemente invertida de positiva a negativa) hacia el padre y la actitud hacia el hermano de la madre de la madre, dicho de otro modo, captadas en un momento en que la relación del sobrino nieto con el tío abuelo se impone a la del sobrino con el tío, porque el hombre joven vuelto adulto se preocupa por obtener una esposa y puede obtenerla sólo del primero, estando el segundo, ya lo vimos, excluido como eventual donador de mujer. Estaríamos así en presencia de dos "estados de excitación" del sistema, uno correspondiente a la infancia y a la juventud de Ego, de tipo rigurosamente clásico, y el otro que se manifiesta cuando Ego alcanza la edad del matrimonio, constituyendo una transformación del precedente:

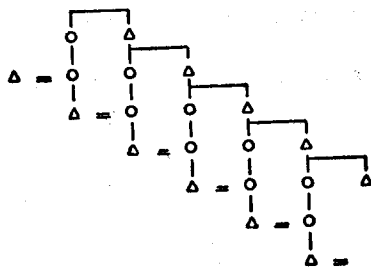


En el curso de esta transformación, la relación padre-hijo, de positiva, pasa a negativa, al mismo tiempo que la relación negativa hijo de la hermana-hermano de la madre cede el lugar a una relación positiva entre hijo de la hija de la hermana y hermano de la madre de la madre, o sea una vez más un "tío materno", pero de una genera-

ción por encima. A propósito de los Ashanti, Meyer Fortes (1949, pp. 54-84) ha mostrado bien cómo un modelo estructural puede evolucionar en el curso de la existencia de los individuos, en función de los estatutos sucesivos que cada uno está llamado a ocupar.

En el caso presente, el primer estado del sistema no plantea problema. Conviene por tanto concentrar la atención en el segundo.

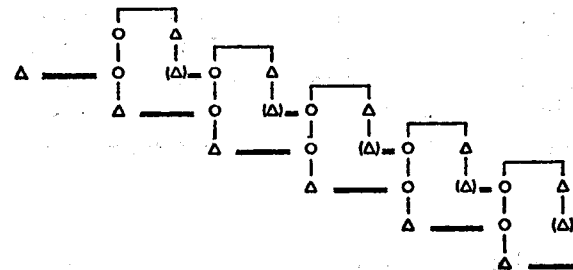
Acabamos de ver que este estado se caracteriza por una actitud negativa entre hermano y hermana, positiva entre marido y mujer, negativa entre padre e hijo, positiva entre hermano de la madre de la madre e hijo de la hija de la hermana (Douglas 1963, pp. 52, 69, 88, 104, 120-121, 124).⁵ El elemento de parentesco se conserva comparable a aquellos de los que hicimos constar las formas más simples, a reserva de un alargamiento vertical a la escala de dos generaciones. Este alargamiento responde, entre los Lele, al principio según el cual el antagonismo reina entre generaciones consecutivas, y la solidaridad entre generaciones alternas; principio inmediatamente perceptible al nivel de la organización del poblado: los miembros de las generaciones I y III residen unos junto a otros, y una frontera ideal trazada en diagonal los separa de los miembros de las generaciones II y IV agrupados parecidamente del otro lado (*ibid.*, pp. 78-79). Resulta de ello que los elementos se imbrican mutuamente y se traslapan, siempre corridos el uno con respecto al otro en la medida de una generación, un poco al modo de las tejas de un tejado:



Esto en el caso en que el tomador, actuando por cuenta de su sobrino nieto, sea el padre de la madre de la muchacha. Como se ha visto, se presenta otro caso cuando el padre de la muchacha actúa

⁵ Si se quiere introducir las dos relaciones madre-hija en la generación superior, madre-hijo en la generación inferior, se advertirá que se oponen también: intimidad familiar y colaboración recíproca en el segundo caso, distancia marcada y deberes asimétricos en el primero (Douglas 1963, pp. 35, 52; y 52, 57, 74-75).

como tomador por cuenta del clan de su propio padre. Hemos subrayado (pp. 97-8) que este segundo caso no puede ser puesto en pie de igualdad con el otro, pero daremos no obstante el diagrama para mostrar que no lo contradice: el diagrama adopta la misma forma, salvo que aparece un nexo suplementario, en virtud de que esta solución implica cuatro clanes en lugar de tres, en la persona del padre que actúa por cuenta de un clan diferente del suyo y cuyo papel, desde el punto de vista funcional, se halla así explicado:



Estos diagramas están lejos de agotar la complejidad del sistema que Luc de Heusch, sobre la base de las indicaciones dadas por Mary Douglas, ha puesto debidamente en evidencia. Tratan sencillamente de mostrar que una representación del sistema que recurre a los "átomos de parentesco", con exclusión de todo otro factor, no acarrea contradicción con los hechos que han sido participados.

De suerte que si se objetara que el trazado de los diagramas no tiene regularmente en cuenta la descendencia matrilineal, responderíamos primero que se trata sólo de una simplificación de escritura. Diagramas más escrupulosos a este respecto serían menos fáciles de leer, pero el aire general seguiría inalterado. Por lo demás, la libertad que nos tomamos está justificada por nuestro artículo de 1945, que aspiraba a probar que el modo de descendencia no interviene para determinar la estructura del elemento de parentesco (*A.S.*, p. 50). En efecto, dicho artículo trataba de mostrar que la relación con el tío materno se desprende de inmediato de tal estructura, aprehendida en la forma más sencilla que es susceptible de adoptar, sin que haya necesidad, a la manera de Radcliffe-Brown, de echar mano de una regla patrilineal o matrilineal de descendencia. Esto parecen olvidarlo Adler y Cartry cuando escriben (*L'Homme*, XI(3), 1971, p. 11): "Si Lévi-Strauss considera no pertinente la filiación, la conserva no obstante como criterio para designar los sistemas que toma como ejemplo." Pero, aparte de que las reglas de descendencia existen como propie-

dades objetivas de estos sistemas, tenía yo que colocarme en el terreno de los autores que me proponía discutir (L.-S. 1972a). Igualmente, Pierre Étienne, quien declara en un artículo —por lo demás muy interesante—: “El concepto de átomo de parentesco, elaborado por Claude Lévi-Strauss, a despecho de la confianza que pueda inspirar su coherencia interna, no nos fue de gran auxilio para la interpretación de los fenómenos concretos a los que nos enfrentábamos” (*L’Homme*, X(4), 1970, p. 35), añade más adelante en una nota: “En todo caso, suscribimos enteramente el punto de vista de Lévi-Strauss cuando afirma que el tío uterino es un dato inmediato de la estructura de parentesco y de alianza” (*ibid.*, p. 37, n. 5). Pero la noción de átomo de parentesco, “falsa síntesis” por lo que dice Étienne, tenía por único objeto fundar esta afirmación nueva entonces, y no puede uno sino alegrarse si hay quien se refiere hoy al pasaje como si cayese por su peso.

En el caso de los Lele, parece significativo a otros respectos que los vínculos matrilineales no sean pertinentes —o que no lo sean regularmente— para dar del sistema de alianza una representación adecuada, y deseáramos concluir este estudio ofreciendo algunas rápidas consideraciones sobre el particular. Si los análisis que preceden son fundados, resulta que Luc de Heusch se ha hecho una idea demasiado estrecha de los sistemas mundugomor y lele. De todos modos, pudiera ser que un doble error descansase en una verdad común, y que la misma interpretación indebidamente restrictiva de sistemas en apariencia muy diferentes uno de otro se explicara por el hecho de que en un nivel más profundo tuvieran propiedades bastante cercanas para suscitar dificultades del mismo tipo, y así incitasen al analista demasiado apresurado a darles la misma solución falsa.

Se recordará que el sistema mundugomor implica vínculos particularmente íntimos y calurosos entre padre e hija por una parte, madre e hijo por otra, a consecuencia de un modo original de descendencia que coloca en la misma línea o “cuerda” al padre, la hija, el hijo de la hija, la hija del hijo de la hija, etc., y en otra “cuerda” a la madre, el hijo, la hija del hijo, el hijo de la hija del hijo, etc.

Ahora, se ha visto que entre los Lele existen también vínculos íntimos y calurosos, pero entre padre e hijo (*supra*, pp. 93-4). Asimismo, Mary Douglas pone en evidencia los nexos todavía más estrechos que existen entre madre e hija: “Se consideraba que una hija no tiene secretos para su madre, y los hombres se asombraban de su falta de reserva recíproca. La madre y la hija iban juntas a bañarse al río,

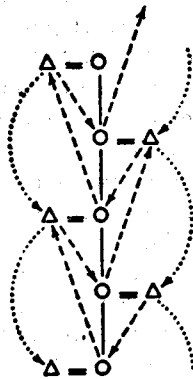
cada una veía a la otra desnuda y le restregaba la espalda; incluso una podía pedirle a la otra que le afeitase la cabeza, le depilase las cejas, la ungiera, le diera un lavado: servicios tan íntimos que hombres pertenecientes a generaciones diferentes no concebirían que pudieran prestárselos mutuamente” (1963, p. 126).

Sin duda estas actitudes no hacen sino llevar al extremo las que reinan normalmente entre hermanas y, de una manera general, entre personas del sexo femenino: “Las mujeres pasaban la mayor parte de su tiempo con otras mujeres, y anudaban vínculos afectivos muy fuertes con sus madres, hermanas e hijas” (*ibid.*, p. 124). Por otra parte, estas actitudes femeninas no eran exactamente comparables a las prevalecientes entre padre e hijo, que se “honraban” recíprocamente; o entre hermanos, unidos también ellos por nexos muy fuertes pero fundados en la abstención voluntaria de toda especie de competencia que “pudiera perjudicar a su afecto mutuo” (*ibid.*, p. 100), en la responsabilidad del mayor hacia el menor, a quien debía ayuda y protección en toda circunstancia, y en el respeto del menor hacia el mayor, que se traducía por presentes de comida y de objetos manufacturados (*ibid.*, p. 99). Las relaciones masculinas participaban, así de la cultura, las relaciones femeninas —al menos a los ojos de los hombres— más bien de la naturaleza: “Todo decoro estaba ausente de las relaciones femeninas hasta el punto de que adquirirían un aire instintivo. Los hombres se manifestaban pasmados y comparaban a las mujeres con animales porque su conducta recíproca estaba despojada de ese espíritu formalista característico de las conductas masculinas inclusive en el seno de la familia” (*ibid.*, pp. 126-127). No obstante estas diferencias, sigue en pie que, entre los Lele, las relaciones más cargadas de afectividad eran las relaciones entre padre e hijo, por una parte, entre madre e hija, por otra.

Todo ocurre pues como si los Lele, que pensaban su regla de descendencia en el modo matrilineal, la vivieran de hecho en un modo diferente: reuniendo en la misma línea, desde el punto de vista sentimental, el hijo y su padre, y en otra línea la hija y su madre: sistema simétrico con el de los Mundugomor y caracterizado como él por el reconocimiento, implícito o explícito, de dos líneas de descendencia; pero —en forma de dos filiaciones privilegiadas— una enteramente femenina, la otra enteramente masculina en lugar de que, como entre los Mundugomor, los sexos alternen en cada línea al sucederse las generaciones. En la práctica, esta dualidad era hecha manifiesta por el reconocimiento del linaje patrilineal del padre a igual título que el matrilineal de la madre: “El acento bilateral puesto en el parentesco lele resultaba de la importancia dada al estado paterno, tal como es

inevitable en una sociedad de hombres en competencia unos con otros para asegurarse la libre disposición de las mujeres" (Douglas 1963, p. 114).

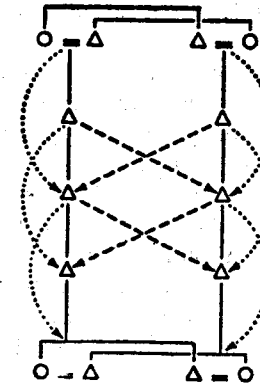
Consideremos ahora otro aspecto. Cada hombre Mundugomor pasa por no obtener una mujer más que intercambiando su hermana por la hermana de otro hombre: "Teóricamente — escribe Margaret Mead (p. 128) — es el único modo de obtener una esposa", condición reforzada aún por la regla teórica de que los matrimonios no pueden darse sino entre miembros de la misma generación. Los intercambios matrimoniales se realizan pues siempre sobre un eje horizontal, en oposición con la doctrina lele que toma por modelo el matrimonio con la hija de la hija, fundado en el principio de que un hombre que engendra una hija, y la da así al clan de su mujer, tiene el derecho de exigir a cambio a la hija nacida de esta hija: "Esta costumbre de devolver hijas para que se casen en el clan del padre de su madre es una institución clave de la sociedad lele. . . De ella es de la que los Lele están más orgullosos y con la que se esfuerzan por cumplir cuanta vez es posible" (Douglas 1952, p. 64). Aquí se trata, pues, a la inversa de la costumbre mundugomor, de un intercambio que se desarrolla en el eje vertical:



Esto no es todo, pues los Lele, que fundan teóricamente su sistema de alianza en el intercambio vertical, derivan en la práctica un sistema de intercambio horizontal: el tío abuelo materno cede la mayoría de las veces su derecho conyugal sobre su nieta al hijo de la hija de su hermana, es decir a un hombre que pertenece al mismo nivel de generación que la nieta. Cuando el abuelo tomador de mujer es el padre de la madre del beneficiario, interviene el matrimonio entre hijo de

la hija de la hermana e hija de la hija; cuando el abuelo es el padre del padre, interviene entre el hijo de la hija de la hermana y la hija del hijo. Según la fórmula del intercambio generalizado en lugar del intercambio restringido, estos matrimonios se realizan pues en realidad por intercambio horizontal al nivel de los hijos e hijas de primos cruzados.

Entre los Mundugomor, donde la pertenencia del hermano y de la hermana a linajes separados corre siempre el riesgo de comprometer el mecanismo de los intercambios, se observa una inversión simétrica del sistema, que esta vez oscila de la horizontal a la vertical. Margaret Mead señala, en efecto, una red de obligaciones recíprocas entre los descendientes de dos hermanos que han intercambiado sus hermanas: el hijo de la hermana escarificaba ritualmente al nieto del hermano, el cual escarificaba a su vez al nieto de su escarificador y, en la cuarta generación, los retoños de las dos líneas se consideraba que debían casarse (p. 131):



Con todo y que el sistema fuese demasiado complicado para funcionar en la práctica, reconstituye el modelo del intercambio vertical, pues el derecho de escarificar ritualmente a un muchacho — como también el de perforar las orejas de una niña, que se transmitía entre mujeres según la misma regla — traía consigo ventajas materiales considerables en forma de pagos en cerdos y en aderezos. Para permitir la comparación con el sistema matrimonial lele, el punto común que hay que retener es que entre dos líneas ya aliadas por un matrimonio, un deber realizado por una línea con la generación siguiente a aquella en que fue contraída la unión, trae consigo un deber similar realizado por la otra línea con la generación de después. En el caso de los Lele, este deber se materializa por el engendramiento de niñas; en el de

los Mundugomor, no se materializa por el engendramiento de niños sino por su iniciación, que es un segundo nacimiento. Y, en los dos casos, este entrelazamiento de obligaciones enroscado a lo largo de un eje vertical implica, en el eje horizontal, la vuelta periódica de alianza entre las dos líneas, renovando la alianza inicial cada tres generaciones, entre los Lele, cada cinco generaciones, entre los Mundugomor. En suma, la oposición lele entre generaciones consecutivas y generaciones alternas equivale a la que formulan los Mundugomor en términos —por así decirlo— de “sexos consecutivos” y “sexos alternos”.

Podrían hallarse otros puntos de comparación entre las dos sociedades, formadas ora de semejanzas, ora de contrastes. Los Mundugomor no tenían clanes, los de los Lele no exhibían la menor consistencia: “colección amorfa de individuos que no se reunían nunca ni emprendían nada entre todos. . . que ni siquiera se conocían” (Douglas 1963, p. 85). En los dos casos la única base de la organización social era proporcionada por la unidad de residencia, pueblo o aldea. No había culto clánico entre los Lele, no había culto local entre los Mundugomor.

Ahora bien, las dos sociedades tenían un sistema fundado en la identificación de las generaciones alternas y la oposición de las generaciones consecutivas. En uno y otro lado, los nombres propios se repitían cada dos generaciones (Mead, p. 144; Douglas 1952, p. 63). En estas condiciones y teniendo en cuenta nuestras observaciones sobre la regla de descendencia, oficialmente caracterizada por la alternación entre hombre y mujer en cada “cuerda” entre los Mundugomor, y —de manera implícita o, cuando menos, embrionaria— sobre la sucesión continua de los hombres en una línea y de las mujeres en otra entre los Lele, puede uno preguntarse si el principio de las generaciones alternas no estará, aquí y allá, vinculado estructuralmente a un modo de filiación que, en los dos casos, asigna al hermano y a la hermana estatutos diferentes. En efecto, es al principio de las generaciones alternas al que las dos líneas le deben el poder unirse periódicamente, así fuera solamente para cruzarse antes de divergir hasta un nuevo retorno. Vistas así las cosas, la diferencia entre los Mundugomor y los Lele concerniría esencialmente al hecho de que el sistema de parentesco tiene un gran rendimiento funcional entre los primeros, en tanto que, entre los segundos y como Mary Douglas anota más de una vez, “la organización del parentesco es débil e inestable; padece por encontrarse en competencia con otras formas de agrupación social” (1952, p. 61; cf. p. 64, donde aparecen subrayadas *the weaknesses of the kinship structures*). La misma autora insiste también en “la carencia de interés hacia las reconstrucciones genealógicas, la ignorancia general de las relaciones entre miembros de la genera-

ción de los abuelos y aun de la de los padres” (*ibid.*, p. 62). No es cosa de sorprenderse, entonces, si un sistema cuyo rendimiento es tan débil, y en el cual tres tipos posibles de matrimonio complican los nexos de parentesco descubribles entre dos individuos hasta hacerlos prácticamente indescifrables (Douglas 1963, p. 112), resulta rebelde a los esfuerzos de formalización.

En compensación, la correlación eventual entre el principio de las generaciones alternas y la atribución de estatus diferentes a los hermano(a)s, de uno y otro sexo, merecería ser estudiada más a fondo. Es sabido que este último fenómeno fue denominado *sex affiliation* por F. E. Williams, quien tuvo el mérito de identificarlo como la institución original entre los Idu-tu-bia del golfo de Papúa, donde sus caracteres distintivos están lejos de manifestarse con claridad. No obstante, la noción de generación alterna sigue envuelta en una gran confusión, porque se ha propendido a extenderla a todos los sistemas que aplican el mismo término de parentesco a individuos que ocupan posiciones simétricas y separadas por el intervalo de dos o más generaciones. Con todo, no parece que dicha noción sea aplicable a la terminología del parentesco dobu, que va por lo demás acompañada de una prohibición del matrimonio entre primos cruzados. El hecho de que todos los miembros masculinos y femeninos de la segunda generación ascendente y descendente sean designados por el mismo término, *tubuna*, parece señalar sólo un límite del sistema: el grado a partir del cual dejan de ser pertinentes las distinciones terminológicas, sin que resulte de ello que los nietos y los abuelos pasen por “socialmente idénticos” como entre los Mundugomor, ni que el abuelo se reproduzca místicamente en la persona de su nieto, o la abuela en la de su nieta, en la ausencia señalada por Fortune (p. 127, n. 0), de creencias relativas a la reencarnación. Otro tanto puede decirse del sistema de parentesco kapauku, en el cual términos especiales reúnen respectivamente a los padres de las generaciones cuarta, tercera y segunda, en orden ascendente y descendente (Pospisil). Entonces no se trata de generaciones alternas sino de una representación del parentesco en forma de círculos concéntricos con respecto a Ego.

En cambio, las generaciones alternas y la afiliación por sexo parecen estructuralmente ligadas en Brasil, entre las poblaciones de la familia lingüística Ge. Los Kayapó tienen un sistema complejo de transmisión de los nombres propios, atribuidos por el abuelo o el hermano de la madre al nieto o sobrino materno, y por la abuela a la nieta o sobrina paterna. Ahora bien, los morfemas que intervienen en composición en el término *tab-djuò*, que designa entre otras cosas a los hijos de hermana y a los nietos, parecen implicar que esos individuos son socialmente idénticos a aquel o aquella que habla (Tur-

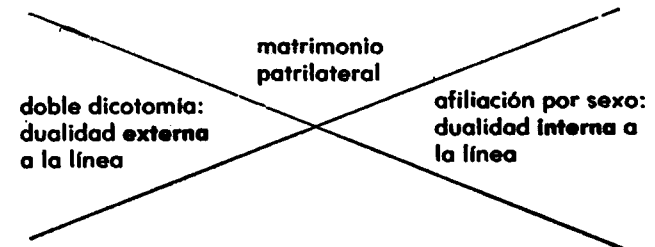
ner, pp. 170-176, y Appendix II, p. xxxv). Los Timbirá, que hacen alternar las clases de edad sobre un eje este-oeste, asignan a las muchachas nombres del linaje paterno, a los muchachos nombres del linaje materno (Nimuendaju 1946, pp. 78, 90-91); en tanto que, entre los Apinayé, los nombres son trasferidos de tío materno a hijo de hermana y de tía materna a hija de hermana (Nimuendaju 1939, p. 22), pero entonces las que siguen la afiliación por sexo, de padre a hijo y de madre a hija (*ibid.*, p. 31), son las reglas de pertenencia a los grupos llamados *kiyé*. Entre los Sherenté, por último, las reglas de transmisión de los nombres masculinos y femeninos difieren, pues esta transmisión se realiza ya sea en el marco de las mitades, ya en el de las asociaciones; además, el principio de las generaciones alternas rige tanto la trasferencia de los nombres masculinos como la pertenencia a las asociaciones masculinas (Nimuendaju 1942, pp. 43-44, 52, 59-64). En todos estos casos, por consiguiente, interviene un principio de alternación generacional, no necesariamente en la terminología del parentesco pero, si no, en instituciones paralelas, y parece directa o indirectamente ligado al principio de afiliación por sexo, participante a su vez en las mismas instituciones o en otras.

Es posible hacer las mismas observaciones en África. Los Ashanti tienen un sistema de generaciones alternas con identificación mística del abuelo y el nieto, en la persona del cual puede eventualmente reencarnar el primero, y antiguos testimonios sugieren que las interdicciones alimentarias llamadas *tcina* se transmitían de padre a hijo en el caso de los hombres, de madre a hija en las mujeres (cf. L.-S. 1967, p. 131).

Si estas indicaciones rápidas, y que apenas tienen valor de sugerencias, fuesen corroboradas por otros ejemplos, resultaría que independientemente de las funciones subjetivas que desempeñan en tal o cual sociedad, los sistemas de generaciones alternas pudieran ser, en primera aproximación, efecto de un fenómeno de convergencia. Según los casos, tendrían su origen en una doble dicotomía en mitades, respectivamente patri y matrilineal, o bien en el matrimonio preferente con la prima cruzada patrilateral (L.-S. 1967, cap. xxvii), o bien, en fin, en un modo de transmisión de ciertos elementos del estatuto personal que separa al hermano de la hermana y vincula a cada uno, de manera electiva, a uno u otro de sus ascendientes. En los tres casos, en efecto, el sistema garantiza que, habida cuenta del estatuto personal o de tal o cual de sus elementos, las líneas respectivamente salidas de un hermano y de una hermana, por poco que el intercambio matrimonial represente un modelo ideal, no podrán cruzarse hasta que hayan pasado dos generaciones.

Entre estos tres orígenes posibles de los sistemas de generaciones

alternas asomaría también una relación estructural. De una parte y otra de la fórmula del matrimonio patrilateral, lugar donde la oposición de las otras dos fórmulas se anula, la doble dicotomía de las mitades forzaría a las líneas de descendencia a respetar un principio de dualidad constituyente de un cuadro general: propiedad del sistema impuesta a cada una desde afuera; en tanto que la afiliación por sexo garantizaría el respeto automático del mismo principio, pero actuando en el seno de cada línea y así, pudiera decirse, por dentro:



Las tres fórmulas representarían entonces los estados de un mismo grupo de transformación, y el matrimonio patrilateral señalaría el punto de equilibrio precario donde se neutralizan los caracteres diferenciales de los otros dos estados, simétricos e inversos el uno con respecto al otro.

MITOLOGIA Y RITUAL

VIII. LA ESTRUCTURA Y LA FORMA

reflexiones acerca de una obra de Vladimir Propp¹

Quienes sustentan el análisis estructural en lingüística y en antropología son acusados con frecuencia de formalismo. Esto es olvidar que el formalismo existe como una doctrina independiente de la que, sin renegar de lo que le debe, el estructuralismo se separa en razón de las actitudes muy diferentes que las dos escuelas adoptan hacia lo concreto. A la inversa del formalismo, el estructuralismo se niega a oponer lo concreto a lo abstracto, y de reconocerle al segundo un valor privilegiado. La *forma* se define por oposición a una materia que le es ajena; pero la *estructura* no tiene contenido distinto: es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real.

Merece ahondarse en la diferencia por medio de un ejemplo. Tenemos hoy la ocasión, gracias a la publicación, en traducción inglesa, de una obra ya vieja de Vladimir Propp, cuyo pensamiento permaneció muy próximo al de la escuela formalista rusa durante su corto período de florecimiento, de 1915 a 1930 más o menos.²

La señora Svatava Pirkova-Jakobson, autora de la introducción, el traductor, Laurence Scott, y el Research Center de la Universidad de Indiana han prestado un inmenso servicio a las ciencias humanas con esta publicación, en una lengua accesible a nuevos lectores, de una obra demasiado descuidada. En efecto, el año 1928, fecha de la edición rusa, halla a la escuela formalista en plena crisis, oficialmente

¹ *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, núm. 9, marzo de 1960 (serie M, núm. 7), ISEA, París, pp. 3-36. Con el título de "L'analyse morphologique des contes russes", este texto apareció simultáneamente en el *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 3, 1960.

El lector podrá remitirse a las dos ediciones francesas de la obra de Propp: *Morphologie du conte*, París, Gallimard, 1970, y Éditions du Seuil, 1970.

² V. Propp, "Morphology of the Folktale. Part III", *International Journal of American Linguistics*, vol. 24, núm. 4, octubre de 1958 —Publication Ten of the Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics. Pp. x + 134, octubre de 1958. Priced separately, \$ 5.00. Second Revised Edition, University of Texas Press, Austin and London, 1968.—Acerca de la escuela formalista rusa, ver V. Erlich, *Russian Formalism*, Mouton & Co., La Haya, 1955; B. Tomashevsky, "La nouvelle école d'histoire littéraire en Russie", *Revue des études slaves*, 1928, VIII.

condenada en el interior y sin comunicación con el exterior. En sus obras siguientes, el propio Propp abandonaría el formalismo y el análisis morfológico, para consagrarse a indagaciones históricas y comparativas sobre las relaciones de la literatura oral con los mitos, los ritos y las instituciones.

Con todo, el mensaje de la escuela formalista rusa no debía extrañarse. En la misma Europa, el Círculo lingüístico de Praga empezó por recogerlo y difundirlo; a partir de 1940, o cosa así, la influencia personal y la enseñanza de Roman Jakobson lo llevaron a Estados Unidos. No estoy insinuando que la lingüística estructural, y el estructuralismo moderno en el seno de la lingüística y fuera de ella, no sean sino una prolongación del formalismo ruso. Como ya lo he dicho, se distinguen de él por la convicción de que, si un poco de estructuralismo aleja de lo concreto, mucho devuelve a él. Sin embargo —y con todo y que su doctrina no pueda en modo alguno ser llamada “formalista”—, Roman Jakobson no ha perdido de vista el papel histórico de la escuela rusa y su importancia intrínseca. Exponiendo los antecedentes del estructuralismo, siempre le ha reservado un lugar de elección. Quienes lo han escuchado desde 1940 han recibido la impronta indirecta de esta lejana influencia. Si, como escribe la señora Pirkova-Jakobson, el firmante de estas líneas parece haber “aplicado y desarrollado el método de Propp” (p. vii), no puede ser de manera consciente, puesto que el libro de Propp le ha permanecido inaccesible hasta la publicación de esta traducción. Pero por mediación de Roman Jakobson algo le había llegado de su sustancia y de su inspiración.

Es de temerse que, aun el día de hoy, la forma con la que ha aparecido la traducción inglesa no facilite la difusión de las ideas de Propp. Añado que la lectura es dificultada por erratas y por oscuridades que existen quizás en el original, pero que más bien parecen resultar del trabajo que ha dado al traductor verter la terminología del autor. No es pues inútil seguir la obra de cerca, procurando condensar sus tesis y conclusiones.

Propp comienza con una breve historia del problema. Los trabajos sobre los cuentos populares consisten sobre todo en recopilaciones de textos; los estudios sistemáticos siguen siendo escasos y rudimentarios. Para justificar esta situación, hay quien invoca la insuficiencia de los documentos; el autor rechaza esta explicación, pues, en todos los demás dominios del conocimiento, los problemas de descripción y de clasificación han sido planteados muy temprano. Por añadidura, no se deja de discutir el origen de los cuentos populares; ahora bien,

“no se puede hablar del origen de un fenómeno cualquiera más que cuando ha sido descrito” (p. 4).

Las clasificaciones comunes (Miller, Wundt, Aarne, Veselovsky) ofrecen una utilidad práctica: tropiezan con la misma objeción de que siempre es posible encontrar cuentos que participen de varias categorías. Esto no deja de ser cierto, ya que la clasificación considerada se funde en los *tipos* de cuentos o en los *temas* que ponen en acción. En efecto, el deslinde de los temas es arbitrario; no se inspira en un análisis real, sino en las intuiciones o posiciones teóricas de cada autor (las primeras, por regla general, mejor fundadas que las segundas; observa Propp, pp. 5-6, 10). La clasificación de Aarne proporciona un inventario de temas que presta gran servicio a los investigadores, pero el deslinde es puramente empírico, al grado de que la pertenencia de un cuento a una rúbrica nunca pasa de aproximativa.

La discusión de las ideas de Veselovsky es particularmente interesante. Para este autor, el tema es descomponible en motivos, a los que el tema no agrega sino una operación unificante, creadora, para integrar motivos que constituyen elementos irreducibles. Pero en este caso, observa Propp, cada frase constituye un motivo, y el análisis de los cuentos debe ser empujado hasta un nivel que llamaríamos hoy “molecular”. Con todo, ningún motivo puede ser llamado indescomponible, puesto que un ejemplo tan sencillo como éste: “un dragón se lleva a la hija del rey” comprende al menos cuatro elementos, cada uno de los cuales es conmutable con otros (“dragón” con “brujo”, “huracán”, “diablo”, “águila”, etc.; “rapto” con “vampirismo”, “poner a dormir”, etc.; “hija” con “hermana”, “prometida”, “madre”, etc.; “rey”, por último, con “príncipe”, “campesino”, “sacerdote”, etc.). Se obtienen así unidades menores que los motivos y que, según Propp, no tienen existencia lógica independiente. Si nos hemos demorado en esta discusión, es que en esta afirmación de Propp, que sólo es cierta a medias, reside una de las principales diferencias entre el formalismo y el estructuralismo. Volveremos más adelante a esta cuestión.

A Joseph Bédier le concede Propp el elogio de haber distinguido, en el seno de los cuentos populares, entre factores variables y factores constantes. Los invariantes constituirían las unidades elementales. No obstante, Bédier no pudo definir en qué consisten estos elementos.

Si el estudio morfológico de los cuentos no ha salido de los rudimentos es porque ha sido descuidado, en beneficio de las indagaciones genéticas. Demasiado a menudo, los pretendidos estudios morfológicos se reducen a tautologías. El más reciente (en la época en que Propp escribía), el del ruso R. M. Volkov (1924), no demostraría nada sino “que cuentos parecidos se parecen” (p. 13). Ahora bien, un buen es-

tudio morfológico está en el fundamento de toda investigación científica. Además, "mientras no exista estudio morfológico correcto, no puede haber investigación histórica" (p. 14).

Como Propp indica al principio del segundo capítulo, toda su empresa descansa sobre una hipótesis de trabajo, que es la existencia de los "cuentos de hadas" como constituyendo una categoría especial entre los cuentos populares. Al principio de la investigación, los "cuentos de hadas" son definidos empíricamente, como aquellos agrupados con los números 300 a 749 de la clasificación de Aarne. El método es definido de la manera siguiente.

Sean los enunciados:

- 1—El rey da al héroe un águila, que se lo lleva a otro reino.
- 2—Un viejo da a Suchenko un caballo, que lo transporta a otro reino.
- 3—Un brujo da a Iván una barca, que lo lleva a otro reino.
- 4—La princesa da a Iván una sortija mágica, de la que salen hombres jóvenes, que lo transportan a otro reino.

Estos enunciados contienen variables y constantes. Los personajes y sus atributos cambian, no las acciones y las funciones. Los cuentos populares tiene la propiedad de conceder acciones idénticas a personajes diferentes. Son los elementos constantes los que se conservarán para la base, a condición de que se pueda demostrar que el número de estas funciones es finito. Como resulta que se repiten muy a menudo, puede pues afirmarse "que el número de las funciones es asombrosamente pequeño, comparado con el número muy elevado de los personajes; lo cual explica la dualidad de aspectos de los cuentos populares: extraordinariamente multiformes, pintorescos, llenos de colorido, y sin embargo notablemente uniformes y recurrentes" (p. 19).

Para definir las funciones, consideradas como las unidades constitutivas del cuento, se eliminarán ante todo los personajes, cuyo papel no es más que "sustentar" las funciones. Una función será sencillamente denotada por un nombre de acción: "interdicción", "huida", etc. En segundo lugar, una función debe ser definida teniendo en cuenta su lugar en el relato: un matrimonio, por ejemplo, puede tener funciones diferentes, según su papel. A actos idénticos se vinculan significaciones diferentes y a la inversa; no es posible decidir más que reponiendo el acontecimiento entre los otros, es decir, situándolo con respecto a sus antecedentes y consecuentes, lo cual supone que *el orden de sucesión de las funciones es constante* (p. 20), haciendo la reserva,

como se verá luego, de la posibilidad de ciertos desplazamientos, pero que constituyen fenómenos secundarios: excepciones a una norma que siempre se debe poder restituir (pp. 97-98). Se admite también que cada cuento, tomado individualmente, no hace nunca aparecer la totalidad de las funciones enumeradas, sino nada más algunas de ellas, sin que se modifique el orden de sucesión. El sistema total de las funciones, del cual es posible que no exista realización empírica, parece pues exhibir, en el pensamiento de Propp, el carácter de lo que hoy se llamaría una "metaestructura".

Las hipótesis precedentes acarrear una última consecuencia, que será verificada después, aunque Propp reconozca que a primera vista parece "absurda... y hasta bárbara": *considerados desde el punto de vista de la estructura, todos los cuentos de hadas se reducen a un solo tipo* (p. 21).

Para acabar con las cuestiones de método, Propp se pregunta si la indagación destinada a verificar o a refutar su teoría deberá ser exhaustiva. En caso afirmativo, sería prácticamente imposible llevarla a término. Ahora bien, si se admite que las funciones constituyen el objeto de la indagación, ésta podrá ser considerada como concluida a partir del momento en que se advierta que llevarla adelante no conduce al descubrimiento de ninguna función nueva; a condición, claro está, de que la muestra utilizada sea aleatoria y como "impuesta desde afuera" (p. 22). Coincidiendo con Durkheim —sin duda involuntariamente—, Propp subraya: "no es la cantidad de documentos sino la calidad del análisis lo que importa" (*id.*). La experiencia prueba que un centenar de cuentos ofrecen un material ampliamente suficiente. En consecuencia, el análisis será realizado sobre una muestra constituida por los cuentos núms. 50 a 151 de la compilación de Afanasiev.

Pasaremos más de prisa por el inventario de las funciones —imposible de detallar— que constituye la materia del capítulo III. Cada función es definida sumariamente, abreviada entonces en un solo término ("ausencia", "interdicción", "violación", etc.), y por último dotada de un signo de código: letra o símbolo. Para cada función igualmente, Propp distingue "especies" y "géneros", las primeras a veces subdivididas en "variedades". El esquema general del cuento de hadas se establece entonces como sigue.

Después de la exposición de la "situación inicial", un personaje se ausenta. Esta ausencia acarrea una desgracia, sea directamente, sea indirectamente (por la violación de una interdicción, o la obediencia a una injunción). Surge un traidor, se informa acerca de su víctima, la engaña con intención de perjudicarla.

Propp analiza esta sucesión en siete funciones, codificadas con las primeras letras del alfabeto griego, para distinguirlas de las siguientes, codificadas con mayúsculas romanas y símbolos diversos. En efecto, estas siete funciones son preparatorias en dos sentidos: convidan a la acción y no están universalmente presentes, ya que algunos cuentos comienzan directamente con la primera función principal que es la acción misma del traidor: raptó de una persona, robo de un objeto mágico, lesión, encantamiento, sustitución, homicidio, etc. (pp. 29-32). De esta "traición" resulta una "carencia", a menos que la situación inicial no se empalme directamente con el estado de carencia: la carencia es percibida, y un héroe es solicitado para que la remedie.

Después hay dos caminos posibles: o bien la víctima se vuelve el héroe del relato, o bien el héroe es distinto de la víctima y la socorre. La hipótesis de la unicidad del cuento no es afectada con ello, porque ningún cuento se apega a ambos personajes a la vez. De modo que jamás hay sino una sola "función-héroe", que uno u otro tipo de personaje puede indiferentemente "sustentar". No obstante, se plantea una alternativa entre dos sucesiones: 1] llamado al héroe-buscador, su partida a la misión; 2] alejamiento del héroe-víctima, y peligros a los que se ve expuesto.

El héroe (víctima o buscador) encuentra a un "bienhechor", voluntario o involuntario, solícito o reticente, auxiliador de inmediato o en un principio hostil. Pone al héroe a prueba (en formas muy diversas, que pueden llegar al combate singular). El héroe reacciona negativa o positivamente, por sus propios medios o gracias a una intervención sobrenatural (numerosas formas intermedias). La obtención de una ayuda sobrenatural (objeto, animal, persona) es un rasgo esencial de la función del héroe (p. 46).

Transportado al lugar de su intervención, el héroe emprende la lucha (combate, partido, juego) con el traidor. Recibe una marca identificadora (corporal o de otra índole), el traidor es batido, y anulada la situación de carencia. El héroe emprende el camino de regreso, pero es perseguido por un enemigo del que escapa gracias a un auxilio que recibe, o mediante una estratagema. Algunos cuentos terminan con el retorno del héroe y su posterior matrimonio.

Pero otros cuentos comienzan entonces a "jugar" lo que Propp llama una segunda "partida": todo vuelve a empezar, traidor, héroe, bienhechor, pruebas, ayuda sobrenatural; después de lo cual el relato toma una nueva dirección. Hay pues que empezar por introducir una serie de "funciones bis" (pp. 53-54), seguidas entonces de acciones nuevas: el héroe regresa disfrazado; le imponen una tarea difícil que desempeña con éxito. Es entonces reconocido, y el falso héroe (que

había usurpado su lugar) es desenmascarado. Por último, el héroe recibe su recompensa (esposa, reino, etc.) y el cuento acaba.

El inventario que acabamos de resumir inspira a su autor varias conclusiones. En primer lugar, el número de las funciones es muy limitado, treinta y una en total. En segundo lugar, las funciones se implican "lógicamente y estéticamente" unas a otras, se articulan todas sobre el mismo eje, al punto de que dos funciones cualesquiera jamás se excluyen mutuamente (p. 58). Por el contrario, ciertas funciones pueden ser agrupadas por pares ("prohibición"- "violación"; "combate"- "victoria"; "persecución"- "liberación", etc.), y otras en sucesiones, así el grupo "traición"- "demanda de socorro"- "decisión del héroe"- "partida a la búsqueda". Pares de funciones, sucesiones de funciones y funciones independientes se organizan en un sistema invariante: verdadera piedra de toque que permite apreciar cada cuento particular y asignarle su lugar en una clasificación. Cada cuento recibe, efectivamente, su fórmula, análoga a las fórmulas químicas, que enumera, en el orden natural de sucesión, las letras (griegas o romanas) y los símbolos que sirven para codificar las diversas funciones. Letras y símbolos pueden llevar un exponente que denota una variedad en el seno de una función específica. Sea, por ejemplo, para un cuento sencillo resumido por Propp, la fórmula:

$$\alpha^1 \delta^1 A^3 B^1 C \uparrow H^1 I^1 K \downarrow W^0$$

cuyos once signos se leen, en orden: "Un rey, padre de tres hijas" — "que iban de paseo" — "se demoran en un jardín" — "son raptadas por un dragón" — "Demanda de socorro" — "(tres) héroe(s) se presenta(n)" — "su búsqueda" — "combate(s) con el dragón" — "victoria" — "liberación de las princesas" — "regreso" — "recompensa" (p. 114).

Definidas así las reglas de la clasificación, Propp consagra los capítulos siguientes (IV y V) a resolver diversas dificultades. La primera, que ya hemos traído a colación, atañe a la asimilación especiosa de una función a otra. Así "la prueba del héroe por el bienhechor" puede ser relatada de una manera que la torne indiscernible de "la asignación de una tarea difícil". En casos semejantes, la identificación no se verifica por consideración del contenido intrínseco de la función que es ambiguo, sino por relación al contexto, es decir, el lugar que toca a la función incierta entre las que la rodean. A la inversa, un enunciado, equivalente en apariencia a una sola función, puede cubrir dos que son realmente distintas, por ejemplo cuando la futura víctima se deja

"engañar por el traidor" y resulta por ello mismo "violiar una interdicción" (pp. 61-63).

Otra dificultad procede de que el cuento, una vez analizado en funciones, deja subsistir una materia residual a la cual no corresponde ninguna función. Este problema embaraza a Propp, quien propone dividir este residuo en dos categorías no funcionales: por una parte los "enlaces", por otra las "motivaciones".

Los enlaces consisten la mayoría de las veces en episodios que sirven para explicar cómo un personaje A se entera de lo que acaba de hacer un personaje B, conocimiento indispensable para que pueda a su vez entrar en acción. Más generalmente, el enlace sirve para establecer una relación inmediata entre dos personajes, o entre un personaje y un objeto, cuando que las circunstancias del relato no habrían posibilitado más que una relación mediata. Esta teoría de los enlaces es doblemente importante: explica cómo pueden funciones estar aparentemente ligadas en el relato, pese a que no estén dadas en sucesión; y permite reducir los fenómenos de triplicación a una función única, pese a enlaces que no tienen carácter de funciones independientes sino que sirven solamente para hacer posible la triplicación (pp. 64-68).

Las motivaciones son "el conjunto de las razones y de los fines en virtud de los cuales actúan los personajes" (p. 68). Pero es frecuente, en los cuentos, que las acciones de los personajes no estén motivadas. Propp concluye que las motivaciones, cuando existen, pueden resultar de una formación secundaria. De hecho, la motivación de un estado o de una acción adopta a veces la forma de un verdadero cuento, que se desenvuelve en el seno del cuento principal y que puede adquirir una existencia casi independiente: "Como toda cosa viviente, el cuento popular no engendra más que formas que se le parecen" (p. 69).

Las treinta y una funciones a las que se reducen todos los cuentos de hadas están, como se ha visto, "sustentadas" por cierto número de personajes. Cuando se clasifican las funciones según sus "soportes", se descubre que cada personaje reúne varias funciones en un "campo de acción" que lo caracteriza como tal. De este modo, las funciones "traición"- "combate"- "persecución" forman el campo de acción del traidor; y las funciones "transporte del héroe"- "liquidación de la carencia"- "salvamento"- "logro de una tarea difícil"- "transfiguración del héroe" definen el del agente mágico, etc. Resulta de este análisis que, como las funciones, los personajes del cuento son en número limitado. Propp conserva siete protagonistas, a saber: el traidor, el bienhechor, el agente mágico, el personaje escondido, el mandante, el héroe, el usurpador (pp. 72-73). Existen otros personajes, pero atañen a los

"enlaces". Entre cada protagonista y cada campo de acción rara vez es unívoca la correspondencia: el mismo protagonista puede intervenir en varios campos, un solo campo puede ser compartido entre varios protagonistas. Así, el héroe puede prescindir de agente mágico si está él mismo dotado de un poder sobrenatural; y, en ciertos cuentos, el agente mágico asume funciones que, en otras partes, son encomendadas al héroe (pp. 74-75).

Si el cuento ha de ser concebido como un todo, ¿no es posible, sin embargo, distinguir en él partes? Reducido a su fórmula más abstracta, el cuento de hadas es definible como un desenvolvimiento cuyo punto de partida es una traición, el punto de llegada un matrimonio, una recompensa, una liberación o un alivio, realizándose la transición por una serie de funciones intermedias. Propp designa un conjunto semejante mediante un término que el traductor vierte al inglés por *move*, y que en francés [o español] preferimos llamar "partida", con el doble sentido de: división principal de un relato [acepción arcaica en español] y, al mismo tiempo, de: mano de un juego, como en "partida de ajedrez, de naipes". Se trata por cierto de las dos cosas a la vez, puesto que —como se acaba de ver— los cuentos comprenden varias "partidas" que se caracterizan por la recurrencia no inmediata de las mismas funciones, como acontece en partidas de naipes sucesivas, en que periódicamente se vuelve a barajar, cortar, repartir, anunciar, jugar, sacar cartas, es decir que *se repiten las mismas reglas a pesar de manos diferentes*.

Un cuento puede englobar varias partidas: estas partidas ¿no constituyen otros tantos cuentos diferentes? La cuestión no tiene respuesta hasta no haber analizado y definido, desde un punto de vista morfológico, las relaciones entre las partidas. Las partidas pueden sucederse; una partida puede ser insertada en otra, cuyo desenvolvimiento interrumpe provisoriamente, sin dejar de estar a su vez sometida a interrupciones del mismo tipo; a veces se emprenden dos partidas a la vez y una es suspendida al poco, hasta que termina la otra; dos partidas sucesivas pueden recibir una misma conclusión; por último, sucede que algunos personajes se desdoblén, realizándose la transición del uno al otro gracias a un signo de reconocimiento.

Sin entrar en detalles, haremos constar aquí solamente que, para Propp, hay un cuento único —a despecho de la pluralidad de las partidas— cuando existe una relación funcional entre dichas partidas. Si están lógicamente disyuntas, el relato se analiza en varios cuentos distintos (pp. 83-86).

Después de haber presentado un ejemplo (pp. 86-87), Propp regresa a los dos problemas formulados al principio de la obra: relación

entre cuento de hadas y cuento popular en general, y clasificación de los cuentos de hadas, constituidos como categoría independiente.

Se ha visto que el cuento de hadas no es otra cosa que un relato, que explicita funciones cuyo número es limitado y cuyo orden de sucesión es constante. La diferencia formal entre varios cuentos resulta de la elección, operada por cada uno, entre las treinta y una funciones disponibles, y de la repetición eventual de algunas funciones. Pero nada impide confeccionar cuentos en que desempeñarían un papel las hadas, sin que el relato estuviera conforme con la norma precedente: tal es el caso de los cuentos fabricados, de los que se encuentran ejemplos en Andersen, Brentano y Goethe. A la inversa, la norma puede ser respetada en ausencia de cualquier hada. El término "cuento de hadas" es pues impropio por partida doble. A falta de una definición mejor, Propp acepta, no sin vacilar, la fórmula "cuentos de siete protagonistas", ya que cree haber demostrado que esos siete protagonistas constituyen un sistema (pp. 89-90). Pero si un día se consiguiera dar a la indagación una dimensión histórica, entonces la expresión "cuentos míticos" sería conveniente.

Una clasificación ideal de los cuentos estaría fundada en un sistema de incompatibilidades entre las funciones. Ahora bien, Propp ha admitido un principio de implicación recíproca (p. 58) que supone por el contrario una compatibilidad absoluta. Ahora —y por uno de esos arrepentimientos de que su obra ofrece tantos ejemplos— reintroduce la incompatibilidad limitándola a dos pares de funciones: "combate con el traidor"- "victoria del héroe", por una parte; "asignación de una tarea difícil"- "logro", por otra. Estos dos pares se encuentran tan rara vez dentro de la misma "partida", que los casos contrarios a la regla pueden ser tratados como excepciones. El resultado es que pueden definirse cuatro clases de cuentos: los que utilizan el primer par; los que utilizan el segundo; los que utilizan ambos; los que dan de lado a uno y otro (pp. 91-92).

Como el sistema no revela ninguna otra incompatibilidad, habrá que continuar la clasificación según las variedades de funciones específicas presentes por doquier. Sólo dos funciones ofrecen esta universalidad: "traición" y "carencia". De modo que los cuentos serán distinguidos de acuerdo con las modalidades que adopten estas dos funciones en el seno de cada una de las cuatro categorías previamente deslindadas.

El problema se complica más cuando se emprende la clasificación de los cuentos de varias "partidas". Sin embargo, el caso privilegiado de los cuentos de dos "partidas" permite, según Propp, resolver la contradicción aparente entre la unidad morfológica de los cuentos de hadas, postulada al principio de la obra, y la incompatibilidad de los

dos pares de funciones, introducidos al final como los únicos que ofrecen una base posible de clasificación estructural. En efecto, cuando un cuento comprende dos partidas, una de las cuales incluye el par "combate"- "victoria", y la otra el par "tarea difícil"- "logro", estos dos pares están siempre en el orden en que acabamos de citarlos, o sea "combate" → "victoria", en la primera partida, "tarea difícil" → "logro", en la segunda. Además las dos partidas están ligadas por medio de una función inicial, común a las dos partidas (p. 93). Propp advina en esta estructura una especie de arquetipo del que derivarían todos los cuentos de hadas, al menos en lo que respecta a Rusia (p. 93).

Por integración de todas las fórmulas típicas se obtiene una fórmula canónica:

$$A B C \uparrow D E F G \frac{H J I K \downarrow \text{Pr-Rs}^0 L}{L M J N K \downarrow \text{Pr-Rs}} Q \text{ Ex } T U W$$

de donde se extraen fácilmente las cuatro categorías fundamentales, correspondientes respectivamente a:

- 1] primer grupo + grupo superior + último grupo;
- 2] primer grupo + grupo inferior + último grupo;
- 3] primer grupo + grupo superior + grupo inferior + último grupo;
- 4] primer grupo + último grupo.

De manera que está a salvo el principio de unidad morfológica (p. 95).

El principio de sucesión invariable de las funciones está a resguardo también, salvedad hecha de la permutación de una función (L): "pretensiones de un usurpador", en posición final o en posición inicial, según la opción entre los dos pares incompatibles: (HI) y (MN). Propp admite, por lo demás, otras permutaciones de funciones aisladas, y aun de sucesiones. Estas permutaciones no ponen en tela de juicio la unidad tipológica y el parentesco morfológico de todos los cuentos, pues no implican diferencia de estructura (pp. 97-98).

Lo que llama ante todo la atención en la obra de Propp es el vigor de las anticipaciones sobre los descubrimientos ulteriores. Aquellos de nosotros que emprendimos el análisis estructural de la literatura oral alrededor de 1950, sin conocimiento directo del intento de Propp, un cuarto de siglo anterior, descubriremos, no sin estupor, fórmulas, a veces hasta frases enteras que sabemos, con todo, no haber tomado de

él. La noción de "situación inicial", la comparación de una matriz mitológica con las reglas de la composición musical (p. 1), la necesidad de una lectura simultáneamente "horizontal" y "vertical" (p. 107), el uso constante de la noción de grupo de sustituciones y de transformación para resolver la antinomia aparente entre la constancia de la forma y la variabilidad del contenido (*passim*), el esfuerzo —al menos esbozado por Propp— de reducir la especificidad aparente de las funciones a pares de oposición, el caso privilegiado que ofrecen los mitos al análisis estructural (p. 82), por último y sobre todo la hipótesis esencial de que no existe, estrictamente hablando, más que un solo cuento (pp. 20-21) y que el conjunto de los cuentos conocidos debe ser tratado como "una serie de variantes" por relación a un tipo único (p. 103) —de suerte que tal vez un día se descubran por el cálculo variables desaparecidas o desconocidas "exactamente como es posible, en función de las leyes astronómicas, inferir la existencia de estrellas invisibles" (p. 104)—: otras tantas intuiciones cuya penetración, cuyo carácter profético, impone la admiración, y que merecen a Propp la devoción de todos quienes fueron, en un principio, sus continuadores sin saberlo.

O sea que si nos vemos llevados, en la discusión que va a seguir, a formular ciertas reservas y a presentar algunas objeciones, en nada disminuirán el inmenso mérito de Propp ni discutirán a sus descubrimientos su derecho de prioridad.

Dicho esto, puede uno interrogarse acerca de las razones que incitaron a Propp a escoger los cuentos populares, o determinada categoría de cuentos, para someter a prueba su método. No que haya que clasificar estos cuentos aparte del resto de la literatura oral. Propp afirma que desde cierto punto de vista ("histórico" según él, pero también, pensamos, psicológico y lógico) "el cuento de hadas, reducido a su base morfológica, es asimilable a un mito". "Sabemos de sobra —añade en seguida— que, desde el punto de vista de la ciencia contemporánea, adelantamos con esto una tesis perfectamente herética" (p. 82).

Propp tiene razón. No hay ningún motivo serio de aislar los cuentos de los mitos, con todo y que sea subjetivamente percibida una diferencia entre los dos géneros por gran número de sociedades; con todo y que esta diferencia se exprese objetivamente por medio de términos especiales, que sirven para distinguir los dos géneros; con todo, en fin, y que prescripciones y prohibiciones se adhieran a veces al uno y no al otro (recitación de los mitos a determinadas horas, o durante una estación solamente, en tanto que los cuentos pueden, en razón de su naturaleza "profana", ser narrados no importa cuándo).

Estas distinciones indígenas tienen gran interés para el etnógrafo,

pero no es en absoluto seguro que estén fundadas en la naturaleza de las cosas. Muy al contrario, se aprecia que relatos que tienen carácter de cuentos en una sociedad son mitos para otra, y a la inversa: primera razón para desconfiar de las clasificaciones arbitrarias. Por otro lado, el mitógrafo advierte casi siempre que, con forma idéntica o transformada, los mismos personajes, los mismos motivos reaparecen en los mitos y los cuentos de una población. Mucho más: para constituir la serie completa de las transformaciones de un tema mítico muy rara vez es posible atenerse a los mitos solos (calificados de tales por los indígenas); hay transformaciones que deberán ser buscadas en los cuentos, si bien sea posible inferir su existencia a partir de los mitos propiamente dichos.

No es dudoso, sin embargo, que casi todas las sociedades perciben los dos géneros como distintos, y que la constancia de esta distinción se explica por alguna causa. A nuestro juicio, tal fundamento existe, pero se reduce a una diferencia de grado que es doble. En primer término, los cuentos están contruidos sobre oposiciones más débiles que las que se encuentran en los mitos: no ya cosmológicas, metafísicas o naturales, como en estos últimos, sino más frecuentemente locales, sociales o morales. En segundo término, y precisamente porque el cuento consiste en una trasposición debilitada de temas cuya realización ampliada es lo propio del mito, el primero está sometido menos estrictamente que el segundo, al triple respecto de la coherencia lógica, la ortodoxia religiosa y la presión colectiva. El cuento ofrece más posibilidades de juego, en él las permutaciones se hacen relativamente libres y adquieren progresivamente cierta arbitrariedad. Ahora, si el cuento trabaja con oposiciones minimizadas, éstas serán tanto más difíciles de identificar; y la dificultad se acrecienta en virtud del hecho de que, muy pequeñas ya, marcan una fluctuación que permite el tránsito a la creación literaria.

Propp se ha dado muy bien cuenta de la segunda de estas dificultades: "La pureza de construcción de los cuentos" —indispensable, para que su método sea aplicable— "es propia de una sociedad campesina. ... poco tocada por la civilización. Toda suerte de influencias exteriores alterarían el cuento popular y llegan incluso a disgregarlo." En tal caso "es imposible dar razón de todos los detalles" (p. 90). Por otra parte, Propp admite que el narrador posee una libertad relativa en la elección de ciertos personajes, en la omisión o la repetición de tal o cual función, en la determinación de las modalidades de las funciones conservadas, por último, y de modo más completo aún, por lo que toca a la nomenclatura y los atributos de los personajes, ellos mismos impuestos: "un árbol puede mostrar el camino, una grulla puede dar un caballo, un formón puede espiar, etc. Esta libertad es

propiedad específica nada más del cuento popular" (p. 101-102). En otro lado habla de los atributos de los personajes, "tales como edad, sexo, estatus social, apariencia exterior (y otras particularidades), y así sucesivamente", que son variables porque sirven "para dar al cuento su lucimiento, su encanto y su belleza". Son pues causas externas que pueden solas explicar por qué, en un cuento, tal atributo sustituye a tal otro: transformación de las condiciones reales de vida, influencia de literaturas épicas extrañas, de la literatura culta, de la religión y de las supersticiones, supervivencias: "El cuento popular sufre así un proceso metamórfico y esas transformaciones y metamorfosis están sometidas a determinadas leyes. De semejantes procesos resulta un polimorfismo difícil de analizar" (p. 79).

Todo esto equivale a decir que el cuento popular se presta imperfectamente al análisis estructural. Esto es sin duda verdad en cierta medida, pero menos de lo que cree Propp y no exactamente por las razones que invoca. Volveremos a ello, pero hay antes que averiguar por qué, en tales condiciones, es el cuento el que elige para probar su método. ¿No hubiese debido más bien recurrir a los mitos, cuyo valor privilegiado reconoce más de una vez?

Las causas de la elección de Propp son múltiples y de importancia desigual. Como no es etnólogo, puede suponerse que no disponía de material mitológico recogido por él o en pueblos conocidos por él, y que supiera manejar a la perfección. Por lo demás, se ha metido por un camino por el que otros lo habían precedido inmediatamente, y eran los cuentos, y no los mitos, los que eran objeto de las discusiones de sus antecesores, y los que habían dispuesto el terreno donde algunos sabios rusos habían bosquejado los primeros esbozos de estudios morfológicos. Propp toma el problema donde lo dejaron, utilizando los mismos materiales que ellos, es decir los cuentos populares rusos.

Pero la elección de Propp se explica también, según creemos, por su desconocimiento de las relaciones verdaderas entre mito y cuento. Si bien tiene el gran mérito de ver en ellos las especies de un mismo género, no por ello es menos fiel a la prioridad histórica del primero sobre el segundo. Para poder abordar el estudio del mito, escribe, habría que añadir al análisis morfológico "un estudio histórico que, por el momento, no cabe en nuestro programa" (p. 82). Un poco más adelante, sugiere que "los mitos más arcaicos" forman el dominio en el que los cuentos populares tienen su origen lejano (p. 90). En efecto, "los usos profanos y las creencias religiosas se apagan, y lo que de ellos subsiste se convierte en cuento popular" (p. 96).

Un etnólogo desconfiará de tal interpretación, porque sabe bien que, en el presente, mitos y cuentos existen lado a lado: no puede pues tenerse uno de los géneros por supervivencia del otro, a menos que se

postule que los cuentos preservan el recuerdo de antiguos mitos, caídos por su parte en desuso.³ Pero, aparte de que la proposición sería indemostrable las más veces (puesto que ignoramos todo, o casi, de las antiguas creencias de los pueblos que estudiamos, y que los llamamos "primitivos" precisamente por esta razón), la experiencia etnográfica ordinaria incita a pensar que, muy al contrario, mito y cuento explotan una sustancia común, pero cada uno a su manera. Su relación no es de anterior a posterior, de primitivo a derivado. Es más bien una relación de complementariedad. Los cuentos son mitos en miniatura, donde las mismas oposiciones están traspuestas a escala reducida, y es esto ante todo lo que los hace difíciles de estudiar.

Las consideraciones precedentes no deben, claro está, hacer descartar las otras dificultades recordadas por Propp, si bien es posible formularlas de manera un poco diferente. Inclusive en nuestras sociedades contemporáneas, el cuento no es un mito residual, pero ciertamente padece por subsistir solo. La desaparición de los mitos ha roto el equilibrio. Como un satélite sin planeta, el cuento tiende a salirse de su órbita, a dejarse captar por otros polos de atracción.

Son éstas razones suplementarias para dirigirse de preferencia a las civilizaciones donde el mito y el cuento han coexistido hasta una época reciente y a veces hasta continúan haciéndolo; donde, por consiguiente, el sistema de la literatura oral es total y puede ser aprehendido como tal. No se trata, efectivamente, de escoger entre cuento y mito, sino de comprender que son los dos polos de un dominio que comprende toda suerte de formas intermedias, y que el análisis morfológico debe considerar con igual título, so pena de dejar escapar elementos que pertenecen como los otros a un solo y mismo sistema de transformación.

Así, Propp se muestra desgarrado entre su visión formalista y la obsesión de las explicaciones históricas. En cierta medida se comprende el arrepentimiento que lo hizo renunciar a la primera para volver a las segundas. En verdad, en cuanto se fijaba en los cuentos populares, la antinomia se hacía insuperable: es claro que hay historia en los cuentos, pero una historia prácticamente inaccesible, puesto que conocemos bien poca cosa acerca de las civilizaciones antehistóricas en donde nacieron. Pero ¿es de veras la historia lo que falta? La dimensión histórica aparece más bien como una modalidad negativa, resultante del desfasamiento entre el cuento presente y un contexto etnográfico ausente. La oposición se resuelve cuando se considera una

³ Para la discusión, sobre un ejemplo preciso, de hipótesis de este tipo, ver los capítulos x y xiv del presente libro.

tradición oral, todavía "en situación", parecida a aquellas de las que la etnografía hace su objeto. Ahí no se plantea el problema de la historia, o sólo lo hace excepcionalmente, ya que las referencias externas, indispensables para la interpretación de la tradición oral, son actuales al mismo título que ésta.

Propp es pues víctima de una ilusión subjetiva. No está dividido, como cree, entre las exigencias de la sincronía y la de la diacronía: *lo que le falta no es el pasado sino el contexto*. La dicotomía formalista, que opone forma y contenido, y que los define por caracteres antitéticos, no se le impone por la naturaleza de las cosas sino por la elección accidental que hace de un dominio donde sobrevive nada más la forma, en tanto que el contenido ha sido abolido. A regañadientes, se resigna a disociarlos. Y, en los momentos más decisivos de su análisis, razona como si lo que se le escapa de hecho se le escapa también de derecho.

Salvo en algunos pasajes —proféticos, pero harto tímidos y vacilantes, a los cuales volveremos—, Propp establece dos partes en la literatura oral: una forma, que constituye el aspecto esencial porque se presta al estudio morfológico, y un contenido arbitrario al cual, por esta razón, no otorga sino importancia accesoria. Se nos permitirá insistir sobre este punto, que resume toda la diferencia entre formalismo y estructuralismo. Para el primero, los dos dominios deben estar absolutamente separados, pues la forma sola es inteligible, y el contenido no es sino un residuo desprovisto de valor significativo. Para el estructuralismo, esta oposición no existe: no está lo abstracto por un lado, y por el otro lo concreto. Forma y contenido son de igual naturaleza, son justiciables del mismo análisis. El contenido extrae su realidad de su estructura, y lo que se llama forma es la "constitución en estructura" de las estructuras locales en que consiste el contenido.

Esta limitación, que creemos inherente al formalismo, se desprende, de manera particularmente notoria, del capítulo principal de la obra de Propp, consagrado a las funciones de los protagonistas. El autor analiza éstos en géneros y en especies. Ahora bien, si es claro que los primeros son definidos mediante criterios exclusivamente morfológicos, las segundas sólo lo son en escasa parte; involuntariamente sin duda, Propp las aprovecha para reintroducir aspectos que participan del contenido. Sea, pongamos por caso, la función genérica "traición". Se la subdivide en veintidós especies y subespecies, tales como: el traidor "se lleva a una persona", "roba un agente mágico", "saquea o echa a perder las cosechas", "roba la luz del día", "exige una comida caníbal", etc. (pp. 29-32). Todo el contenido de los cuentos se halla así progresivamente reintegrado, y el análisis oscila entre un enunciado formal, general al grado de que se aplica indistintamente a todos los

cuentos (es el nivel genérico), y una simple restitución de la materia bruta, de la que se había empezado por proclamar que sólo sus propiedades formales tenían un valor explicativo.

El equívoco es tan flagrante que Propp busca desesperadamente una posición intermedia. En lugar de inventariar sistemáticamente lo que afirma ser "especies", se limita a aislar algunas, poniendo revueltas, en una sola categoría "específica", todas las que no se encuentran con frecuencia. "Desde un punto de vista técnico", comenta, "es más útil aislar algunas de las formas más importantes, y generalizar a propósito de las que quedan" (pp. 29 y 33). Pero una de dos: o bien se trata de formas específicas, y no puede formularse un sistema coherente sin inventariarlas y clasificarlas todas, o bien no hay aquí más que contenido y, según las reglas planteadas por el propio Propp, hay que excluirlo del análisis morfológico. De todas maneras, un cajón donde se conforma uno con amontonar formas no clasificadas no constituye una "especie".

¿Por qué entonces este corte de cuentas con el que se conforma Propp? Por una razón muy sencilla, que hace comprender otra debilidad de la posición formalista: a menos de reintegrar subrepticamente el contenido a la forma, ésta está condenada a permanecer en un nivel de abstracción tal que ya no significa nada, ni tiene, por añadidura, valor heurístico. *El formalismo aniquila su objeto*. En Propp, desemboca en el descubrimiento de que no existe en realidad más que un solo cuento. Desde ese punto y hora, el problema de la explicación tan sólo se desplaza. Sabemos lo que es *el cuento*, pero como la observación nos pone en presencia no ya de un cuento arquetípico sino de una multitud de cuentos particulares, no sabemos ya cómo clasificarlos. Antes del formalismo ignorábamos, sin duda, lo que los cuentos tenían en común. Después de él, quedamos privados de todo medio de comprender en qué difieren. Ciertamente, se ha pasado de lo concreto a lo abstracto, pero ya no es posible redescender de lo abstracto a lo concreto.

Como conclusión de su trabajo, Propp cita una admirable página de Veselovsky: "¿Es posible que los esquemas típicos, transmitidos de generación en generación como fórmulas hechas, pero a las que un soplo nuevo devuelve vida, puedan engendrar formas nuevas?... La restitución compleja y como fotográfica de la realidad, que caracteriza a la literatura novelesca contemporánea, parece excluir hasta la posibilidad de semejante cuestión. Pero cuando esta literatura aparezca a las generaciones futuras tan lejana como lo es ahora, para nosotros, el período que va de la Antigüedad a la Edad Media, cuando la actividad sintética del tiempo —el gran simplificador— haya reducido acontecimientos otrora complejos al orden de magnitud de puntos,

los contornos de la literatura contemporánea se confundirán con los que descubrimos hoy estudiando la tradición poética de un lejano pasado. Entonces se apreciará que fenómenos como el esquematismo y la repetición cubren el ámbito entero de la literatura" (citado por Propp, p. 105, según A. N. Veselovsky, *Poetika*, vol. II). Estos puntos de vista son muy profundos, pero, al menos en el pasaje citado, no se advierte sobre qué base se establecerá la diferenciación, cuando más allá de la unidad de la creación literaria se quiera conocer la naturaleza y la razón de sus modalidades.

Propp se ha dado cuenta del problema, y la última parte de su trabajo consiste en un intento, tan frágil como ingenioso, de reintroducir un principio de clasificación: no hay más que un solo cuento, pero este cuento es un archicuento, formado de cuatro grupos de funciones, lógicamente articulados. Si los llamamos 1, 2, 3, 4, los cuentos concretos se repartirán en cuatro categorías, según utilicen concurrentemente los cuatro grupos; o tres grupos, que no pueden ser (en razón de su articulación lógica) sino 1, 2, 4, o 1, 3, 4; o dos, que deben ser entonces 1, 4 (cf. antes, p. 123).

Pero esta clasificación en cuatro categorías nos deja prácticamente tan lejos de los cuentos reales como la categoría única, ya que cada categoría comprende aún decenas o centenares de cuentos diferentes. Propp lo sabe tan bien, que continúa: "una clasificación ulterior podrá hacerse también a partir de las variedades del elemento fundamental. Así, a la cabeza de cada clase se pondrán todos los cuentos relativos al rapto de una persona, luego los relativos al robo de un talismán, etc., recorriendo todas las variedades del elemento A (traición). Los cuentos... relativos a la busca de la prometida, del talismán, etc., vendrán después" (p. 92). ¿Qué dice esto sino que las categorías morfológicas no agotan la realidad, y que después de haber desterrado el contenido de los cuentos como impropio para fundar una clasificación se lo reintegra porque la tentativa morfológica ha abortado?

Hay algo peor. Se ha visto que el cuento fundamental, del que todos los cuentos ofrecen apenas una realización parcial, se compone de dos "partidas" de las que ciertas funciones son recurrentes, simples variantes unas de otras, y algunas de las cuales pertenecen propiamente a cada "partida" (cf. antes, p. 121). Estas funciones propias son (para la primera "partida"): "combate", "marca del héroe", "victoria", "liquidación de la situación de carencia", "regreso", "persecución del héroe", "salvamento"; y (para la segunda "partida"): "regreso del héroe de incógnito", "asignación de una tarea difícil", "logro", "reconocimiento del héroe", "descubrimiento del usurpador", "transfiguración del héroe".

En qué bases se funda la diferenciación de estas dos series? ¿No podría también tratárselas como dos variantes, donde la "asignación de una tarea difícil" sería una transformación del "combate",⁴ el "usurpador" una transformación del "traidor", el "logro" de la "victoria", la "transfiguración" de la "marca"? En este caso, la teoría del cuento fundamental de dos "partidas" se vendría abajo y, con ella, la frágil esperanza de un esbozo de clasificación morfológica. Entonces no habría, en verdad, más que un solo cuento. Pero se reduciría a una abstracción, tan vaga y tan general que nada nos enseñaría acerca de las razones objetivas que hacen que exista una multitud de cuentos particulares.

La prueba del análisis está en la síntesis. Si la síntesis resulta imposible, es que el análisis ha quedado incompleto. Nada convence mejor de la insuficiencia del formalismo como la incapacidad que tiene de restituir el contenido empírico del cual, con todo, partió. ¿Qué es pues lo que ha perdido en el camino? Precisamente el contenido. Propp ha descubierto —y es su gloria— que el contenido de los cuentos es *permutable*; demasiado a menudo ha concluido que era *arbitrario*, y ésa es la razón de las dificultades con que ha tropezado, pues inclusive las sustituciones están sometidas a leyes.⁵

En los mitos y los cuentos de los indios de América del Norte y del Sur, las mismas acciones son atribuidas, según los relatos, a animales diferentes. Consideremos, para simplificar, aves: águila, buho, cuervo. ¿Distinguiremos, como Propp, la función constante y los personajes variables? No, pues cada personaje no es dado en forma de un elemento opaco, ante el cual deba detenerse el análisis estructural diciendo "no irás más adelante". Sin duda podría creerse lo contrario cuando —a la manera de Propp— se trata el relato como un sistema cerrado. El relato no contiene, en efecto, información acerca de sí mismo, y el personaje es en él comparable a una palabra encontrada en un documento pero que no figura en el diccionario, o si no a un nombre propio, es decir un término desprovisto de contexto.

Pero, en verdad, comprender el sentido de un término es siempre permutarlo en todos sus contextos. En el caso de la literatura oral, estos contextos son proporcionados primero por el conjunto de las variantes, es decir por el sistema de las compatibilidades y de las in-

⁴ Mejor, por lo demás, de la "puesta a prueba" del héroe, que se sitúa anteriormente.

⁵ Para un intento de restitución solidaria de la forma y del contenido, ver el capítulo ix del presente libro.

compatibilidades que caracteriza el conjunto permutable. El hecho de que, en la misma función, el águila aparezca de día y el buho de noche, permitirá ya definir la primera como un buho diurno, el segundo como un águila nocturna, lo que significa que la oposición pertinente es la del día y la noche. Si la literatura oral considerada es de tipo etnográfico, existirán otros contextos, proporcionados por el ritual, las creencias religiosas, las supersticiones, y también por los conocimientos positivos. Se apreciará entonces que el águila y el buho se oponen juntos al cuervo como depredadores a un carroñero, en tanto que se oponen entre ellos por lo que toca al día y la noche, y el pato a los tres, por lo que respecta a una nueva oposición entre la pareja cielo/tierra y la pareja cielo/agua. Se definirá así progresivamente un "universo del cuento" analizable en pares de oposiciones diversamente combinadas en el seno de cada personaje, el cual, lejos de constituir una entidad, es, a manera del fonema tal como lo concibe Roman Jakobson, un "haz de elementos diferenciales".

Del mismo modo, los relatos americanos mencionan a veces árboles, designándolos, por ejemplo, como "ciruelo" o "manzano". Pero sería igualmente falso creer que sólo el concepto "árbol" es importante y sus realizaciones concretas arbitrarias, o que existe una función de la que un árbol sea regularmente el "sustento". El inventario de los contextos revela, en efecto, que lo que interesa filosóficamente al indígena en el ciruelo es su fecundidad, en tanto que el manzano llama su atención por el vigor y la profundidad de sus raíces. El uno introduce pues una función "fecundidad" positiva, el otro una función "transición tierra-cielo" negativa, y ambos por lo que toca a la vegetación. A su vez, el manzano se opone al nabo silvestre (tapón amovible entre los dos mundos), realización él de la función "transición cielo-tierra" positiva.

A la inversa, el examen atento de los contextos permite eliminar falsas distinciones. Los relatos míticos de los indios de las Llanuras relativos a la caza de las águilas se refieren a una especie animal ora identificada como "glotón", ora como "oso". Puede decidirse en favor de la primera después de haber caído en la cuenta de que los indígenas, de los hábitos del glotón, recuerdan sobre todo que no caen en las trampas abiertas en el suelo. Los cazadores de águilas se disimulan efectivamente en fosas, y la oposición águila/glotón se vuelve la de una caza celeste y un cazador ctónico, es decir la más fuerte concebible en el orden de la caza. De paso, esta amplitud máxima entre términos generalmente menos alejados explica que la caza de águilas esté sometida a un ritual particularmente exigente.⁶

⁶ Acerca de estos análisis, cf. *Annuaire de l'École pratique des hautes études*

Afirmar, como lo hacemos, que la permutabilidad del contenido no equivale a una arbitrariedad, es como decir que a condición de llevar el análisis a un nivel suficientemente profundo, se encuentra la constancia detrás de la diversidad. A la inversa, la pretendida constancia de la forma no debe ocultarnos que las funciones son, también ellas, permutables.

La estructura del cuento, tal como la deslinda Propp, se presenta como una sucesión cronológica de funciones cualitativamente distintas, cada una de las cuales constituye un "género" independiente. Puede uno preguntarse si —como en el caso de los personajes y de sus atributos— no detiene el análisis demasiado pronto, buscando la forma demasiado cerca del nivel de la observación empírica. Entre las treinta y una funciones que distingue, varias parecen reducibles, o sea asimilables a una misma función, que reaparece en momentos *diferentes* del relato, pero después de haber sufrido una o varias *transformaciones*. Hemos sugerido que tal pudiera ser el caso del usurpador, transformación del traidor; de la asignación de una tarea difícil, transformación de la prueba, etc. (cf. antes, p. 131), y que en estos casos las dos "partidas" constitutivas del cuento fundamental estarían ellas mismas en una relación de transformación.

No está excluido que esta reducción pueda ser llevada aún más lejos, y que cada parte tomada aisladamente sea analizable en un número reducido de funciones recurrentes, de suerte que varias funciones distinguidas por Propp constituirían, en realidad, el grupo de las transformaciones de una sola y misma función. De esta suerte podría tratarse la "violación" como la inversa de la "prohibición", y ésta como una transformación negativa de la "injunción". La "partida" del héroe y su "regreso" aparecerían como la misma función de disyunción, negativa o positivamente expresada; la "búsqueda" del héroe (persigue alguna cosa o a alguien) se convertiría en la inversa de su "persecución" (es perseguido por alguna cosa o por alguien), etc. En otros términos, en lugar del esquema cronológico de Propp, donde el orden de sucesión de los acontecimientos es una propiedad de la estructura:

A, B, C, D, E, M, N, H, T, U, V, W, X

habría que adoptar otro esquema, que presente un modelo de estructura definida como el grupo de las transformaciones de un pequeño

(Sciences religieuses): 1954-1955, pp. 25-27, y 1959-1960, pp. 39-42; *La pensée sauvage*, 1962, pp. 66-71.

número de elementos. Este esquema tendría la apariencia de una matriz de dos o tres dimensiones, o de más:

$$\begin{array}{ccccccc}
 w & \rightarrow & x & \frac{1}{y} & 1 \rightarrow z & \dots & \\
 \\
 \rightarrow w & & \frac{1}{x} & 1 \rightarrow y & z & \dots & \\
 \\
 \frac{1}{w} & 1 \rightarrow x & y & \rightarrow z & \dots & & \\
 \\
 1 \rightarrow w & x & \rightarrow y & \frac{1}{z} & \dots & & \\
 \\
 \dots & \dots & \dots & \dots & \dots & \dots & \dots
 \end{array}$$

y donde el sistema de las operaciones se aproximaría a un álgebra de Boole.

En otro trabajo he mostrado que esta formulación era la única que podía dar razón del doble carácter que ofrece la representación del tiempo en todo sistema mítico: el relato está, a la vez, "en el tiempo" (consiste en una sucesión de acontecimientos) y "fuera del tiempo" (su valor significativo siempre es actual).⁷ Pero, por atenernos aquí a la discusión de las teorías de Propp, ofrece otra ventaja, que es la de conciliar, mucho mejor de lo que Propp mismo consigue, su principio teórico de permanencia del orden de sucesión y la evidencia empírica de los desplazamientos que se observa, de un cuento al otro, para ciertas funciones o grupos de funciones (pp. 97-98). Si se adopta nuestra concepción, el orden de sucesión cronológica es resorbido en una estructura matricial atemporal cuya forma es, en efecto, constante; y los desplazamientos de funciones no son ya más que uno de sus modos de sustitución (por columnas, o fracciones de columnas, verticales).

Estas críticas son válidas, sin duda, contra el método seguido por Propp y contra sus conclusiones. No obstante, nunca se subyará bastante que él mismo se las ha dirigido, y que en determinados pasajes formula con perfecta claridad las soluciones que acabamos de sugerir.

⁷ *Anthropologie structurale*, p. 231.

Volvamos a considerar, desde este punto de vista, los dos temas esenciales de nuestra discusión: constancia del contenido (a despecho de su permutabilidad), permutabilidad de las funciones (a despecho de su constancia).

Un capítulo de la obra (el VIII) lleva por título: "De los atributos de los protagonistas y de su significación" (nosotros subrayamos). En términos bastante oscuros (al menos en la traducción inglesa), Propp se interroga allí acerca de la variabilidad aparente de los elementos. Ésta no excluye la repetición; pueden pues descubrirse formas fundamentales y otras derivadas o heterónimas. Sobre esta base se distinguirán un modelo "internacional", modelos "nacionales" o "regionales" y, por último, modelos característicos de ciertos grupos sociales o profesionales: "Comparando los documentos relativos a cada grupo, podrán definirse todos los métodos, o más precisamente todos los aspectos de las transformaciones" (p. 80).

Ahora bien, si se reconstituye un cuento-tipo a partir de las formas fundamentales propias de cada grupo, se advierte que este cuento disimula ciertas representaciones abstractas. Las pruebas impuestas por el benefactor al héroe pueden ser variables según los cuentos, mas no por ello implican menos una intención constante de un protagonista hacia el otro. Otro tanto en lo que respecta a las tareas impuestas a la princesa cautiva. Entre estas intenciones, expresables por fórmulas, se desprende algo de común. Por comparación de estas fórmulas con los demás atributos, "se capta, de manera imprevista, un hilo conductor que vincula el plano lógico al plano artístico... Incluso un detalle como la cabellera rubia de la princesa... adquiere una significación muy particular, y que debe ser estudiada. Este estudio de los atributos hace posible una interpretación científica de los cuentos populares" (p. 82).

Como no dispone de un contexto etnográfico (que, en la mejor hipótesis, sólo una indagación histórica y prehistórica permitiría alcanzar), Propp renuncia a este programa apenas lo ha formulado, o lo remite a mejores tiempos (lo cual explica su retorno a la investigación de las supervivencias y al estudio comparativo): "todo lo que acabamos de enunciar se reduce a suposiciones". No obstante, "el estudio de los atributos de los protagonistas, tal como ha sido esbozado, tiene gran importancia" (p. 82). Aun cuando se reduzca provisionalmente a un inventario, poco interesante en sí mismo, incita a considerar "las leyes de transformación, y las nociones abstractas, que se reflejan en las formas fundamentales de los atributos" (*ibid.*).

Aquí Propp toca el fondo del problema. Detrás de los atributos primeramente desdeñados como un residuo arbitrario y despojado de significación, presiente la intervención de "nociones abstractas" y

de un "plano lógico" cuya existencia, de poder ser establecida, permitiría tratar el cuento como un mito (*ibid.*).

En lo que concierne al segundo tema, los ejemplos reunidos en el apéndice II muestran que Propp no vacila en introducir a veces nociones como las de función negativa y de función invertida. Hasta utiliza un símbolo especial para la segunda (=). Se ha visto más arriba (p. 121) que ciertas funciones son mutuamente excluyentes. Hay otras que se implican, así "interdicción" y "violación" por una parte, "decepción" y "sumisión" por otra, y estos dos pares son las más de las veces incompatibles⁸ (p. 98). De ahí el problema, planteado explícitamente por Propp: "las variedades de una función ¿están necesariamente ligadas a determinadas variedades correspondientes de otra función?" (p. 99). Siempre, en algunos casos ("interdicción" y "violación", "combate" y "victoria", "marca" y "reconocimiento", etc.); a veces, solamente, en otros. Algunas correlaciones pueden ser unívocas, otras recíprocas (el lanzamiento de un peine aparece siempre en un contexto de huida, pero la recíproca no es cierta). "Vistas así las cosas, parece por cierto que existen elementos unilateralmente o bilateralmente sustituibles" (p. 99).

En un capítulo anterior, Propp había estudiado las correlaciones posibles entre las diferentes formas de "prueba" del héroe por el benefactor, y las que puede adoptar la "transmisión del agente mágico" al héroe; concluyó que existen dos tipos de correlaciones, según la transmisión exhiba o no un carácter de regateo (pp. 42-43). Aplicando estas reglas y otras del mismo tipo, Propp entrevió la posibilidad de una verificación experimental de todas sus hipótesis. Bastaría con aplicar el sistema de las compatibilidades e incompatibilidades, de las implicaciones y de las correlaciones (totales o parciales) a la fabricación de cuentos sintéticos. Se vería entonces a estas creaciones "adquirir vida, volverse verdaderamente cuentos populares" (p. 101).

Evidentemente esto no sería posible, añade Propp, más que a condición de repartir las funciones entre protagonistas tomados de la tradición o inventados, y de no omitir las motivaciones, enlaces "y todos los demás elementos auxiliares", cuya creación es "absolutamente libre" (p. 102). Afirmemos una vez más que no lo es, y que las vacilaciones de Propp acerca de este punto explican que su tentativa haya pare-

⁸ Este segundo sistema de incompatibilidades participa de las funciones que Propp llama preparatorias, en razón de su carácter contingente. Recordemos que, para Propp, las funciones principales no incluyen más que una sola pareja de incompatibilidades.

cido en un principio —y como tal se le haya presentado a él mismo sin salida.

Los mitos de origen de los indios Pueblo occidentales comienzan con el relato de la emergencia de los primeros hombres de las profundidades de la tierra, donde residían primitivamente. Esta emergencia debe ser motivada, y lo es de dos maneras, en efecto: sea que los hombres adquieran conciencia de su condición miserable y quieran escapar, sea que los dioses descubran su propia soledad y llamen a los hombres a la superficie de la tierra para que éstos puedan dirigirles plegarias y ofrecerles un culto. Se reconoce la "situación de carencia" descrita por Propp, pero motivada, según los casos, desde el punto de vista de los hombres o desde el punto de vista de los dioses. Ahora bien, este cambio de motivación de una variante a la otra es tan poco arbitrario que acarrea la transformación correlativa de toda una serie de funciones. En último análisis, se vincula a maneras diferentes de plantear el problema de las relaciones entre la caza y la agricultura.⁹ Pero sería imposible alcanzar esta explicación si los ritos, las técnicas, los conocimientos y las creencias de las poblaciones en cuestión no pudieran ser estudiados sociológicamente, e independientemente de su incidencia mítica. De otro modo se estaría encerrado en un círculo.

De modo que el error del formalismo es doble. Apegándose exclusivamente a las reglas que presiden la disposición de las proposiciones, pierde de vista que no existe lengua en la que pueda deducirse el vocabulario a partir de la sintaxis. El estudio de un sistema lingüístico cualquiera requiere el concurso del gramático y del filólogo, lo cual equivale a decir que en materia de tradición oral la morfología es estéril a menos de que la observación etnográfica, directa o indirecta, acuda a fecundarla. Imaginarse que se pueden disociar las dos tareas, emprender primero la gramática y dejar el léxico para más tarde, es condenarse a no producir nunca sino una gramática exangüe y un léxico donde las anécdotas tendrán el puesto de definiciones. A fin de cuentas, ni el uno ni la otra cumplirían con su misión.

Este primer error del formalismo se explica por su desconocimiento de la complementariedad entre significante y significado, que es reconocida desde Saussure en todo sistema lingüístico. Pero además agrava este error con un error inverso, que consiste en tratar la tradición oral como una expresión lingüística parecida a todas las demás, es decir desigualmente propicia al análisis estructural según el nivel considerado.

Es actualmente cosa averiguada que el lenguaje es estructural en el

⁹ *Anthropologie structurale*, cap. XI; cf. también *Annuaire de l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses)*: 1952-1953, pp. 19-21; 1953-1954, pp. 27-29.

nivel fonológico, y nos vamos persuadiendo progresivamente de que también lo es en el nivel de la gramática. Pero hay menos certeza de que lo sea en el nivel del vocabulario. Salvo quizá para ciertos dominios privilegiados, todavía no se ha descubierto desde qué ángulo el vocabulario sería accesible al análisis estructural.

La trasposición de esta situación a la tradición oral explica la distinción de Propp entre un solo nivel morfológico verdadero —el de las funciones— y un nivel amorfo donde se amontonan personajes, atributos, motivaciones, enlaces; sólo éste sería justiciable —según se cree del vocabulario— de investigación histórica y de crítica literaria.

Esta asimilación no tiene en cuenta que, como modos del lenguaje que son, los mitos y los cuentos lo usan de modo “hiperestructural”: forman, pudiera decirse, un “metalenguaje” donde la estructura es operante en todos los niveles. A esta propiedad, por lo demás, le deben el ser inmediatamente percibidos como cuentos o mitos, y no como relatos históricos o novelescos. Sin duda emplean, en tanto que son discurso, reglas gramaticales y palabras del vocabulario. Pero otra dimensión se agrega a la habitual, porque reglas y palabras sirven ahora para construir imágenes y acciones que son, a la vez, significantes “normales” con respecto a los significados del discurso, y elementos de significación con respecto a un sistema significativo suplementario que reside en otro plano: digamos, para aclarar esta tesis, que en un cuento un “rey” no es solamente un rey, ni una “pastora” una pastora, sino que estas palabras y los significados que cubren se tornan medios sensibles para construir un sistema inteligible formado de las oposiciones *macho/hembra* (bajo el respecto de la *naturaleza*), y *alto/bajo* (bajo el respecto de la *cultura*), y de todas las permutaciones posibles entre los seis términos.

El lenguaje y el metalenguaje, cuya unión hace los cuentos y los mitos, pueden poseer algunos niveles en común; a veces éstos niveles, en cambio, no coinciden. Sin dejar de ser términos del discurso, las palabras del mito funcionan en él como paquetes de elementos diferenciales. Desde el punto de vista de la clasificación, estos mitemas residen no en el plano del vocabulario sino en el de los fonemas, con la diferencia de que no operan sobre el mismo *continuum* (recursos de la experiencia sensible, en un caso; del aparato fonador en el otro), y también con la semejanza de que el *continuum* es descompuesto y recompuesto según reglas binarias o ternarias de oposición y de correlación.

El problema del léxico no es, por lo tanto, el mismo según se considere el lenguaje o el metalenguaje. El hecho de que, en los mitos y cuentos americanos, la función de *trickster* pueda ser “sustentada” ora por el coyote, ora por el visón, ora por el cuervo, plantea un problema

etnográfico e histórico comparable a una investigación filológica acerca de la forma actual de una palabra. Y a pesar de todo, es un problema muy otro que el de saber por qué determinada especie animal es llamada en español “visón” y en inglés “mink”. En el segundo caso, el resultado puede ser considerado como arbitrario, y no se trata sino de reconstituir el desarrollo que ha conducido a tal o cual forma verbal. En el primer caso, los constreñimientos son mucho más fuertes, porque las unidades constitutivas son poco numerosas y sus posibilidades de combinación son limitadas. De manera que la elección es entre unos cuantos posibles preexistentes.

No obstante, si se miran las cosas desde más cerca, se ve que esta diferencia, en apariencia cuantitativa, no atañe, a decir verdad, al número de las unidades constitutivas —que no es del mismo orden de magnitud, según se consideren los fonemas y los mitemas— sino a la naturaleza de estas unidades constitutivas, cualitativamente diferentes en los dos casos.

De acuerdo con la definición clásica, los fonemas son elementos privados de significación pero que sirven, por su presencia o su ausencia, para diferenciar términos —las palabras— que poseen, ellos mismos, un sentido. Si estas palabras parecen arbitrarias en cuanto a su forma sonora, no es solamente que sean el producto, en gran medida aleatorio (quizá, por lo demás, menos de lo que se cree), de las combinaciones posibles entre los fonemas, que cada lengua autoriza en número muy elevado. La contingencia de las formas verbales procede sobre todo de que sus unidades constitutivas —los fonemas— están a su vez indeterminadas por el lado de la significación: nada predestina a determinadas combinaciones sonoras a portar tal o cual sentido. Según hemos procurado mostrar en otra parte, la estructuración del vocabulario se opera en otra etapa: *a posteriori* y no *a priori*.¹⁰

Muy distinto es el caso de los mitemas, puesto que éstos resultan de un juego de oposiciones binarias o ternarias (lo que los hace comparables a los fonemas), pero entre elementos que ya están cargados de significación en el plano del lenguaje —las “representaciones abstractas” de que habla Propp— y que son expresables por palabras del vocabulario. Echando mano de un neologismo de la técnica de la construcción, podría decirse que, a diferencia de las palabras, los mitemas están “preesforzados”. Por supuesto que son aún palabras, pero de doble sentido: *palabras de palabras*, que funcionan simultáneamente en dos planos, el del lenguaje, donde continúan significando cada uno por su cuenta, y el del metalenguaje, donde intervienen como elementos de una supersignificación, que no puede nacer más que de su unión.

¹⁰ *Anthropologie structurale*, cap. v.

Admitido esto, se comprende que no haya nada en los cuentos y en los mitos que pueda permanecer ajeno, y como rebelde, a la estructura. Inclusive el vocabulario, es decir el contenido, aparece despojado de ese carácter de "natura naturante" al que se recurre, equivocadamente por ventura, para descubrir ahí algo que se hace, de manera imprevisible y contingente. A través de los cuentos y los mitos, el vocabulario se aprehende como "natura naturada": es algo dado, tiene sus leyes que imponen cierta división de lo real y de la visión mítica misma. Por lo que toca a ésta, la libertad ya no es sino buscar qué disposiciones coherentes son posibles, entre las piezas de un mosaico cuyo número, sentido y contornos han sido fijados de antemano.

Hemos denunciado el error del formalismo, que consiste en creer que se puede abordar de inmediato la gramática y diferir el léxico. Pero lo que es cierto para un sistema lingüístico cualquiera, lo es, y mucho más, para los mitos y los cuentos, porque en este caso la gramática y el léxico no sólo están estrechamente unidos, sin dejar de operar en niveles distintos: gramática y léxico se adhieren entre sí por toda su superficie, y se cubren una y otro completamente. A diferencia del lenguaje, donde se plantea todavía el problema del vocabulario, el metalenguaje no comprende ningún nivel cuyos elementos no resulten de operaciones bien determinadas, y efectuadas según reglas. Allí, en este sentido, todo es sintaxis. Pero, en otro sentido también, todo es vocabulario, ya que los elementos diferenciales son palabras; los mitemas son aún palabras; las funciones —esos mitemas a la segunda potencia— son denotables mediante palabras (como Propp ha advertido muy bien); y es concebible que existiesen lenguas tales que en ellas el mito fuese, entero, expresable por una sola palabra.

POST-SCRIPTUM

En la edición italiana de su obra (*Morfologia della fiaba. Con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dell'autore. A cura di Gian Luigi Bravo, Giulio Einaudi editore, Torino, 1966*), Propp contestó al texto que se acaba de leer con una declamación ofendida. Invitado por el editor italiano a responder, pero empeñado en no prolongar lo que me parecía ser un mal entendimiento, me limité a un breve comentario del cual, no habiendo conservado el original, reconstituyo a continuación el tenor aproximado, de acuerdo con la traducción que figura en la página 164:

Todos los que han leído el estudio que consagré en 1960 a la obra profética de Propp, y que el editor italiano ha incluido en este volumen, lo han tomado sin falta por lo que aspiraba a ser: un homenaje a un gran descu-

brimiento que se adelanta un cuarto de siglo a los intentos que otros, y yo mismo, hicimos en igual sentido.

Por eso advierto con sorpresa y pena que el sabio ruso, a cuya justa celebridad creía yo haber modestamente contribuido, ha visto en mi escrito algo muy distinto: no una discusión llena de consideración, orientada a algunos aspectos teóricos y metodológicos de su obra, sino un ataque pífido.

No deseo iniciar con él una polémica al respecto. Es claro que, tratándome como a filósofo puro, muestra que no tiene la menor idea de mis trabajos etnológicos, cuando que un intercambio de puntos de vista que fuese provechoso hubiera debido fundarse en nuestras contribuciones respectivas al estudio y a la interpretación de las tradiciones orales.

Pero cualesquiera que sean las conclusiones que lectores mejor informados extraigan de esta confrontación, a sus ojos como a los míos la obra de Propp conservará el mérito imperecedero de haber sido la primera.

Este estudio de un mito indígena de la costa canadiense del Pacífico tiene doble objeto. Por una parte, aislar y comparar los *diversos niveles* en que evoluciona el mito: geográfico, económico, sociológico, cosmológico; cada uno de estos niveles, y el simbolismo que le es propio, aparece como una transformación de una estructura lógica subyacente y común a todos los niveles. Por otra parte, comparar entre ellas las *diferentes versiones*, y buscar la interpretación de las separaciones que aparecen entre ellas o algunas de ellas: en vista de que provienen todas de la misma población (aunque fueron recogidas en puntos diferentes del territorio), estas divergencias no pueden explicarse en función de creencias, de lenguajes o de instituciones disímiles.

La gesta de Asdiwal, de los indios Tsimshian, nos es conocida en cuatro versiones, recogidas hará unos sesenta años por Franz Boas y publicadas en las obras siguientes:

- Franz Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlín, 1895 (citado: Boas 1895).
- *Tsimshian Texts*, Smithsonian Institution, Bulletin 27, Bureau of American Ethnology, Washington, 1902 (citado: Boas 1902).
 - *Tsimshian Texts (New Series)*, Publications of the American Ethnological Society, volume III, Leyden 1912 (citado: Boas 1912).
 - *Tsimshian Mythology*, Smithsonian Institution, 31st Annual Report, Bureau of American Ethnology (1909-1910), Washington, 1916 (citado: Boas 1916).

Comenzaremos por recordar unos cuantos hechos cuyo conocimiento es indispensable para la inteligencia del mito.

Los indios Tsimshian forman parte, con los Tlingit y los Haida, del grupo septentrional de las culturas de la costa del noroeste del Pacífico. Su hábitat se encuentra en Colombia británica inmediatamente al sur de Alaska, y comprende las cuencas de los ríos Nass y

¹ École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. *Annuaire 1958-1959*, París, 1958, pp. 3-43. Republicado por *Les Temps modernes*, núm. 179, marzo de 1962.

Skeena, con la región costera que se extiende entre sus estuarios y, más al interior, el territorio que desaguan los dos ríos y sus afluentes. El Nass al norte, el Skeena al sur, corren en dirección nordeste-sudoeste y son aproximadamente paralelos, si bien el Nass tiene una orientación norte-sur un poco más acentuada, detalle no despojado de importancia, como se ha de ver más adelante.

Este territorio estaba repartido entre tres grupos locales distinguidos por diferencias dialectales: en el curso superior del Skeena, los Gitksan; en el curso inferior y en la región costera, los Tsimshian propiamente dichos; y, en los valles del Nass y de sus afluentes, los Nisqa. Tres de las versiones de la gesta de Asdiwal han sido recogidas en la costa y en dialecto tsimshian (Boas 1895, pp. 285-288; Boas 1912, pp. 71-146; Boas 1916, pp. 243-245 y análisis comparativo, pp. 792-824); la cuarta, en la desembocadura del Nass, en dialecto nisqa (Boas 1902, pp. 225-228); es ella también la que ofrece diferencias más señaladas con respecto a las otras tres.

Como todos los pueblos de la costa noroeste del Pacífico, los Tsimshian no practicaban la agricultura. Durante el verano, recolectaban frutos, bayas y raíces silvestres, tarea femenina, en tanto que los hombres cazaban en la montaña osos y cabras, así como focas en los arrecifes costeros; pescaban igualmente en alta mar, sobre todo escorpinas y pleuronéctidos, y arenques cerca de la orilla. Pero era la pesca fluvial aquella cuyo ritmo complejo marcaba más profundamente la vida de la tribu. En tanto que los Nisqa eran relativamente sedentarios, los Tsimshian se desplazaban de acuerdo con las estaciones entre sus poblados de invierno, situados en la zona costera, y sus lugares de pesca, alternativamente sobre el Nass y sobre el Skeena.

A fines del invierno, cuando tocaban a su fin —si no es que se habían acabado del todo— las provisiones de pescado ahumado, de carne desecada, de grasa y de frutos en conserva, los indígenas experimentaban duras hambres de las que se encontrará eco en el mito. Esperaban entonces ansiosamente la llegada del pez candela* que remontaba, durante seis semanas más o menos, el Nass (todavía helado al principio), para desovar;² este acontecimiento se iniciaba hacia el 1 de marzo, y toda la población del Skeena se desplazaba en barcas siguiendo la costa y hasta el Nass, para tomar posiciones en los lugares de pesca que constituían otras tantas propiedades familiares. El período del 15 de febrero al 15 de marzo se llamaba, no sin razón, "comida de pez candela", y el que seguía, del 15 de marzo al 15 de abril, "cocción de pez candela" (para extraerle el aceite), operación

* *Thaleichthys pacificus*. No es el pez vela. [r.]

² P. E. Goddard, *Indians of the Northwest Coast*, p. 68.

estrictamente prohibida a los hombres, en tanto que las mujeres tenían que utilizar sus senos desnudos como lagar; las tortas debían ser abandonadas a los gusanos y a la putrefacción, en las cercanías inmediatas de las habitaciones, no obstante el olor pestilente, hasta que concluyesen los trabajos.³

Todo el mundo retornaba entonces por el mismo camino hacia el Skeena, para un segundo acontecimiento capital: la llegada del salmón, que era pescado en junio-julio (los "meses del salmón"). Ahumado y almacenado el pescado para el año, las familias se dirigían a la montaña, donde los hombres cazaban, mientras las mujeres hacían acopio de frutos y de bayas. Cuando, con las heladas, llegaba el mes ritual del juego de trompo, que se hacía girar sobre el hielo, se instalaban en los poblados permanentes para hibernar. Durante este período, los hombres volvían a veces a partir de caza durante unos cuantos días o pocas semanas. Llegaba al fin, hacia el 15 de noviembre, el "mes del tabú", que inauguraba las grandes ceremonias de invierno en previsión de las cuales los hombres debían someterse a diversas interdicciones.

Recordemos también que los Tsimshian estaban repartidos en cuatro clanes matrilineales, no localizados pero estrictamente exógamos y divididos en linajes, progenies y casas: los Águilas, los Cuervos, los Lobos y los Orcas; que los poblados permanentes eran sede de otras tantas jefaturas (llamadas generalmente "tribus" por los informantes indígenas); por último, que la organización social de los Tsimshian descansaba sobre un orden jerárquico más o menos rígido, hereditario en línea bilateral, en el seno del cual todo individuo, que habría de casarse según su rango, participaba de una de tres categorías: las "personas verdaderas" o familias reinantes, la "pequeña nobleza", y el "pueblo", el cual comprendía (a falta de un rescate por generosos *potlatch*) a todos aquellos que no podían jactarse de igual nobleza en las dos líneas.⁴

II

He aquí ahora un resumen de la gesta de Asdiwal según Boas 1912, tomado como versión de referencia. Esta versión fue recogida en la

³ Boas 1916, pp. 398-399 y 44-45.

⁴ Boas 1916, pp. 478-514; Viola E. Garfield, *Tsimshian Clan and Society*, pp. 173-174 y 177-178; V. E. Garfield, P. S. Wingert, M. Barbeau, *The Tsimshian: Their Arts and Music*, p. 134; V. E. Garfield y P. S. Wingert, *The Tsimshian Indians and Their Arts*.

costa, en Fort-Simpson, en dialecto tsimshian. Boas ha publicado el texto indígena, acompañado de su traducción al inglés.

Reina el hambre en el valle del Skeena, el río se ha helado, es el invierno. Una madre y su hija, los maridos de las cuales han muerto ambos de hambre, piensan cada una por su lado en los tiempos felices en que vivían juntas y no faltaba la comida. Liberadas por la viudez, forman simultáneamente el proyecto de reunirse, y se ponen en marcha en el mismo momento. Como la madre reside río abajo y la hija río arriba, la primera se dirige hacia el este, la segunda hacia el oeste, siguiendo las dos el lecho helado del Skeena, donde se encuentran a medio camino.

Llorando de hambre y de tristeza, las dos mujeres acampan en la orilla, al pie de un árbol, no lejos del cual encuentran, por toda pitanza, una baya podrida que comparten melancólicamente.

Durante la noche, un desconocido visita a la viuda joven. Pronto se sabrá que se llama Hatsenas,⁵ término que designa, en tsimshian, un pájaro de buen augurio. Gracias a él, las mujeres empiezan a hallar regularmente comida y, convertida en la esposa de su misterioso protector, la menor no tarda en dar a luz a un hijo, Asdiwal [Asiwa, Boas 1895; Asi-hwil, Boas 1902],⁶ cuyo crecimiento es sobrenaturalmente acelerado por su padre, que le hace entrega de varios objetos mágicos: arco y flechas infalibles en la caza; aljaba, lanza, cesto, raquetas para la nieve, gabán y sombrero, que servirán al héroe para franquear todos los obstáculos, para hacerse invisible y para producir un alimento inagotable. Luego de lo cual Hatsenas desaparece, y la más vieja de las dos mujeres muere.

Asdiwal y su madre prosiguen la marcha hacia el oeste y se instalan en el pueblo natal de ella, Gitsalaset, en las gargantas del Skeena. Un día una osa blanca baja por el valle.

Asdiwal se lanza a cazarla y, casi atrapada gracias a los objetos mágicos, la osa emprende la ascensión de una escala vertical. Asdiwal la

⁵ Hatsenas (Boas 1912), Hadsenas (Boas 1895). "Es un pájaro que se asemeja al mirlo americano [inglés *robin*: *Turdus migratorius*] pero que no es él" (Boas 1912, pp. 72-73). Según Boas 1895, canta "hō, hō" y su nombre, que significa "suerte", designa un ave que pasa por mensajero celeste (p. 286). Podría pensarse en el mirlo de collar (*Ixoreus naevius*) que es efectivamente un pájaro de invierno, de voz extraña y misteriosa (L. S. 1971, pp. 438-439, 447).

En este trabajo sin pretensiones lingüísticas, hemos simplificado al extremo la transcripción de los términos indígenas, limitándonos a las distinciones indispensables para evitar las ambigüedades entre los términos citados.

⁶ El nombre Asdiwal tiene de fijo varias connotaciones. La forma *nass*, Asihwil, significa "franqueador de montañas" (Boas 1902, p. 226), pero cf. también *asdiwal* "estar en peligro" (Boas 1912, glosario, p. 257), y *Asewaelgyet* "nombre diferente y apariencia especial del Pájaro-Trueno" (M. Barbeau, *Totem Poles*, vol. I, pp. 144-145, y vol. II, p. 476).

⁷ Boas 1912, p. 83.

sigue hasta el cielo, que se le presenta como una vasta pradera verde y florida. La osa lo arrastra a la morada de su padre, el Sol, donde ella resulta ser una graciosa joven, Estrella de la Tarde. Se realiza el matrimonio, no sin que el Sol haya sometido a Asdiwal a una serie de pruebas, a las que todos los pretendientes anteriores sucumbieron (caza de la cabra salvaje en la montaña de los terremotos; sacar agua del fondo de una gruta cuyas paredes se cierran; recoger leña de un árbol que aplasta a quienes lo derriban; permanencia en un horno ardiente), pero de las que Asdiwal sale airoso gracias a sus objetos mágicos y a la intervención oportuna de su padre. Seducido por los talentos de su yerno, el Sol acaba por aceptarlo.

Con todo, Asdiwal echa de menos a su madre. El Sol consiente dejarlo bajar a la tierra con su esposa, y les da, como provisiones de viaje, cuatro cestos llenos de alimento inextinguible, que le valen a la pareja una acogida agradecida por parte de los del pueblo, víctimas del hambre invernal.

Pese a las repetidas admoniciones de su mujer, Asdiwal la engaña con una paisana. Estrella de la Tarde, herida, parte, seguida de su marido desconsolado. Llegado a media altura entre cielo y tierra, Asdiwal es fulminado por su mujer, que desaparece. Muere pero, lamentada en el acto su ausencia, es resucitado por su celeste suegro.

Todo marcha bien por un tiempo, y Asdiwal vuelve a sentir nostalgia de su tierra. Su mujer acepta acompañarlo allá y le dice un adiós definitivo. Vuelto al pueblo, el héroe se entera de la muerte de su madre; nada lo retiene ya y vuelve a ponerse en marcha río abajo.

Llegado a la ciudad tsimshian de Ginaxangiogot, seduce y desposa a la hija del jefe local. Al comienzo el matrimonio es feliz y Asdiwal emprende, con sus cuatro cuñados, cacerías de cabras salvajes, que el éxito corona gracias a sus objetos mágicos. Al acercarse la primavera, toda la familia se desplaza, pasan un tiempo primero en Metlakatla y de ahí navegan hacia el río Nass, remontando la costa. Un viento de proa los inmoviliza, y acampan por un tiempo en Ksemaksén. Allí se estropean las cosas a causa de una disputa entre Asdiwal y sus cuñados, a propósito de los méritos respectivos de los cazadores de montaña y de los cazadores del mar. Se realiza un concurso; Asdiwal vuelve de la montaña con cuatro osos que ha matado, en tanto que los cuñados regresan con las manos vacías de su expedición marítima. Humillados y rabiosos, levantan el campamento llevándose a su hermana y abandonan a Asdiwal.

Este es recogido por extranjeros llegados de Gitxatla, que se dirigen también hacia el Nass, para la estación del pez candela.

Como en el caso precedente, forman un grupo compuesto de cuatro hermanos y una hermana, con la que Asdiwal se apresura a casarse. Juntos, no tardan en llegar al río Nass, donde venden mucha carne fresca y salmón a los Tsimshian, ya instalados en el rumbo, y hambrientos.

La pesca es buena y todos regresan: los Tsimshian a su ciudad capital de Metlakatla, los Gitxatla a su ciudad de Laxalan, donde Asdiwal

es padre de un niño. Al presente es rico y célebre. Un día, en invierno, se jacta de poder cazar focas en alta mar mejor que sus cuñados. Allí se van todos. Gracias a sus objetos mágicos, Asdiwal hace una caza milagrosa en un arrecife donde sus cuñados, fastidiados, lo abandonan sin comida y sin lumbre. Se alza la tempestad, la roca es barrida por las olas. Con ayuda de su padre, que aparece como salvador, Asdiwal, convertido en pájaro, consigue mantenerse por encima de las olas, sobre sus objetos mágicos que le sirven de percha.

Después de dos días y dos noches, la tempestad se apacigua. Asdiwal se duerme, agotado. Lo despierta un ratón y lo conduce a la morada subterránea de las focas (leones marinos) que ha herido, pero que se imaginan (por serles invisibles las flechas del hombre), ser víctimas de una epidemia. Asdiwal saca las flechas y cura a sus huéspedes, a quienes pide a cambio asegurarle el regreso. Por desgracia, las embarcaciones de las focas, que consisten en sus estómagos, ya no sirven, perforadas por las flechas del cazador. De modo que el rey de las focas le presta a Asdiwal su propio estómago a guisa de barca, a condición de que se lo devuelva sin tardanza. Cuando aborda la costa, el héroe descubre a su mujer inconsolable, así como a su hijo. Gracias a la ayuda de esta buena esposa pero mala hermana (que cumple los ritos indispensables para que la operación se logre), Asdiwal fabrica orcas (*killer-whale*) de madera esculpida a las que anima y quienes, desfondando las embarcaciones a aletazos, provocarán el naufragio y la muerte de los malos cuñados.

Peró Asdiwal vuelve a sentir una nostalgia irresistible por los lugares de su infancia. Deja a su mujer y vuelve al valle del Skeena. Se establece en la ciudad de Ginadão donde se le une su hijo, a quien da un arco y sus flechas mágicas y recibe de él un perro.

Llegado el invierno, Asdiwal parte a cazar a la montaña, pero olvida sus raquetas para la nieve. Extraviado, incapaz de subir ni de bajar sin ellas, es mudado en piedra, así como su lanza y su perro, y aun puede vérselos con esta forma en la cima de la gran montaña del lago de Ginadão.⁸

III

Atengámonos provisionalmente a esta única versión, para tratar de delimitar sus articulaciones esenciales. El relato atañe a hechos de diversos órdenes: primero, la geografía física y política de la comarca tsimshian, pues los lugares y las ciudades mencionados tenían existencia real; luego, la vida económica de los indígenas, gobernada, como se ha visto, por las grandes migraciones estacionales entre los valles del Skeena y del Nass, en ocasión de las que se desarrollan las aventu-

⁸ Boas 1912, pp. 71-146.

ras de Asdiwal; en tercer lugar, la organización social y familiar, puesto que asistimos a varios matrimonios, divorcios, viudeces e incidentes afines; por último, la cosmología, pues, a diferencia de las demás, las dos visitas de Asdiwal al cielo y bajo la tierra son del orden del mito y no de la experiencia.

Ante todo, el marco geográfico.⁹

El relato se inicia en el valle del Skeena, donde las dos heroínas, la una partida de su pueblo río arriba, la otra del suyo río abajo, se encuentran a medio camino. En la versión recogida por Boas en el estuario del Nass (Boas 1902), es precisado que el lugar del encuentro (esta vez a la orilla del Nass) se llama Hwil-lê-ne-hwada, "Ahí-donde-ellas-se-encontraron" (*loc. cit.*, p. 225).

Después de la muerte de su madre, la joven mujer y su hijo se establecerán en el poblado natal de ésta (el de su padre, donde su madre había residido desde su matrimonio hasta su viudez): el pueblo de río abajo. Allí se despliega el episodio de la visita al cielo. Este poblado, llamado Gitsalasert, "Gente de las gargantas" (del Skeena), estaba situado no lejos de la moderna ciudad de Usk.¹⁰ Aunque allí hablaban el dialecto tsmshian, caía fuera de las "nueve ciudades" que constituían la provincia tsmshian propiamente dicha.¹¹

A la muerte de su madre, Asdiwal continúa dirigiéndose río abajo, es decir hacia el oeste. Se establece en la ciudad de Ginaxangioget, donde se casa. Estamos en comarca propiamente tsmshian, sobre el Skeena inferior. La verdad es que Ginaxangioget es un término formado a partir de *git*, "gente", y de *gi.k*, "abeto de Canadá" (en inglés *hemlock tree*), de donde *Ginax-angi.k*, "gente de los abetos";¹² y Ginaxangioget era una de las nueve ciudades principales de los Tsmshian.¹³

Cuando Asdiwal parte con su familia política hacia el Nass para

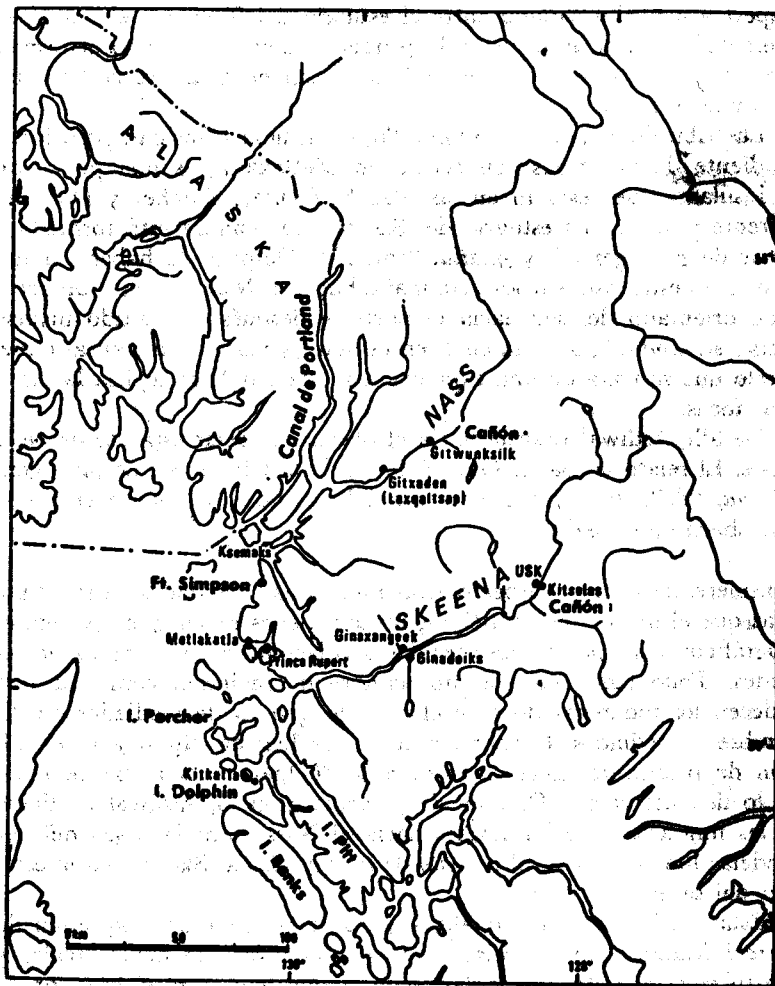
⁹ Más preciso y completo que el publicado en las primeras ediciones de este trabajo, el mapa anexo me fue amablemente proporcionado por Wilson Duff, profesor en la Universidad de Colombia británica, en Vancouver, a quien expreso aquí toda mi gratitud. Los nombres de lugar no dejan de ser fácilmente identificables, a pesar del uso de una transcripción algo diferente de la de Boas.

¹⁰ Garfield, *loc. cit.*, p. 175; Boas 1912, pp. 71, 276; cf. Krause 1956, pp. 214-215: Kitselässir, "sobre el río Skeena".

¹¹ Boas 1912, p. 225.

¹² Garfield, *loc. cit.*, p. 175.

¹³ Boas 1916, pp. 482-483. Swanton da "Kinagingeeg, cerca de Metlakatla" (?): J. R. Swanton, *The Indian Tribes of North America*, p. 606; cf. Krause 1956, pp. 214-215: Kin-nach-hangik, "sobre la península cerca de Fort Simpson".



pescar el pez candela, se meten primero en el estuario del Skeena, salen al mar, se detienen en la ciudad capital de los Tsmshian, Metlakatla. Se trata de la antigua (muy relativamente, por lo demás) Metlakatla, pues una ciudad reciente de igual nombre, fundada por indígenas convertidos al cristianismo, está en la isla Annette, en Alaska.¹⁴

Metlakatla la Antigua está situada en la costa, al norte de Prince

¹⁴ W. Beynon, *The Tsmshians of Metlakatla*; Garfield, Wingert, Barbeau, *loc. cit.*, pp. 33-34.

Rupert y a medio camino entre el estuario del Skeena y el del Nass. Kaemaksén, donde se produce la primera disputa, así como el primer abandono de Asdiwal por sus cuñados, está en una isla costera, un poco más al norte.

La tribu designada como Gitxatla, de lengua tsimshian pero independiente de las tribus con centro en Metlakatla, es una población de insulares que residían en las islas McCauley, Porcher y Dolphin, enfrente y al sur del estuario del Skeena. Su nombre está formado a partir de *git*, "gente", y *qxatla*, "canal".¹⁵ Después de haber viajado de este a oeste, Asdiwal los acompaña hacia el Nass, es decir un recorrido orientado del sur hacia el norte, y después en sentido inverso hasta "su ciudad", ante la cual, en el mar (y verosíblemente al oeste, puesto que se trata de una expedición a alta mar), se realiza la visita a las focas.

De allí, Asdiwal retorna hacia el Skeena, es decir esta vez de oeste a este. El relato acaba en Ginadâos, sin duda Ginadoiks, de *git*, "gente", *na*, "de", *doiks*, "corriente rápida", nombre de un torrente que desemboca en el Skeena.¹⁶

Consideremos ahora el aspecto económico. Las actividades de este tipo, a las que el mito hace participar, no son menos reales que los lugares geográficos y las poblaciones traídos a colación en los párrafos precedentes. Todo comienza con un hambre de invierno, como las que padecen los indígenas durante el período que va de mediados de diciembre a mediados de enero, antes de la llegada hipotética del salmón de primavera, poco anterior a la del pez candela, período llamado del intervalo.¹⁷ Después de su visita al cielo, Asdiwal participa en las migraciones primaverales hacia el Nass, para la pesca del pez candela; luego se asiste al retorno de las familias al Skeena, en la estación del salmón.

Estas variaciones estacionales —para aprovechar una expresión de Marcel Mauss— van parejas a otras diferencias, no menos reales y que subraya el mito, particularmente la que hay entre el cazador de tierra (encarnado por Asdiwal, nacido junto al río y río arriba, es decir en el interior de las tierras) y el cazador de mar, encarnado primero por la Gente de los abetos, que viven río abajo, junto al

¹⁵ Garfield, *loc. cit.*, p. 175; Boas 1916, p. 483. Swanton da: "Kitkatla, on Porcher Island" (*loc. cit.*, p. 607).

¹⁶ Garfield, *loc. cit.*, p. 176. Boas 1912: Ginadâiks, "una de las nueve ciudades de los Tsimshian" (p. 223); cf. Krause 1956, pp. 214-215: Kinnatōiks "sobre la península, cerca de Fort Simpson".

¹⁷ Boas 1916, pp. 398-399.

estuario, y luego, más nítidamente aún, por los isleños de las islas Porcher y Dolphin.

Cuando se pasa a los aspectos sociológicos, la libertad se hace mayor. No se trata de un cuadro fiel y como documental de la realidad indígena, sino de una especie de contrapunto que ya acompaña esta realidad, ya parece apartarse de ella antes de unirsele.

La secuencia inicial del mito evoca condiciones sociológicas definidas. La madre y la hija han quedado separadas por el matrimonio de la segunda, y desde entonces cada una ha residido con su marido en el poblado de éste. En el caso de la mayor de las dos mujeres, este marido era igualmente el padre de la más joven, quien abandonó, pues, su poblado natal para seguir río arriba a su esposo. Se reconoce una sociedad en la que, aunque la filiación sea matrilineal, la residencia es patrilocal, pues la mujer se va a vivir al pueblo de su marido, y donde los hijos, aunque pertenecientes al clan de su madre, son educados en casa de su padre y no donde sus parientes maternos.

Tal era la situación entre los Tsimshian. Boas lo subraya más de una vez: "En otro tiempo, los grandes jefes tenían por costumbre tomar por esposa a una princesa de cada tribu. De esta suerte, los había que no tenían menos de dieciséis o dieciocho esposas. . .", lo cual sería imposible si un hombre debiera residir en el poblado natal de su esposa. Más generalmente, dice Boas, "numerosos hechos indican que la joven pareja se establecía entonces junto a los parientes del marido"; de suerte que "los niños crecían en la morada paterna".¹⁸

Ahora bien, en el mito este modo patrilocal de residencia se halla súbitamente abolido por el hambre, que libera a las dos mujeres de sus obligaciones respectivas y les permite, a la muerte de sus maridos, reunirse (de manera significativa) a medio camino. Su campamento al pie del árbol, a la orilla del río congelado, a igual distancia entre río arriba y río abajo, ofrece una imagen de un modo matrilocal de residencia reducido a su mínima expresión, puesto que la nueva casa no se compone más que de una madre y de su hija.

Esta inversión, apenas esbozada, es tanto más notable cuando que todos los matrimonios subsiguientes van a ser matrilocales, o sea contrarios al tipo real.

Primero el matrimonio de Hatsenas con la más joven de las mujeres. Por fugitiva que sea una unión entre una humana y un ser sobrenatural, éste no deja de residir con su esposa y la madre de ésta. El matiz matrilocal se hace más franco aún en la versión precedente

¹⁸ Boas 1916, pp. 355, 529, 426. Cf. también pp. 420, 427, 441, 499-500.

del río Nass. Cuando su hijo Asi-hwil se ha hecho grande, Hatsenas (que aquí se llama Hôux) le dice a su mujer: "Tus hermanos han salido en tu búsqueda y van a llegar. Es preciso pues que me escondas en el bosque." Poco después aparecen los hermanos, y vuelven a partir cargados de las provisiones de carne proporcionadas a las mujeres por su protector: "No bien partieron, volvió Hôux. [Las mujeres] le dijeron que sus hermanos y tíos les habían pedido seguirlos a su pueblo. Entonces Hôux dijo: —Separémonos. Volved a vuestra casa, que yo iré a la mía. Y a la mañana siguiente una gran multitud acudió a buscar a las mujeres y al niño. Los llevaron a Gitxaden. Los tíos del chico hicieron una fiesta y su madre proclamó el nombre que le había dado, Asi-hwil..."¹⁹

No solamente el marido aparece aquí como un intruso, mal visto por sus cuñados y que teme encontrárselos, sino que, a la inversa de lo que pasa entre los Tsimshian y en otras sociedades caracterizadas por la asociación de la filiación matrilineal con la residencia patrilocal,²⁰ las prestaciones alimentarias van del marido de la hermana a los hermanos de la esposa.

El matrimonio matrilocal, acompañado de antagonismo entre el marido y su familia política, es también ilustrado por el casamiento de Asdiwal con Estrella de la Tarde: el matrimonio reside en casa del padre de ésta, y ese suegro testimonia tal hostilidad a su yerno que le impone pruebas tenidas por mortales.

Matrilocal es, igualmente, el segundo matrimonio de Asdiwal entre la Gente de los abetos, acompañado de hostilidad entre el marido y sus cuñados puesto que éstos lo abandonan, obligando a su hermana a seguirlos.

Por último, el mismo tema está atestiguado en el tercer matrimonio entre la Gente del canal, cuando menos al principio. Pues, luego de la visita de Asdiwal a las focas, la situación se vuelca: Asdiwal vuelve a encontrar a su mujer, que se negó a seguir a sus hermanos y erraba en busca de su esposo. Más aún: ella aporta su colaboración para armar la "maquinación" —en sentido propio y figurado— gracias a la cual Asdiwal se vengará de sus cuñados; finalmente, el patrilocalismo triunfa cuando Asdiwal abandona a su mujer (cuando que, en los matrimonios precedentes, era la mujer la que lo abandonaba) y regresa a su Skeena natal, donde su hijo es quien se le une solo. Iniciado con el relato de la *reunión de una madre y de una hija*, liberadas de sus aliados o *parientes paternos*, el mito acaba con el relato de la

¹⁹ Boas 1902, p. 227.

²⁰ Boas 1916, p. 423; B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, *passim*.

reunión de un padre y un hijo, liberados de sus aliados o *parientes maternos*.

Si la secuencia inicial y la secuencia final del mito constituyen así, desde un punto de vista sociológico, una pareja de oposición, otro tanto ocurre, desde el punto de vista cosmológico, con los dos viajes sobrenaturales que interrumpen el periplo "verdadero" del héroe. El primer viaje lo conduce al cielo, a la morada del Sol, que empieza por tratar de hacer que muera y luego consiente en resucitarlo. El segundo conduce a Asdiwal al mundo subterráneo de las focas, que él mismo ha matado o herido, pero que acepta cuidar y sanar. El primer viaje concluye con un matrimonio que es matrilocal, como se ha visto, y que atestigua, por lo demás, un apartamiento exogámico maximizado (entre un "terreno" y una "celestes"); pero este matrimonio se romperá por la infidelidad de Asdiwal con una paisana, o sea un bosquejo de matrimonio que, de realizarse, neutralizaría, por así decirlo, el matrilocalismo (por tener entonces igual residencia marido y mujer), y se caracterizaría por una proximidad endogámica, también maximizada (matrimonio en el interior del poblado). Es cierto que el segundo viaje sobrenatural del héroe, al reino subterráneo de las focas, no da ocasión a un matrimonio; en cualquier caso, esta visita determina, como se ha mostrado ya, una inversión de la tendencia matrilocal de las bodas sucesivas de Asdiwal, que desprende a su tercera mujer de sus hermanos, al héroe mismo de su mujer, al hijo de la madre, y que deja subsistir nada más la asociación del padre y del hijo.

IV

Hemos analizado el mito distinguiendo cuatro niveles: geográfico, tecnoeconómico, sociológico y cosmológico. Los dos primeros traducen exactamente la realidad; el cuarto se le escapa, en tanto que el tercero trenza instituciones reales e imaginarias. A pesar de estas diferencias, el pensamiento indígena, con todo, no los separa. Todo ocurre más bien como si proporcionasen otros tantos códigos diferentes, utilizados según las necesidades del momento y según su capacidad particular, con objeto de transmitir el mismo mensaje, que ahora consideraremos.

Las hambres de invierno son un incidente recurrente de la vida económica de los Tsimshian. Pero el hambre que desencadena nuestra historia es, también, un tema cosmológico. En efecto, por toda la costa noroeste del Pacífico el estado presente del universo es atribuido a los trastornos del orden original operados por el demiurgo Gigante, o Cuervo (en tsimshian: Txamsem), en el curso de peregrinaciones

emprendidas para satisfacer una voracidad incoercible. Txamsem está pues en estado de hambre permanente, y el hambre, aunque condición negativa, es concebida como el *primum movens* de la creación.²¹ En este sentido puede decirse que el hambre de las dos mujeres de nuestro mito tiene una significación cósmica; estas heroínas encarnan principios, tanto y más que personajes legendarios que son origen de toponimos.

Esquematzaremos la situación inicial de la manera siguiente:

madre	hija
de edad mayor	de edad menor
río abajo	río arriba
oeste	este
sur	norte

El encuentro se realiza a medio camino, localización que corresponde, como hemos visto, a una neutralización de la residencia patrilocal, y a la realización de las condiciones de una residencia matrilocal dejada todavía en estado de esbozo. Pero, como la madre muere en el lugar mismo del encuentro, y del nacimiento de Asdiwal, el movimiento esencial, inaugurado por su hija al abandonar su poblado matrimonial, "muy lejos río arriba",²² se prolonga en la dirección este-oeste hasta su pueblo natal de las gargantas del Skeena, donde ella muere a su vez, dejando el campo libre al héroe.

La primera aventura de Asdiwal hace intervenir una oposición cielo-tierra, que el héroe empieza por superar gracias a la intervención de su padre, el pájaro de buen agüero Hatsenas, animal del cielo atmosférico o medio: bien calificado, por consiguiente, para desempeñar el papel de mediador entre Asdiwal el terreno y su suegro el Sol, amo del cielo empíreo. Sin embargo, Asdiwal no consigue superar su naturaleza terrena, a la cual se abandona dos veces: cediendo a los encantos de una paisana, y después a la nostalgia de su pueblo. O sea una serie de oposiciones no resueltas:

abajo	arriba
tierra	cielo
hombre	mujer
endogamia	exogamia

Prosiguiendo su marcha al oeste, Asdiwal contrae un segundo matrimonio matrilocal, que engendra una nueva serie de oposiciones:

caza en la montaña	caza en el mar
tierra	agua

²¹ Para un resumen y un análisis comparativo de todos los textos registrados que se refieren a la voracidad del demiurgo, cf. Boas 1916, pp. 636ss.

²² Boas 1912, p. 71.

Estas oposiciones son igualmente insuperables, y la naturaleza terrena de Asdiwal se sale con la suya por tercera vez, lo cual tiene por consecuencia su abandono, por su mujer y sus cuñados.

El último matrimonio de Asdiwal es contraído no ya con ribereña sino con isleña, y se repite el mismo conflicto. La oposición continúa mostrándose insuperable aunque, en cada etapa, se acerquen los términos. Se trata esta vez, en efecto, de un antagonismo entre Asdiwal y sus cuñados, en ocasión de una cacería en un arrecife en alta mar, es decir en tierra y agua dadas en conjunción. En el episodio precedente, Asdiwal y los cuñados partían cada cual por su lado, el uno tierra adentro y a pie, los otros por mar y en barca. Esta vez están juntos, en barco, y es solamente en el momento de atracar cuando se afirma la superioridad de Asdiwal, en razón del empleo que hace de los objetos mágicos destinados a la caza de montaña: "Era una caza muy difícil; a causa de las olas (que barrían el arrecife) en dirección a alta mar. Mientras discutían al respecto, [Asdiwal] dijo: —Queridísimos míos, bastaría quizá que me calzara mis raquetas para la nieve, en ese lugar del que habláis. Me calzaré mis raquetas para la nieve y prepararé a las rocas de las que habláis. Por este método triunfó, en tanto que sus cuñados, incapaces de atracar, permanecían, confusos, en las barcas."²³

Asdiwal, el terreno, amo de la caza, se encuentra abandonado en un arrecife en alta mar; ha alcanzado el punto más extremo de su marcha hacia el oeste; hasta aquí el aspecto geográfico y económico. Mas, desde un punto de vista lógico, sus aventuras pueden ser representadas con otra forma: la de una serie de mediaciones imposibles entre oposiciones dispuestas en orden decreciente: lo alto y lo bajo, el agua y la tierra, la caza marítima y la caza de montaña, etc.

En el plano espacial, por consiguiente, el héroe es descaminado lo más lejos de su recorrido, y su fracaso se expresa en este *alejamiento máximo* con relación a su punto de partida; en el plano lógico ha fracasado también, en razón de su espíritu de desmesura hacia sus cuñados, por su impotencia para desempeñar el papel de mediador, con todo y que la última oposición por vencer —entre los géneros de vida de los cazadores terrestres y marinos— esté entonces reducida a un *alejamiento mínimo*. Se diría un callejón sin salida; pero en el punto muerto sobreviene una vuelta que pone otra vez en movimiento la máquina del mito.

El rey de las montañas (en dialecto del Nass, Asdiwal se dice Asi-hwil, que significa "franqueador de montañas") está copado en una montaña irrisoria, y por partida doble: simple arrecife por una

²³ Boas 1912, pp. 125-126.

parte, rodeado y casi sumergido por el mar, por otra. El amo de las piezas de caza, matador de osos, va a ser salvado por un ratón, caza irrisoria.²⁴ Este le hace emprender un *viaje subterráneo*, como la osa, caza suprema, había impuesto a Asdiwal un *viaje celeste*. En verdad, sólo le faltó al ratón convertirse en mujer para ofrecer al héroe un matrimonio simétrico e inverso del otro, pero aunque este elemento falte en todas las versiones, se sabe al menos que el ratón es un hada: Dama-Ratón, como la llaman los textos, que prefijan al término que designa el roedor la palabra *ksem*, que es una expresión de deferencia hacia una mujer. Llevando adelante la inversión más sistemáticamente de lo que hubiese permitido la hipótesis precedente, esta hada es una vieja impropia para la procreación: una "esposa invertida".

No es esto todo, El matador de animales por centenares va esta vez a curarlos y a ganar su amor.²⁵ El procurador de alimento (poder que ha recibido de su padre, y que ejerce repetidas veces en beneficio de los suyos) se vuelve alimento, puesto que es transportado en el estómago de las focas.²⁶

Por último, la visita al mundo subterráneo (que es también, a múltiples respectos, un "mundo al revés") determinará el retorno del héroe, puesto que se dirigirá en adelante de oeste a este, del mar hacia la tierra firme, del agua salada del océano hacia el agua dulce del río Skeena.

Este vuelco general no influye sobre el desenvolvimiento de la trama, que se prolonga hasta la catástrofe final. Vuelto entre los suyos y a la situación patrilocal inicial, Asdiwal ha reanudado su oficio de elección, servido por sus objetos mágicos. Pero *olvida* uno de éstos, accidenté que no tiene remedio. Al término de una caza fructuosa, se encuentra copado a media altura de la montaña: ²⁷ "¿Adónde podía ir? No podía subir, no podía descender, no podía ir a ningún

²⁴ Como el mamífero más pequeño que interviene en la mitología, primero, y también porque, en la mitología de la costa del noroeste, el ratón representa los animales ctónicos en el nivel más modesto: el de la vida doméstica. En efecto, el ratón es el animal ctónico del hogar. A este título, tiene derecho a la ofrenda infima de grasa que escurre de los pendientes de lana cuando se echan al fuego con este fin.

²⁵ "El amor del jefe de las focas y de su tribu crecía sin cesar", Boas 1912, p. 133.

²⁶ Los Tsimshian del grupo Nisqa "extraen del río (Nass) su alimento, que consiste sobre todo en salmón y pez candela. A decir verdad, este último pez remonta el río en cantidad tan enorme, para desovar allí a principios de primavera, que le han puesto Nass, que significa 'estómago' o 'depósito de víveres'." G. T. Emmons, art. "Niska", en *Handbook of American Indians North of Mexico*.

²⁷ Boas 1912, p. 145.

lado". Es mudado en piedra en el sitio, es decir paralizado, reducido a su "naturaleza terrena" en su forma pétreo e inmutable; contraplado, como tal, "desde hace generaciones".

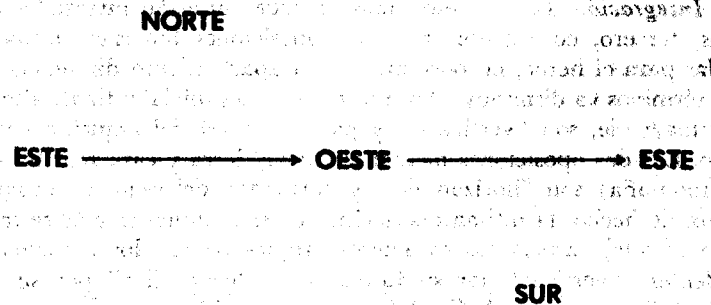
v

El análisis precedente incita a establecer una distinción entre dos aspectos de la construcción mítica: las secuencias y los esquemas.

Las secuencias son el contenido aparente del mito, los acontecimientos que se suceden en el orden cronológico: encuentro de dos mujeres, intervención del protector sobrenatural, nacimiento de Asdiwal, su infancia, su visita al cielo, sus matrimonios sucesivos, sus expediciones de caza y de pesca, sus conflictos con sus cuñados, etc.

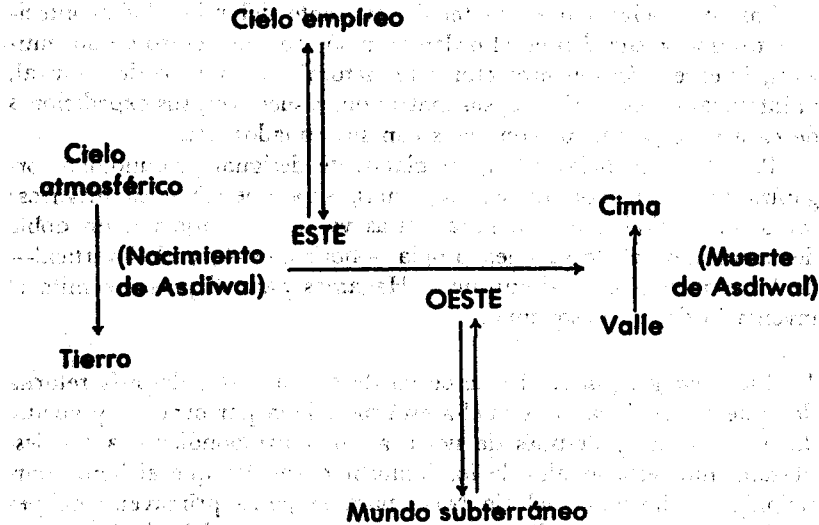
Pero las secuencias están, en planos de desigual profundidad, organizadas en función de los esquemas, superpuestos y simultáneos; como una melodía, escrita para varias voces, está sujeta a un doble determinismo: el de su línea propia —horizontal—, y el —vertical— de los esquemas contrapuntísticos. Hagamos para el presente mito el inventario de estos esquemas.

1] *Esquema geográfico*. El héroe va de este a oeste; después retorna de oeste a este. Esta ida y vuelta está modulada por otra ida y vuelta, de sur a norte, y después de norte a sur, correspondiente a los desplazamientos estacionales de los Tsimshian (en los que el héroe participa), en dirección del río Nass, para la pesca primaveral de pez candela, y luego por el Skeena, para la pesca estival del salmón:



2] *Esquema cosmológico*. Tres visitas sobrenaturales relacionan términos concebidos respectivamente como "inferiores" y "superiores": la visita de Hatsenas, pájaro de buen agüero asociado al cielo atmosférico.

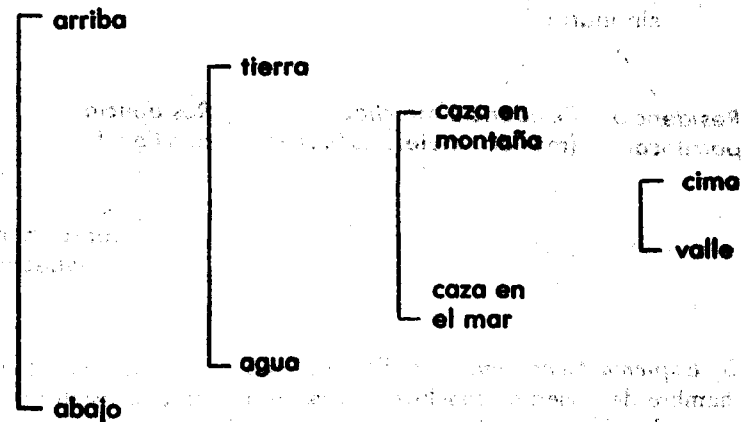
rico, a la joven viuda; la visita de Asdiwal al cielo empíreo, persiguiendo a Estrella de la Tarde; su visita al reino subterráneo de las focas, guiado por Dama-Ratón. El fin de Asdiwal, copado en la montaña, aparece entonces como una *neutralización* de la mediación media lograda por su nacimiento, pero que no por ello lo pone en condiciones de conseguir dos mediaciones extremas (una entre el cielo y la tierra —como: abajo contrapuesto a arriba—; la otra entre el mar y la tierra —como: este opuesto a oeste):



3] *Integración*. Los dos esquemas precedentes están integrados a otro más, tercero, consistente en varias oposiciones binarias, insuperables todas para el héroe, no obstante que el apartamiento diferencial entre sus términos va disminuyendo. Las oposiciones inicial y final: alto/bajo, y cima/valle, son "verticales" y participan así del esquema cosmológico. Las dos oposiciones medianas (agua/tierra y caza marítima/caza de montaña) son "horizontales" y participan del esquema geográfico. Pero, de hecho, la última oposición, que es también la más restringida (cima/valle), asocia los caracteres propios de los dos esquemas precedentes: "vertical" por su forma, pero "geográfica" por su contenido.²⁸ El fracaso de Asdiwal (a causa de olvidársele las raquetas para

²⁸ El doble aspecto, natural y sobrenatural, de la oposición entre cima y valle está ya en el mito, puesto que la situación peligrosa del héroe resulta de un temblor de tierra, provocado por los dioses. Ver más adelante, p. 161.

la nieve, lo cual lo deja bloqueado a altura media) recibe pues una triple significación: geográfica, cosmológica y lógica:



Se advertirá la complementariedad de los tres esquemas, cuando son reducidos a sus contornos, conservando sólo el orden y la amplitud de las oposiciones.

El esquema 1 está formado de una serie de oscilaciones de amplitud constante: este—norte—oeste—sur—este.

El esquema 2 parte de un punto cero (encuentro a medio camino, entre río arriba y río abajo) y continúa con una oscilación de amplitud mediana (cielo atmosférico-tierra), y luego oscilaciones de amplitud máxima (tierra-cielo, cielo-tierra, tierra-mundo subterráneo, mundo subterráneo-tierra) que se amortizan en el punto cero (a altura mediana, entre la cima y el valle).

El esquema 3 comienza con una oscilación de amplitud máxima (abajo-arriba) que se amortiza con una serie de oscilaciones de amplitud decreciente (agua-tierra; caza marítima-caza en la montaña; valle-cima).

4] *Esquema sociológico*. La residencia patrilocal prevalece al principio. Deja el lugar progresivamente a la residencia matrilocal (matrimonio de Hatsenas), que se vuelve asesina (matrimonio celeste de Asdiwal), y después nada más hostil (matrimonio entre la gente de los abetos), antes de debilitarse e invertirse (matrimonio entre la gente del canal), para permitir por último un retorno a la residencia patrilocal.

Sin embargo, el esquema sociológico no tiene una estructura cerrada como el esquema geográfico, puesto que saca a escena, al co-

el fin de aplacarlas. Pero la mujer no oye y entiende mal; repite no las palabras de su marido sino lo que ella misma desearía hacer: —¿Quieres que yo coma grasa?... Desanimado, Waux dice que sí, y la mujer se atraca de grasa y de agua fresca. Ahita, se tiende sobre un tocón, estalla y se transforma en un sílex vetado que hoy en día abunda en aquel lugar.

Waux, privado de la lanza que le permitía hender las rocas y abrirse paso a través de la montaña, perdida su última esperanza de aplacar los elementos a causa del mal entendimiento habido entre su mujer y él, se petrifica, así como su perro y todos sus objetos mágicos. Allí siguen hasta hoy.³¹

Se advertirán varias sustituciones significativas con respecto a la versión de referencia.

Asdiwal ha tenido un hijo único (a decir verdad, como se ha visto, dos hijos únicos, frutos de dos matrimonios consecutivos, pero que son confundidos en uno solo en el relato), en tanto que Waux tiene gemelos. No sabemos gran cosa de estos gemelos, pero es tentador establecer un paralelismo entre ellos y los dos perros mágicos recibidos de su padre por Asdiwal, en la versión precedente del río Nass: uno rojo, el otro moteado, es decir marcados por un contraste que (cuando se le remite a los sistemas simbólicos de los colores, tan frecuentes entre los indios de América del Norte) sugiere funciones divergentes.

Por lo demás, el dioscurismo ofrece ya una indicación. En la serie americana de los mediadores, los dióscuros representan el término más débil y vienen al final de la lista, después del mesías (que une los contrarios), el engañador o *trickster* (que los yuxtapone en su persona), en tanto que la pareja dioscúrica los asocia, aunque dejándolos individualmente distintos.³²

El tránsito de un mediador único a una pareja dioscúrica atestigua pues un debilitamiento de la función mediadora, tanto más nítido cuanto que, poco después de su aparición en el escenario mítico, los gemelos perecen en territorio inexplorado, sin haber desempeñado papel alguno.

Lo mismo que Asdiwal, Waux es petrificado a fin de cuentas a consecuencia del olvido de un objeto mágico, pero la identidad del objeto cambia de una versión o otra. En el caso de Asdiwal son las raquetas para la nieve; cuando Waux, es la lanza. Estos objetos mágicos son los instrumentos de mediación recibidos por el héroe de su padre sobrenatural. Aquí, también, hay gradación: las raquetas para

³¹ Boas 1916, pp. 243-245.

³² Cf. acerca de este grupo *Anthropologie structurale*, cap. xi: "La structure des mythes".

la nieve sirven para escalar las pendientes más empinadas y para descenderlas; la lanza permite pasar directamente a través de las paredes rocosas. La lanza suministra así un medio más radical que las raquetas, las cuales llegan a una componenda con el obstáculo en lugar de abolirlo. El olvido de Waux aparece como más grave que el de Asdiwal. El mediador más débil pierde el instrumento de mediación más fuerte, su eficacia queda disminuida por partida doble.

De manera que la historia de Waux procede por regresión dialéctica; pero en otro sentido señala una progresión, puesto que, con esta variante, se cierra una estructura que, desde ciertos puntos de vista, había permanecido abierta.

La mujer de Waux muere de *repleción*. Es el final de un relato cuyo principio nos mostraba a la madre de Asdiwal (o de Asi-hwil) presa del *hambre*. Esta hambre la ponía en *movimiento*, así como, al presente, el abuso de la comida *parma* a la esposa de Waux. Para concluir con este asunto, notemos en efecto que los dos personajes de la secuencia inicial eran dos mujeres "*fuera de pareja*", *no alimentadas*, y que se *desplazaban*, y los personajes de la secuencia terminal una *pareja* formada de un marido y su mujer, uno *nutricio* (incomprendido), la otra *demasiado nutrida* (por incomprensiva), igualmente *paralizados* a pesar de esta oposición (pero quizá también a causa de la complementariedad negativa que expresa).

La transformación más importante está representada por el matrimonio de Waux. Se vio que Asdiwal contrajo matrimonios en serie, siempre sin fortuna. No consigue elegir entre la esposa sobrehumana y la paisana; es abandonado (a despecho de ella, verdad es) por su esposa *tsimshian*. Su mujer *gitxalta* le permanece fiel, al punto de traicionar a sus hermanos: es él quien la abandona. Concluye sus días después de haber recuperado a su hijo, en la condición de un célibe.

Por el contrario, Waux se casa una sola vez, pero este matrimonio le será fatal. Ahora bien, se trata aquí de un matrimonio *arreglado* por la madre de Waux (a diferencia de los casamientos *aventureros* de Asdiwal), y de un matrimonio con la *prima* (cuando que Asdiwal desposa completas *extranjerías*) —entendamos aquí: la prima cruzada, hija del hermano de la madre (lo cual explica el papel de intermediario cumplido por ésta).³³

³³ El informante de Boas parece haber cometido un error, que Boas sólo corrigió parcialmente. En Boas 1916, el pasaje se presenta como sigue: "Before his mother died she wanted her son to marry one of her own cousins, and he did what his mother wanted him to do" ["Antes de que muriera su madre, quiso ella que su hijo se casase con una de las propias primas de ella, y él hizo lo que su madre quería que hiciera] (p. 244). Se trataría entonces de una

Como lo explica Boas en el texto que acabamos de citar en nota, el matrimonio con la hija del hermano de la madre era preferencial entre los Tsimshian, sobre todo en la nobleza, a la que pertenecían nuestros héroes. Garfield duda que la práctica haya sido estrictamente conforme a los modelos míticos,³⁴ pero el punto tiene importancia secundaria puesto que consideramos aquí esquemas de función normativa. En una sociedad como la de los Tsimshian es fácil ver por qué este tipo de matrimonio podía ser tenido por ideal. Los muchachos crecían en la casa de su padre pero, tarde o temprano, debían trasladarse a casa de su tío materno cuando heredaban de él sus títulos, prerrogativas y terrenos de caza.³⁵ El matrimonio con la prima matrilateral proporcionaba una solución a este conflicto.

Por otra parte, como ha sido señalado a menudo a propósito de otras sociedades del mismo tipo, este matrimonio permitía superar otro conflicto, éste entre las tendencias patrilineales y matrilineales de la sociedad tsimshian, de la que vimos antes hasta qué punto tenía en cuenta las dos líneas.³⁶ Efectivamente, por este medio un hombre asegura el mantenimiento de sus privilegios hereditarios y de sus títulos dentro de los límites de un círculo familiar restringido.³⁷

prima de la madre, no del hijo. Se encuentra el texto indígena correspondiente en Th. M. Durlach, *The Relationship Systems of the Tlingit, Haida and Tsimshian*, p. 124, que transcribo simplificando los signos: "na gauga (?) dem dzake na'ot da hasa'x a dem naksde lguolget a klálda lgu-txaát. . ."

El término de parentesco *txaá* designa los hijos de la hermana del padre o del hermano de la madre, o sea los primos cruzados; *lgu-* es un diminutivo. El sufijo *-t* es un posesivo de la tercera persona. En su resumen de la historia de Waux, Boas repite la lección sospechosa: "He marries one of his mother's cousins" ["casa con una de las primas de su madre"] (*loc. cit.*, p. 825). Pero en el comentario corrige su interpretación ordenando, con razón, este ejemplo entre todos los que cita, de matrimonios con la prima cruzada matrilateral: "El tipo normal de matrimonio, tal como aparece descrito en los relatos tradicionales, une a un hombre joven y a la hija del hermano de su madre. Así . . . una mujer pide a su hija que se case con su primo (244)" (Boas, *loc. cit.*, p. 440). Como la página 244 no menciona más que el casamiento de Waux, se ve que Boas rectifica esta vez la relación de parentesco, pero confundiendo el sexo de los cónyuges. De donde una nueva contradicción, puesto que esta prima sería la hija de la hermana del padre. Parece que en realidad el sentido es que antes de morir su madre quiso que se casase con una de sus primas (de él).

³⁴ V. E. Garfield, *loc. cit.*, pp. 232-233.

³⁵ Boas 1916, p. 411, en contradicción con p. 401. En seguida retornaremos a esta divergencia.

³⁶ P. 178, Cf. también acerca de este punto: E. Sapir, *A Sketch of the Social Organization of the Nass River Indians*, pp. 6 y 27, y Garfield, Wingert, Barbeau, *loc. cit.*, pp. 17-25.

³⁷ J. R. Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*; C. H.

He mostrado en otra parte la inverosimilitud de esta interpretación como origen universal del casamiento de los primos cruzados.³⁸ Pero en el caso de una sociedad de tendencias feudales, corresponde ciertamente a motivaciones reales que han debido contribuir al mantenimiento o a la adopción de un uso cuya explicación última debe sin embargo ser buscada en propiedades comunes a todas las sociedades que lo han practicado.

Los mitos tsimshian ofrecen, por lo demás, una glosa bastante sorprendente a la teoría indígena del matrimonio con la prima cruzada matrilateral, en la historia de la princesa que se niega a casarse con su primo (hijo de la hermana del padre).

No menos cruel que orgullosa, exige que su primo pruebe su amor desfigurándose. Se da cuchilladas en el rostro, después de lo cual la princesa lo rechaza por su fealdad. Reducido a la desesperación, el joven busca la muerte y se aventura donde el jefe Pestilencia, amo de las deformidades. Éste accede, después de duras pruebas a las que se somete el héroe, a transformarlo en Príncipe Encantador.

Ahora su prima se prenda apasionadamente de él, y el joven le impone, a su vez, que sacrifique su belleza, pero solamente para cubrirla de sarcasmos. Vuelta horrenda, la princesa trata de que el jefe Pestilencia se apiade de ella. En el acto el pueblo lisiado y deforme que le sirve a éste de corte, se abalanza sobre la desdichada, le parten los huesos y la destrozan.

El informador de Boas ve en esta historia el mito de origen de las ceremonias y de los ritos que marcan la unión de los primos cruzados:

Había entre nosotros una costumbre según la cual el sobrino del jefe debía casarse con la hija de este último, porque la tribu del jefe quería que su sobrino fuera su heredero y lo sucediese después de su muerte. Esta costumbre se transmitió de generación en generación, y todavía hoy sigue en vigor; es así como se ha realizado siempre la sucesión.

Ahora bien, prosigue el informante, es a causa del desastre ocurrido a la princesa rebelde por lo que se decidió que en tales materias "una mujer joven no debe ser dejada libre en su elección. . . Inclusive si la muchacha no quiere desposar a su pretendiente, debe obedecer, cuando se ha llegado a un acuerdo por ambas partes" (es decir

Wedgewood, artículo "Cousin Marriage", en *Encyclopaedia Britannica*; J. F. Richards, *Cross-Cousin Marriage in South India*.

³⁸ *Les Structures élémentaires de la parenté*, París, 1949, pp. 158-159 (1967, pp. 143-145).

al término de una negociación entre los linajes maternos de los jóvenes).

Cuando el príncipe y la princesa han sido unidos, la tribu del tío del joven se estremece; entonces la tribu del tío de la joven se estremece también, y hay un combate entre las dos. Los dos bandos se tiran piedras y hay muchas cabezas heridas, de una y otra parte. Las cicatrices de las heridas... [son] como las pruebas del contrato.³⁹

Boas señala en su comentario que este mito no es propio de los Tsimshian; se encuentra entre los Tlingit y los Haida, igualmente matrilineales, y allí se refiere al mismo tipo de unión. Es pues claro que traduce un aspecto fundamental de la organización social de estas poblaciones, el cual consiste en un equilibrio hostil entre los linajes matrilineales de los jefes de poblado. En un sistema de intercambio generalizado, tal como el que resulta, en las familias feudales, del matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre, las familias están como ordenadas en un círculo más o menos estable donde cada una ocupa —al menos temporalmente— el puesto de “dador de mujeres” con respecto a otra familia, y el de “tomador” con respecto a una tercera familia. Según las sociedades, esta estructura en falso (puesto que se da a uno sin tener nunca la seguridad de recibir del otro) puede alcanzar un equilibrio —por lo demás más aparente que real— de varias maneras: democráticamente, según el principio de que todos los intercambios matrimoniales son equivalentes; o, por el contrario, estipulando que una de las posiciones es estatutariamente superior a la otra, lo que, en un contexto social y económico distinto, equivale teóricamente —si no en la práctica— a lo mismo, ya que cada familia acumula las dos posiciones.⁴⁰ Las sociedades septentrionales de la costa del Pacífico no han podido o querido escoger uno de estos puntos de equilibrio, y la superioridad o la inferioridad respectiva de los grupos intercambiadores —en el seno de la misma categoría social a la que debían en principio pertenecer uno y otro— es abiertamente puesta en tela de juicio en ocasión de cada unión. Cada unión, los *potlatch* que la acompañaban o que la precedían, las transferencias de títulos y de bienes de que era ocasión, eran el medio,

³⁹ Boas 1916, pp. 185-191. Describiendo de acuerdo con otro informante las ceremonias del matrimonio entre los Nisqa, Boas explica que el combate entre los dos grupos puede ser tan violento que uno de los esclavos de la guardia del pretendiente llegue a ser muerto: “Es señal de que los dos esposos no se separarán jamás” (Boas 1916, p. 531).

⁴⁰ C. Lévi-Strauss. *Les Structures élémentaires de la parenté*, loc. cit.; *Anthropologie structurale*, pp. 345-346.

para los grupos en cuestión, de conquistar una ventaja sobre el otro, al mismo tiempo que de poner un término a los conflictos anteriores. Se trataba de hacer las paces, pero en las mejores condiciones posibles. Nuestra sociedad medieval ofrece, en términos de instituciones patrilineales, la imagen simétrica de una situación que presenta muchos puntos en común con la que acabamos de exponer.

En tales condiciones, ¿cómo asombrarse de la horrible novela donde los indígenas buscan el origen de sus instituciones matrimoniales? ¿Cómo sorprenderse de que la ceremonia del matrimonio entre primos hermanos adopte para ellos la forma de un combate sangriento? Cuando, exponiendo estos antagonismos inherentes a la estructura social de los Tsimshian, creemos “llegar a la roca” (por volver a una expresión de Marcel Mauss), expresamos con esta metáfora geológica una confrontación bastante comparable a la que establecen los mitos de Waux y de Asdiwal. Todas las antinomias concebidas, en los más diversos planos, por el pensamiento indígena —geográfico, económico, sociológico y aun cosmológico— son, a fin de cuentas, asimiladas a aquella, menos aparente pero cuán real, que el matrimonio con la prima matrilineal procura superar, sin lograrlo, como lo *confiesan* nuestros mitos, cuya función precisamente está ahí.

Recorramoslos otra vez, en una rápida ojeada, y bajo esta luz. El hambre invernal, que hace perecer a los maridos de las dos heroínas del principio, libera a éstas de la residencia patrilocal y les permite, primero, encontrarse, y luego retornar al poblado natal de la hija, que corresponderá, para el hijo de ésta, a un modo matrilineal de residencia. La falta de comida es por tanto puesta en relación con la exportación de las muchachas, y éstas vuelven hacia su linaje de origen cuando el alimento desaparece: símbolo de un acontecimiento más concretamente ilustrado cada año —incluso sin hambre— por la partida del pez candela del Nass, y luego del salmón del Skeena. Estos peces acuden de alta mar, llegan del sur y del oeste y remontan los ríos hacia el este. Como el pescado que se va, la madre de Asdiwal continuará su marcha hacia el oeste y el mar, donde Asdiwal conocerá las desastrosas experiencias del matrimonio matrilineal.

El primero de estos matrimonios es con Estrella de la Tarde, que es un ser celeste. La correlación cielo-hembra, tierra-macho, implícita en esta secuencia, pide dos observaciones.

En primer lugar, Asdiwal es, en cierto modo, pescado por la Osa que lo arrastra hasta el cielo, y los mitos representan a menudo los plantígrafos como *pescadores de salmón*.⁴¹ Asimismo como un salmón,

⁴¹ Boas 1916, p. 403. El doble viaje de Asdiwal al cielo (contrastando con su único viaje al mundo subterráneo) parece tener por función hacer aún más manifiesta la analogía con la pesca del salmón. En efecto, el regreso al

Asdiwal es pescado con red por el Sol compadecido, después de haberse estrellado en el suelo.⁴² Pero cuando Asdiwal regresa de la estancia, inversa y simétrica, en el reino subterráneo de las focas, el viaje se realiza en el estómago de una de ellas, al modo también de un alimento, comparable este al *pez candela* que se recoge con rastrillo en el lecho del Nass, el "río estómago". Por añadidura, la ruta del héroe es ahora en sentido inverso, no ya de este a oeste como la comida que desaparece, sino de oeste a este como la que vuelve.

cielo acontece en forma de pesca, por medio de una red descendida por la abertura celeste: a la manera de la pesca ritual del primer salmón de primavera, con red, por un agujero practicado en el hielo que cubre todavía el río.

⁴² Boas 1912, pp. 112-113. Si nuestra interpretación es exacta, hay que admitir que la oposición explícita cielo/tierra se realiza aquí en una forma implícita cielo/agua, que es la oposición más fuerte inherente al sistema de los tres elementos, tal como lo utiliza el mito.

Este sistema es representable, en efecto, por la fórmula siguiente (donde el signo ":" se lee "es a"; el signo "::", "como"; y el signo "/" "es opuesto a"):

1] cielo : tierra :: tierra : agua,
que puede escribirse también:

2] cielo > tierra > agua.

La hipótesis adelantada arriba, acerca de la "pesca" de Asdiwal, es entonces verificable gracias a la permutación:

3] cielo : agua :: tierra : tierra,

de la que se verifica que corresponde al segundo viaje sobrenatural de Asdiwal, donde la oposición con el agua (la tierra) se expresa por medio de un viaje subterráneo. Tenemos entonces pleno derecho de escribir:

4] cielo/tierra :: cielo/agua (cuando "agua" tiene la función "bajo cielo");

5] tierra/agua :: tierra/tierra (cuando "tierra" tiene la función "bajo tierra").

Ahora, este desdoblamiento del polo tierra sólo se ha hecho necesario en razón de la asimilación —con palabras encubiertas— de la oposición principal entre cielo y tierra a la oposición menor, todavía implícita, entre tierra y agua: Asdiwal es pescado, como un pez, en una tierra confundida con el elemento líquido, desde lo alto de un cielo pintado con el aspecto de un paisaje terrestre: "pradera verde y florida".

Desde el principio, el mito parece así gobernado por una oposición más activa que las otras, con todo y que no sea inmediatamente perceptible: la que hay entre tierra y agua, que es también la más directamente vinculada a las formas de producción y a las relaciones objetivas entre los hombres y el mundo. Formal y todo, el análisis de los mitos de una sociedad verifica la primacía de las infraestructuras

En segundo lugar, esta inversión va acompañada de otra: de la residencia matriloca a la residencia patriloca, y esta inversión es ella misma función del reemplazamiento de un viaje celeste por un viaje subterráneo, el cual hace pasar a Asdiwal de la posición: tierra, macho, dominado, a la de: tierra, macho, dominante.

La residencia patriloca no le resulta mejor a Asdiwal: recupera a su hijo perdiendo a su mujer y aliados. Aislado a este nuevo respecto, incapaz de integrar los dos modos de filiación y de residencia, queda, lo más cerca de la meta, copado a medio camino, al término de una caza fructuosa: ha reconquistado el alimento pero perdido la libertad de moverse. El hambre, causa de movimiento, ha cedido el lugar a la abundancia, al precio de la parálisis.

Entonces se comprende mejor cómo el matrimonio de Waux con su prima matriloca, consecutivo a los de su padre, simboliza el último y vano recurso del pensamiento y de la sociedad tsimshiana para superar sus contradicciones. Pues este matrimonio fracasa con un *mal entendimiento* añadido a un *olvido*: Waux consiguió permanecer con sus parientes maternos, conservando los terrenos de caza de su padre; heredar por línea materna y paterna a la vez: aunque primos, su mujer y él permanecen enajenados uno con respecto al otro, porque el casamiento de los primos cruzados, en una sociedad feudal, es un paliativo y una añagaza. En esas sociedades siempre son intercambiadas las mujeres, pero se lucha también por los bienes.

VII

El precedente análisis sugiere una observación de otro orden: siempre es arriesgado emprender, como quiso hacerlo Boas en su monumental *Tsimshian Mythology*, "una descripción de la vida, de la organización social, de las creencias y de las prácticas religiosas de un pueblo, tales como aparecen en sus mitos".⁴³

La relación del mito con lo dado es segura, pero no en forma de *re-presentación*. Es de naturaleza dialéctica, y las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas de las instituciones reales. Incluso tal será siempre el caso cuando el mito trate de expresar una verdad negativa. Como se ha señalado ya, la gesta de Asdiwal turbó un tanto al gran etnólogo estadounidense, porque de Waux se dice que heredó los terrenos de caza de su padre, en tanto que otros textos y la observación directa atestiguan que las posesiones de un hombre —inclu-

⁴³ Boas 1916, p. 32.

yendo sus terrenos de caza— iban al hijo de su hermana, es decir de hombre a hombre, en línea maternal.⁴⁴

Pero la herencia paterna de Waux no refleja las condiciones reales más que los matrimonios matrilocales de su padre. De hecho, los niños crecían en residencia patrilocal y pasaban a concluir su educación en casa de su tío materno; después del matrimonio, retornaban a vivir junto a sus padres, acompañados de la esposa; y se establecían en el pueblo del tío cuando eran llamados a sucederlo. Tal era al menos el caso en las familias nobles de una sociedad cuya mitología formaba una verdadera "literatura de corte". Estas idas y venidas constituían uno de los signos exteriores de la *tensión* entre linajes aliados. Las especulaciones míticas en torno de los modos de residencia íntegramente patrilocal o matrilocal no conciernen pues a la realidad tsimshian, sino a las posibilidades inherentes a su estructura, sus virtualidades latentes. Intentan, en último análisis, no pintar lo real, sino justificar el corte de cuentas en que consiste, ya que las posiciones extremas son nada más *imaginadas* para demostrar que son *insostenibles*; este itinerario, propio de la reflexión mítica, implica la admisión (pero en el lenguaje disimulado del mito) de que la práctica social, al ahondarse en ella así, está maculada por una insuperable contradicción. Contradicción que, tal el héroe del mito, la sociedad tsimshian no puede comprender y prefiere olvidar.

› Nuestra concepción de las relaciones entre el mito y la realidad restringe sin duda el aprovechamiento del primero como fuente documental. Pero abre otras posibilidades, puesto que, renunciando a buscar en el mito un cuadro siempre fiel de la realidad etnográfica, ganamos un medio de acceso, a veces, a las categorías inconscientes.

Recordábamos hace un instante que los dos viajes de Asdiwal —de este a oeste y de oeste a este— eran dados en correlación con modos de residencia, respectivamente matrilocal y patrilocal. Pues bien, los Tsimshian tienen de hecho residencia patrilocal: de ahí la verificación (que ahora se nos impone) de que una de las orientaciones corresponde a un sentido de "lectura" directo de sus instituciones, y la otra al sentido opuesto. El viaje de oeste a este, que es el de regreso, va acompañado del retorno al patrilocalismo. Así, la dirección en que se realiza es, para el pensamiento indígena, la única dirección real, pues la otra no es sino imaginaria.

Es por cierto esto, por lo demás, lo que proclama el mito. El desplazamiento hacia el este asegura el regreso de Asdiwal a su elemento:

⁴⁴ Cf. las vacilaciones de Boas, en Boas 1916, pp. 401, 411-412. Hasta Garfield, que ha examinado atentamente el problema, no se decide a admitir la sucesión en línea paterna; cf. Garfield, Wingert, Barbeau, *loc. cit.*, p. 17.

la tierra, y al país natal. Cuando se dirigía hacia el oeste, era un nutricio que ponía término al hambre; suplía la ausencia de comida, al mismo tiempo que iba en el sentido en que se va el alimento. Yendo en sentido inverso, en el estómago de la foca, es identificado simbólicamente con la comida, y se desplaza en el sentido en el que vuelve el alimento.

Otro tanto a propósito de la residencia matrilocal: es introducida como una realidad negativa, un sustituto para la inexistencia de la residencia patrilocal, en razón de la muerte de los maridos.

¿Qué es pues la dirección oeste-este en el pensamiento indígena? La que siguen el pez candela y el salmón cuando llegan de alta mar, cada año, para remontar los ríos y meterse río arriba. Si esta orientación es también la que deben adoptar los Tsimshian a fin de obtener una imagen no deformada de su existencia social concreta, ¿no es porque se conciben *sub specie piscis*, que se ponen en el lugar de los peces o, más bien, que ponen los peces en su lugar?

Esta hipótesis, formulada al término de un razonamiento deductivo, halla su confirmación indirecta en el ritual y en la mitología.

La pesca y la preparación del pescado dan lugar, entre los indígenas de la costa del noroeste, a toda suerte de ritos. Ya se ha señalado que, para extraer el aceite del pez candela, las mujeres han de usar su pecho desnudo a guisa de lagar, y que hay que dejar que los residuos se pudran cerca de las habitaciones, no obstante el hedor. El salmón no se pudre, puesto que lo hacen secar al sol o lo ahuman. Pero deben observarse ritualmente otras condiciones: así, cortarlo con un cuchillo primitivo hecho de una concha de mejillón, excluyendo todo filo de piedra, de hueso o de metal. Las mujeres proceden a esta operación sentadas en el suelo, con los muslos apartados.⁴⁵

Estas prohibiciones y prescripciones parecen traducir una misma intención: "inmediatizar" la relación entre el pez y el hombre tratándolo como si fuera un hombre o, cuando menos, suprimiendo o limitando al extremo el uso de objetos manufacturados, pertenecientes al orden de la cultura: dicho de otro modo, negando o subestimando aquello por lo que los peces no son hombres.

Por su lado, los mitos relatan la visita de un príncipe al reino de los salmones, de donde vuelve después de haber ganado su alianza, transformado él mismo en pez. Todos estos mitos contienen el mismo incidente: acogido por los salmones, el príncipe hambriento se entera de que no debe bajo ningún pretexto consumir el mismo alimento que ellos, sino que no ha de vacilar en matar y comerse los peces mismos, sin importar la forma humana con que en adelante se le aparecen.⁴⁶

⁴⁵ Boas 1916, pp. 449-450 y 919-932 (Nootka).

⁴⁶ Boas 1916, pp. 192-206, 770-778, 919-932.

Es que entonces la identificación mítica tropieza con la única relación real que existe entre el pez y el hombre: la del alimento. Esta relación no puede ser trascendida ni transformada. Subsiste, incluso en el mito, con forma de alternativa: o bien comer como los salmones (aunque sea uno hombre), o bien comer salmones (aunque sean como hombres). Esta última solución es correcta, a condición de observar los ritos exigidos por los salmones, gracias a los cuales resucitan a partir de las espinas cuidadosamente recogidas y luego inmersas o quemadas.⁴⁷ Pero la primera solución sería un *abuso de identificación*: del hombre con el salmón, no del salmón con el hombre. El personaje del mito que fue culpable de ello fue transformado en raíz o en roca —como Asdiwal—, condenado a la inmovilidad y vinculado a la tierra irrevocablemente.

Partiendo de una situación inicial caracterizada por un movimiento irreprimible para concluir en una situación terminal caracterizada por una inercia definitiva, el mito de Asdiwal expresa pues a su manera un aspecto fundamental de la filosofía indígena. La ausencia de alimento es planteada primero, y todo lo que precede incita a pensar que el papel de Asdiwal, como nutricio, consiste en una negación de dicha ausencia, que es muy otra cosa que la presencia: en efecto, cuando esta presencia es obtenida por fin bajo el aspecto de Asdiwal como alimento (no ya como alimentador), desemboca en un estado de inercia.

Pero el hambre, ni más ni menos que la inmovilidad, no ofrece a los hombres una condición tolerable. Es preciso concluir pues que, para nuestros indígenas, el único modo positivo del ser consiste en una *negación del no ser*. No es cosa de explotar esta hipótesis dentro de los límites del presente trabajo. Advirtamos solamente, de pasada, que podría iluminar con nueva luz la *necesidad de afirmarse* que —en el *potlatch*, las fiestas, las ceremonias y las rivalidades feudales— parece marcar con un estilo tan particular las sociedades de la costa pacífica del noroeste.

VIII

Falta resolver un último problema: el que plantean las divergencias entre la versión del río Nass y las procedentes de la costa, pero cuya

⁴⁷ Se carece de información a propósito de otros peces, especialmente los Escorpénidos. Pero se desprende de Boas 1895 que, entre las focas, el héroe consumió sus espinas, puesto que al final éstas le salen del estómago causándole la muerte.

acción se sitúa en el Skeena. Hasta el presente hemos seguido estas últimas. Consideremos ahora la versión Nass.

Reina el hambre en los dos pueblos de Laxqaltsap y Gitwunksilk. [Es posible localizarlos. El primero es la actual Greenville, en el estuario del Nass,⁴⁸ en tanto que el segundo se encuentra en el bajo Nass, pero más arriba.⁴⁹] Dos hermanas, separadas por su matrimonio,* viven respectivamente en uno y otro poblado. Deciden reunirse y se encuentran a medio camino en un lugar nombrado en recuerdo del incidente. Tienen algunas provisiones: la hermana de río abajo, un puñado de bayas; la de río arriba, un poco de freza. Se las reparten, mientras se lamentan por su miseria.

Una de las hermanas —la de río arriba— ha llegado con su hija, que no volverá a ser mencionada. La de río abajo, que es la más joven, es todavía soltera. Un desconocido la visita por la noche. Se llama Hôux, que quiere decir "Porta-suerte". Informado de la condición de las mujeres, les procura milagrosamente alimento, y la más joven no tarda en dar a luz un niño, Asi-hwil, para el cual su padre fabrica raquetas para la nieve, primero ineficaces, pero que confieren al portador un poder mágico después de haber sido perfeccionadas. Asi-hwil recibe también de su padre dos perros mágicos y un bastón capaz de perforar las rocas. En adelante el héroe se muestra mejor cazador que otros personajes sobrenaturales, con los cuales se mide.

Aquí viene el episodio del retiro de Hôux ante sus cuñados, que fue resumido más arriba.⁵⁰ Éstos se llevan a su hermana y a su sobrino a Gitxaden, río abajo de las gargantas del Nass.⁵¹ Allí el héroe es atraído al cielo por el esclavo disfrazado de oso de un ser sobrenatural; pero no consigue penetrar en la morada celeste y vuelve a la tierra, después de haber perdido el rastro del oso.

Se dirige entonces a la comarca tsimshian, donde casa con la hermana de cazadores de focas. Los humilla con su superioridad, es abandonado por ellos, visita a las focas en su reino subterráneo, las cuida y las cura, obtiene una barca de intestinos que lo devuelve a la costa donde mata

⁴⁸ J. R. Swanton, *The Indian Tribes of North America*, loc. cit.: "Lakkulzap or Greenville" (p. 586); "Gitwunksilk... near the mouth of Nass River" (*idem.*). No obstante, el mapa de M. Barbeau, *Totem Poles*, sitúa Gitwunksilk (Gitwunksihlt) río arriba de las gargantas.

⁴⁹ E. Sapir, *A Sketch*, etc., loc. cit.: "Greenville (laxqaltsa'p)..." (p. 2). De acuerdo con Sapir (*loc. cit.*), los Gitwankciltku, "gente de donde viven los lagartos", forman el tercer grupo Nisqa, partiendo de río abajo.

* Sic. [r.]

⁵⁰ Cf. p. 152.

⁵¹ Sapir, loc. cit., "gitxate'n, gente de las trampas (para pescar)" (p. 3); Barbeau, loc. cit., mapa: Gitrhatin, al principio del estuario, y río abajo del cañón. Parece que esta localidad fuese la misma que la llamada primero Laxqaltsap.

a sus cuñados con ayuda de cetáceos artificiales. Se reúne con su esposa y ya no se separan nunca.⁵²

Esta versión es evidentemente muy pobre. Sus episodios son poco numerosos y, cuando se compara con Boas 1912, que hasta aquí nos ha servido de referencia, la sucesión de los acontecimientos parece revuelta. No obstante, sería erróneo tratar la versión Nass como un eco debilitado de las del Skeena. En la parte mejor preservada, la secuencia inicial, todo pasa como si la riqueza de los detalles hubiese sido conservada, pero a costa de sustituciones que forman, a no dudarlo, un sistema. Comencemos pues por inventariarlos, distinguiendo los elementos comunes a las dos versiones y los elementos transformados.

En los dos casos, el relato se inicia en un valle fluvial: el del Skeena, el del Nass. Es el invierno, reina el hambre. Dos mujeres, parientas entre ellas, una de las cuales vive río arriba, la otra río abajo, deciden reunirse, y se encuentran a medio camino.

Varias diferencias se deslindan sin más:

Lugar de la acción	Nass	Skeena
Estado del río	?	helado
Situación de los dos poblados	poco alejados	"muy alejados" ⁵³
Parentesco de las dos mujeres	hermanas	madre e hija
Estado civil	{ 1 casada } { 1 soltera }	2 viudas

Estas diferencias, como se ve, equivalen a un *debilitamiento de todas las oposiciones* en la versión Nass. Esto es muy notable en lo que toca a la situación de los pueblos, y más aún en cuanto a la relación de parentesco entre las dos mujeres cuyo elemento constante, que consiste en la relación mayor/menor, se realiza bajo la forma de un par: *madre/hija* en un caso, *hermana mayor/hermana menor* en el otro; las primeras residen a *mayor distancia* una de la otra que las segundas; las primeras son empujadas la una hacia la otra por un *acontecimiento más radical* (doble viudez simultánea) que las segundas (una sola de las cuales está casada, y no se señala que haya perdido a su esposo).

Tenemos también prueba de que es la versión Nass la que representa un debilitamiento de la versión Skeena, no ésta un reforzamiento de la otra. Esta prueba consiste en la supervivencia de la relación original *madre/hija*, en forma de vestigio: maternidad de la hermana

⁵² Boas 1902, pp. 225-229.

⁵³ Tal es al menos lo que afirma enfáticamente el mito, pero el poblado de la mujer joven no es nombrado.

mayor, que es acompañada de su hija, detalle cuyo rendimiento funcional es, a todos los demás respectos, nulo en la versión Nass:

(a) [madre : hija] :: [(madre + hija) : no madre]

o sea que el elemento constante es dado por la oposición entre *fecundidad retrospectiva* y *fecundidad prospectiva*.

Ahora bien, estas diferencias, que podrían considerarse como "de más y de menos" —y, en este sentido, cuantitativas—, van acompañadas de otras, que son verdaderas inversiones.

En las variantes Skeena, la mayor de las dos mujeres viene de río abajo, la menor de río arriba. En la variante Nass ocurre al contrario, puesto que la pareja madre + hija viene de Gitwunksilk, más arriba, y la hermana soltera (que será esposa del protector sobrenatural, y así idéntica a la hija de la versión Skeena) llega de Laxqaltsap, río abajo.

En la versión Skeena, las mujeres están enteramente desprovistas, reducidas a repartirse *una sola baya podrida*, hallada en el lugar de su encuentro.⁵⁴ Una vez más, la versión Nass testimonia un debilitamiento, puesto que las mujeres llevan provisiones, harto módicas a decir verdad: un puñado de bayas, un poco de freza:

	Río abajo		Río arriba
Versión Skeena:	0	————→ baya podrida	←———— 0
Versión Nass:	bayas	————→	←———— freza

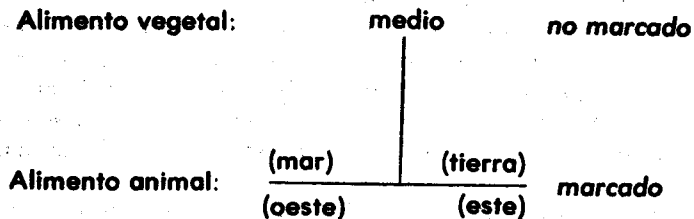
Sería fácil mostrar que, en la costa pacífica del noroeste y en otras regiones de América, la podredumbre es concebida como el límite entre el alimento y el excremento.⁵⁵ Si, en la versión Skeena, una baya única (*cuantitativamente*, alimento mínimo) es el sustento de la podredumbre (*cuantitativamente*, alimento mínimo), es pues que las bayas mismas son concebidas *específicamente* como el alimento débil en relación con los alimentos fuertes.

Sin duda, en la versión Skeena, las dos mujeres son expresamente asociadas no a alimentos definidos sino a la falta de todo alimento. Sin embargo, este "defecto de alimento", con ser una categoría negativa, no es una categoría vacía, y el desenvolvimiento del mito le da retrospectivamente un contenido. Las dos mujeres son ausencia de ali-

⁵⁴ "Algunas bayas", en Boas 1895.

⁵⁵ Numerosos mitos se refieren a la pérdida del salmón por los hombres, debida a la denegación de un trozo de pescado mohoso, o al asco consecutivo al descubrimiento de que la Madre de los Salmones los engendra por el trasero.

mento, pero están ligadas respectivamente al este y al oeste, a la tierra y al mar. El mito de Asdiwal se refiere a una oposición entre dos géneros de vida, también vinculados a estos mismos puntos cardinales y a estos mismos elementos: cazadores en la montaña por una parte, pescadores y cazadores marinos por otra.⁵⁶ En la versión Skeena, la oposición "alimentaria" es pues doble: entre alimento animal (en las posiciones extremas) y alimento vegetal (en posición mediana); y entre animal marino (oeste) y animal terrestre (este), o sea:



De donde la fórmula:

$$(b) \text{ [tierra : mar] :: [(tierra + mar) : medio]}$$

cuya analogía con *a* es manifiesta.

El sistema alimentario de la versión Nass reposa, por su parte, en una *estructura simplificada* (de dos términos en lugar de tres) y en *oposiciones debilitadas*. De no ser marcada, la comida vegetal pasa a un estado débilmente marcado, de estado límite entre alimento y ausencia de alimento se vuelve alimento positivo, cuantitativamente (un puñado de bayas) y cualitativamente (bayas más frescas). Esta comida vegetal no se opone más al alimento animal, categoría fuertemente marcada (y afectada del signo -1), sino a la realización, la más pobre concebible, de este mismo alimento animal (afectada, de todas maneras, del signo + 1), y esto de tres modos:

pescado, y no carne;
huevo de pescado, y no pescado;
un trozo "del tamaño del dedo";

o sea un sistema:

⁵⁶ Boas 1916: "La caza en el mar requiere una formación del todo distinta de la que conviene a la caza en la montaña" (p. 403).

mar: oeste; alimento vegetal (relativamente más abundante)	{	(oposición débilmente marcada)	}	tierra: este; alimento animal (relativamente más pobre).
--	---	-----------------------------------	---	--

La correlación entre las dos variantes, desde el punto de vista del sistema alimentario, se expresa por tanto por medio de las fórmulas:

$$(c_1) \text{ [(-carne) : (-pescado)]} \\ :: [dx \text{ (carne + pescado)} : dx \text{ (alimento vegetal)}]$$

o, en forma simplificada (tratando la diminuta cantidad *dx* como una ausencia):

$$(c_2) \text{ [carne : pescado]} \\ :: [(carne + pescado) : (\text{alimento vegetal})]$$

donde la suma (carne + pescado) constituye la categoría del alimento animal. Se notará, de nuevo, la analogía de las tres fórmulas *a*, *b* y *c*.

Los dos tipos de alimento de la versión Nass son las bayas (río abajo) y la freza (río arriba). La freza es un alimento animal y fluvial, las bayas son una comida vegetal y terrestre y, en todos los alimentos terrestres (a diferencia de la caza, que se obtiene en la montaña), el que es corrientemente asociado a las orillas.⁵⁷

La transformación realizada por el paso de una versión a la otra puede pues escribirse así, desde este punto de vista:

$$(d) \text{ [oeste : este] :: [mar : tierra]} \\ :: [\text{agua : tierra (firme)}] :: [\text{río : orilla}]$$

Pero la oposición del río y de sus orillas no es solamente un debilitamiento de las antinomias fundamentales entre este y oeste, tierra firme y agua, que hallan su expresión más marcada en la oposición mar/tierra. Es también una *función* de esta última oposición.

En efecto, la oposición río/orilla es más marcada en el interior de la comarca (donde el elemento agua se reduce al río) que en la costa. Ahí la oposición deja de ser pertinente, porque en la categoría del agua el mar tiene primacía sobre el río, y en la categoría de la tierra la costa tiene primacía sobre la orilla. Se comprende entonces la razón del vuelco que, *río arriba*, permite plantear:

⁵⁷ Boas 1916: "Las mujeres van todas juntas en barca, o se pasean por los bosques, para recolectar las bayas" (p. 404).

(d) [agua : tierra (firme)] :: [río : orilla]

pero, río abajo —asimilando el conjunto del río y de su orilla a la tierra, por oposición, esta vez, al mar—, incita a poner:

(e) [agua : tierra (firme)] :: [mar : (río + orilla)]

donde el conjunto río + orilla está permutado en posición tierra.

Como *d* y *e* pueden reducirse a la fórmula

(f) [tierra : agua] :: [(río + orilla) : mar]

análoga a las fórmulas *a*, *b* y *c*, se advierte, por este ejemplo, cómo es que una transformación mitológica puede expresarse por una sucesión de equivalencias, cuyos dos extremos están radicalmente invertidos.⁵⁸

En efecto, en la última etapa de la transformación, la posición (río abajo, oeste) es ocupada por un alimento vegetal, y así terrestre, en tanto que la posición (río arriba, este) toca a un alimento animal que, consistente en hueva de pez, es fluvial, y así acuático. Las dos mujeres, reducidas a su común denominador, que es la relación de mayor a menor, se encuentran pues, de manera coherente, permutadas por lo que respecta a río abajo y arriba.⁵⁹

En la versión Skeena, por consiguiente, la oposición débil, entre río y orilla, es neutralizada (lo que expresa el mito precisando que el río está helado y que las mujeres caminan sobre el hielo) en beneficio de la oposición fuerte entre mar y tierra, la cual se halla sin embargo negativamente evocada (definidas las mujeres por su carencia, en lo que concierne a las comidas asociadas con sus posiciones respectivas). En la versión Nass es la oposición fuerte la que es neutralizada, por debilitamiento e inversión, en beneficio de la oposición débil entre río y orilla, positivamente evocada (aquí las mujeres están provistas —aunque parsimoniosamente— de los alimentos apropiados).

Se observan transformaciones paralelas en el episodio del protector

⁵⁸ Cf. *Anthropologie structurale*, loc. cit., pp. 252-253.

⁵⁹ La menor, que representa la fecundidad prospectiva, ofrece un carácter femenino marcado, la mayor uno no marcado. La menor debe pues hallarse siempre en posición tierra: en la versión Skeena, porque ha de engendrar a Asdiwal, rey de las montañas, cazador terrestre; en la versión Nass, por la misma razón, a la que se agrega el carácter estrictamente femenino de la recolección de las bayas, que representan el alimento terrestre. Cf. Boas 1916; "Los hombres traen todo el alimento animal, salvo los moluscos, en tanto que las mujeres recolectan las bayas y recogen las raíces y moluscos" (p. 52, también p. 404).

sobrenatural, tal como lo relatan las dos versiones. En la del Skeena, proporciona exclusivamente carne, en volumen creciente (en el orden: pequeña ardilla, gallo silvestre, puercoespín, castor, cabra, oso negro, oso grizzly, reno); en la del Nass, simultáneamente carne y pescado en gran cantidad, al punto de que la cabaña está "llena de carne y de pescado" en un caso, "llena de carne seca" solamente, en el otro. Ahora, en la versión Skeena este equilibrio entre los dos géneros de vida no se realiza sino mucho más tarde, y de manera efímera: durante el tercer matrimonio de Asdiwal con la hermana de los Gitxatla, cuando, en compañía todavía de sus cuñados, es abundantemente dotado "de salmón y de carne fresca", que venden a los Tsimshian hambrientos.⁶⁰

Por otra parte, Asdiwal recibe de su padre objetos mágicos logrados de inmediato (Skeena), en tanto que los dados a Asi-hwil se van logrando progresivamente (Nass). En los dos casos el héroe vuelve del oeste cual alimento, transportado en vísceras de focas; pero en el segundo caso la sustitución del estómago (Skeena) por los intestinos (Nass) sugiere un alimento más adelantado hacia la putrefacción, tema aquí final y no ya inicial (baya podrida: primer alimento de las mujeres en la versión Skeena). No hay que olvidar, desde este punto de vista, que el pez candela, única esperanza para escapar del hambre (pez candela se dice en tsimshian hale-mâ'tk, que significa "salvador"), debe ser tolerado hasta la putrefacción; de otra suerte se sentiría humillado y no volvería más.

IX

¿Cómo dar un contenido concreto a este doble mecanismo de debilitamiento de las oposiciones acompañado de un vuelco de las correlaciones, cuya coherencia formal hemos verificado? Notemos primero que la inversión es dada en las posiciones geográficas respectivas de las dos poblaciones: los Nisqa, gente del Nass, están al norte; los Tsimshian (cuyo nombre significa "en el interior del río Skeena", de K-sia'n, "Skeena") están al sur. Para casarse en tierra extraña (relativamente hablando), el héroe del Nass va a los Tsimshian, es decir del lado del Skeena, hacia el sur; y el último matrimonio de Asdiwal, nativo del Skeena, nos lo muestra, antes de la ruptura, acampando con su familia política junto al Nass, o sea al norte. Cada población forma espontáneamente imágenes simétricas e inversas de la misma comarca.

⁶⁰ Comparar a este respecto Boas 1902, pp. 225-226, y Boas 1912, pp. 74-77 y 120-123.

Ahora bien, los mitos atestiguan que la dualidad del valle del Skeena y el valle del Nass, que, con la región de en medio, constituyen la comarca tsimshian (en sentido amplio), es concebida bajo la forma de oposición, así como las actividades económicas respectivamente asociadas con los dos ríos:

Un adolescente, de nacimiento milagroso, ha decidido subir al cielo cuando la noche reina todavía sobre la tierra. Transformado en hoja, fecunda a la hija del amo del sol, la cual concibe un hijo llamado Gigante. El niño se apodera del sol y, vuelto dueño del día, desciende a tierra, donde adquiere un compañero, Logobola, amo de la niebla, del agua y de las mareas. Los dos muchachos entran en competencia y, después de varias pruebas indecisas, resuelven jugarse, al tiró al arco, el río Skeena contra el río Nass. Gigante gana por astucia: experimenta tal gozo, que se expresa en tsimshian —es decir en dialecto del curso inferior del Skeena— para proclamarlo. "Y Logobola dice: has ganado, mi hermano Gigante. Ahora el pez candela remontará el Nass dos veces cada verano. Y Txamsen (Gigante) respondió: el salmón del Skeena será siempre bien gordo. Así se repartieron lo que Txamsen había ganado a orillas de Nass... Después de lo cual los dos hermanos se separaron." Una de las versiones recogidas por Boas precisa: "Txamsen partió en dirección al mar, y Logobola hacia el sur de donde había venido."⁶¹

En cualquier caso, la simetría de las posiciones geográficas no proporciona sino un comienzo de explicación. Hemos visto que la inversión de las correlaciones es ella misma función de un debilitamiento general de todas las oposiciones, del cual no puede bastar para dar razón una simple sustitución del sur por el norte y del norte por el sur. Al pasar del Skeena al Nass, el mito se deforma de dos maneras que están estructuralmente vinculadas: por una parte se adelgaza, por otra se invierte. Para ser admisible, la interpretación debe tener en cuenta solidariamente los dos aspectos.

La gente del Skeena y la gente del Nass hablan dialectos próximos.⁶² Su organización social es casi idéntica.⁶³ Pero difieren profundamente en lo que concierne al género de vida. Hemos descrito el del

⁶¹ Boas 1916, p. 70. Cf. también Boas 1902, pp. 7ss.

⁶² Boas, ed., *Handbook of American Indian Languages*. "Tsimshian", por Franz Boas.

⁶³ E. Sapir, *A Sketch, etc., loc. cit.*, pp. 3-7, donde se ve claro que Goddard (*loc. cit.*) se equivocó atribuyendo a los Nisqa dos divisiones exógamas solamente, en lugar de cuatro. Este error se explica probablemente por el hecho de que, vecinos inmediatos de los Tlingit, los Nisqa tienen, más a menudo que los Tsimshian, necesidad de aplicar a su organización social la regla del mínimo común múltiplo, a fin de que las leyes de exogamia sean respetadas en los matrimonios con extranjeros.

Skeena y de la costa, caracterizado por una gran variación estacional, doble, por lo demás: entre las ciudades de invierno y los campamentos de primavera por una parte; y por otra entre la pesca primaveral de pez candela en el Nass, y la pesca estival de salmón en el Skeena.

En lo que toca a la gente del Nass, no parece que viajaran periódicamente al Skeena. Se nos dice, cuando mucho, que aquellos que vivían sobre el Nass, muy arriba, se llamaban kit'anwi' like, "gente que abandona periódicamente su poblado permanente", porque descendían todos los años hacia el estuario del Nass, solamente para pescar pez candela.⁶⁴ Las variaciones estacionales más amplias que los Nisqa hayan practicado parecen así limitadas al Nass, en tanto que las de los Tsimshian dependían de un sistema más complejo, Skeena-Nass. Es que el pez candela llega desde el mes de marzo al río Nass, lugar de encuentro de todos los grupos que esperan ansiosamente el "salvador", en tanto que el salmón remonta los dos ríos mucho más tarde. Los Nisqa vivían en un valle, pues, y los Tsimshian en dos.

Siendo así, todos los indígenas pueden concebir la dualidad Nass-Skeena como una oposición, así como la correlativa, pez candela/salmón. No hay que dudar, pues el mito que funda esta oposición ha sido recogido por Boas en dos versiones casi idénticas, una en dialecto del Nass, la otra en el del Skeena. Pero una oposición concebida por todos puede no ser igualmente significativa para cada grupo. Los Tsimshian la vivían cada año; los Nisqa se contentaban con conocerla. Con todo y que la construcción por parejas de oposición se presente en la lengua tsimshian como un modelo muy aparente, y probablemente consciente para el sujeto parlante,⁶⁵ su rendimiento lógico y filosófico no podría ser el mismo en los dos grupos. Los Tsimshian la utilizan para construir un sistema global y coherente, pero no íntegramente comunicable a gente cuya existencia concreta no lleva la marca del sello de la misma dualidad; tal vez también porque el curso del Nass está menos francamente orientado de este a oeste que el del Skeena, lo cual contribuye a oscurecer el esquema topográfico.

Alcanzamos así una propiedad fundamental del pensamiento mítico, de la que podrían buscarse por otras partes más ejemplos: cuando un esquema mítico pasa de una población a otra, tales que diferencias

⁶⁴ Sapir, *loc. cit.*, p. 3.

⁶⁵ Boas cita treinta y un pares de "partículas locales" en oposición, del tipo: hacia arriba/hacia abajo, hacia adentro/hacia afuera, adelante-atrás, etc. (Boas, *Handbook, loc. cit.*, pp. 300-312).

de lengua, de organización social o de género de la vida dificulten la comunicación de aquél, el mito comienza por empobrecerse y embrollarse. Pero puede captarse un paso al límite donde, en lugar de abolirse por completo perdiendo todos sus contornos, el mito se invierte y recupera una parte de su precisión.

Aquí ocurren las cosas como en la óptica. Una imagen es exactamente vista por una abertura adecuada. Pero si ésta se angosta, la imagen se vuelve confusa y difícilmente perceptible. No obstante, cuando la abertura se reduce a un orificio puntual, es decir cuando la comunicación tiende a desaparecer, la imagen se invierte y recupera su nitidez. La experiencia sirve, en las escuelas, para hacer patente la propagación de la luz en línea recta o, dicho de otra manera, el hecho de que los rayos luminosos no se transmiten no importa cómo, sino de acuerdo con los constrñimientos de un campo estructurado.

El presente trabajo constituye a su manera una experiencia, puesto que está limitado a un caso, y que los elementos aislados por el análisis figuran en varias series de variaciones concomitantes. Si esta experiencia ha podido contribuir a mostrar que el campo del pensamiento mítico está, también él, firmemente estructurado, habrá alcanzado su meta.

POST-SCRIPTUM

Releído después de quince años enteramente consagrados al estudio de la mitología americana, este texto solicita algunos correctivos —algunos de los cuales han sido ya introducidos—, así como observaciones. Tomando demasiado al pie de la letra una indicación de Boas (1916, p. 793), según la cual las versiones de 1895 y 1912 serían "prácticamente idénticas", presté insuficiente atención a la primera, creyendo poder desdeñarla como una "variante débil" de la otra y que no ofrecería con respecto a ella sino "algunas diferencias secundarias" (L-S. 1958b, p. 34 y n. 1). Pues bien, la verdad es que hay diferencias considerables entre las dos versiones.

La principal atañe a la posición respectiva de las dos mujeres que, de una versión a la otra, resulta radicalmente invertida: la madre viene de río arriba, la hija de río abajo, lo que parece invalidar la interpretación, adelantada antes, de las relaciones entre la versión 1912 en dialecto tsimshian y la versión 1902 en dialecto nisqa. Pero esto sería solamente cierto si el río helado sobre el cual viajan las dos mujeres en la versión 1895 fuese el Skeena. Ahora bien, con todo y que esta versión sea también de procedencia tsimshian y que no nombre el río al menos al principio del mito, hay buenas razones para suponer que se trata del Nass. En este caso nuestra interpretación, lejos de ser invalidada, recibiría una confirmación suplemen-

taria, puesto que ligaba al cambio de río el de la posición respectiva de las heroínas con respecto al río arriba y río abajo.

¿Qué razones militan, pues, en favor del Nass en la versión de 1895? Señalemos ante todo que casa a la más joven de las dos mujeres con un hombre de una tribu extranjera. Desde el punto de vista geográfico, la madre y la hija no viven muy alejadas puesto que, partidas al mismo tiempo de sus pueblos respectivos, se encuentran después de dos días de marcha; pero en cambio están muy alejadas desde el punto de vista sociológico, en virtud de que el matrimonio de la muchacha ofrece un ejemplo de exogamia netamente marcado. Por eso es por lo que, crecido su hijo Asiwa, Ho (encarnación humana del pájaro Hadsenas) decidió que iría a establecerse con su madre y su abuela en la tribu de ésta, en conformidad con el mismo principio de residencia matrilocal que prevalece en la versión Nass (*supra*, p. 151).

Instalado en el pueblo de su abuela materna, Asiwa se entrega a la caza en la montaña, con exclusión de la caza en el mar (precisión que podría parecer superflua, puesto que el poblado en cuestión está muy arriba, pero cuyo interés aparecerá más tarde). Allí se casa y ese casamiento, por el cual paga un precio elevado a los hermanos de la joven, en forma de animales enteros muertos en la cacería, es, según toda verosimilitud, con una paisana. Este matrimonio endogámico precede pues al casamiento con la hija del Sol (aquí designado solamente como el amo del oso sobrenatural), en vez de que, en la versión Skeena, la aventura con la paisana sea después del matrimonio celeste, y que el héroe sufra las consecuencias de su infidelidad.

Pues bien, la versión 1895 (p. 287) precisa que Asiwa vivió con su mujer en las montañas, pero que su morada estaba cerca del Nass, al borde del cual se le apareció el oso sobrenatural al que persiguió siguiendo el río hacia arriba. No es esto todo, pues, cuando su suegro compasivo consintió en mandarlo a la tierra, lo depositó en la ribera del Nass, en el lugar mismo donde Asiwa encontró después a seis hermanos de la tribu Gitxatla que volvían de la pesca del pez candela, quienes se lo llevaron (entendamos que a las islas donde residían) y le dieron a su hermana en matrimonio, hasta abandonarlo más tarde en un arrecife porque Asiwa, "aunque hasta entonces no hubiese cazado más que en la montaña" (cf. arriba), los humilla mostrándose mejor cazador en alta mar. En este caso también, por consiguiente, la versión 1895 invierte la de 1912, donde la gente de Gitxatla recoge al héroe en la costa, cuando se dirigen hacia el Nass para la pesca estacional de pez candela; aquí, al contrario, lo recogen en el Nass al término de esta misma estación de pesca, y se dirigen con él hacia las islas costeras donde habitan.

Todas las indicaciones que preceden concuerdan pues para sugerir que antes del matrimonio gitxatla del héroe, el mito se desarrollaba enteramente sobre el curso del río Nass. La versión 1895 realizaría pues una especie de componenda entre la de 1912, que transcurre en el Skeena, y la de 1902, que proviene efectivamente del río Nass; en tanto que esta versión de 1895

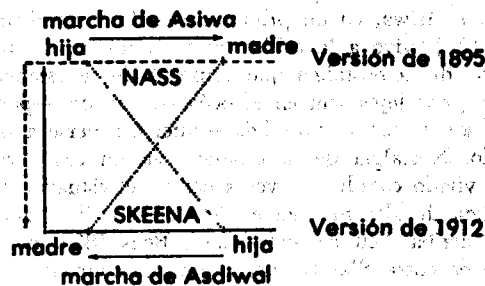
tiene igual procedencia que la versión Skeena, pero sitúa su trama sobre el Nass.

En primer lugar, las posiciones respectivas de las mujeres están conformes con las de la versión del Nass, pero su relación de parentesco es la misma que la de la versión del Skeena. Otros detalles del mito concurren para darle este mismo carácter de transacción entre los otros dos. En lugar de que las mujeres vivan poco alejadas o, por el contrario, muy alejadas una de la otra, hemos visto que aquí están poco alejadas desde el punto de vista geográfico, pero muy alejadas desde el sociológico y político, por haberse casado la hija en una tribu extranjera. Otro tanto para los alimentos: en lugar de que lleven algunas provisiones o que, totalmente desprovistas, hallen en el sitio apenas una sola baya podrida, llegan sin provisiones pero recolectan algunas bayas medio podridas que se reparten, y luego, cerca de su campamento, corteza de conífera, que cogen para comer. Esta dualidad de abastecimiento podría corresponder a la que hay entre orilla fluvial y tierra firme, cortando así la que hay entre agua y tierra firme en la versión Skeena, o entre río y orilla de la versión Nass (*supra*, pp. 179-80). Conviene advertir a este respecto que si, en la versión de 1912, la baya única y completamente podrida de que disponen las mujeres es impropia para servir de alimento, al doble respecto cuantitativo y cualitativo, pasa lo mismo con la corteza procedente de un árbol agusanado (*rotten spruce-tree*; p. 77) que las mujeres arrancan del tronco, a lo que parece, sólo para alimentar su lumbre: "...their fire was about to be extinguished. Then the young noble woman... went to get bark..." ["su fuego estaba a punto de extinguirse. Entonces la joven noble fue por corteza"] (*ibid.*, p. 73). Como en la versión Skeena, su protector sobrenatural suministra a las mujeres piezas de caza mayores y mayores, si bien en una escala reducida que va, en la versión de 1895, de la "perdiz" a la cabra montés.

¿Es ahora posible comprender la posición particular de la versión de 1895, independientemente del hecho de que, recogida como las versiones de 1912 y 1916 en el dialecto tsimshian del bajo Skeena, transcurre no junto a este río sino en el Nass, como la versión de 1902 que de allí procede? Dicho de otro modo, ¿por qué los Tsimshian propiamente dichos experimentan la necesidad de una versión de su mito situada no entre ellos sino en comarca misqa? y ¿por qué esta transferencia posee una función intrínseca, independiente de los cambios objetivamente verificables y que, en el punto donde estamos, se reducen a una especie de corte de cuentas entre las demás versiones?

Comparemos rápidamente la versión de 1895 con los pasajes correspondientes de la versión del Skeena. Ésta se desarrolla primero sobre el curso de este río, que el héroe recorre de arriba abajo. Llega al estuario y entonces remonta la costa —donde encuentra la gente de Gitxatla— hasta la desembocadura del Nass. El itinerario descrito por la versión de 1895 es simétrica e inversa: el héroe remonta el Nass, primero hasta el poblado de su abuela, donde se casa, y después hasta más lejos, río arriba, en persecución del oso; y entonces redesciende, en compañía de la gente de Gitxatla, hasta el

territorio de éstos que se encuentra en el estuario del Skeena. Las dos versiones tienen gran cuidado de respetar esta simetría precisando, la de 1912, que Asdiwal, ya establecido río abajo del lugar de su nacimiento, se lanzó en persecución de la osa blanca "que descendía el valle" (*supra*, p. 145); y, la de 1895 (p. 287), que Asiwa, establecido y casado río arriba cerca del pueblo de su abuela, fue arrastrado por el oso más lejos todavía "río arriba". Es posible representar estas diferencias en forma de diagrama:



Esta construcción simétrica no deja por lo demás de acarrear ciertas dificultades, ante las cuales la versión de 1895 tiende prudentemente un velo. Implica, en efecto, que Asiwa fue recogido por la gente de Gitxatla muy arriba del Nass, sin precisar cómo hicieron después para regresar a su territorio en las islas frente al estuario del Skeena. Es un hecho que una descripción del descenso del Nass hubiera corrido el riesgo de alterar la bella simetría existente entre las configuraciones espaciales tales como se desprenden de las dos versiones. Pero ¿cuál podrá ser su significación?

Se recordará cómo terminan las versiones de 1912 y 1916. En la primera, Asdiwal siente nostalgia de las montañas donde transcurrió su infancia. Vuelve allá, se le une su hijo, y Asdiwal perece en la montaña, transformado en piedra, un día que partió a cazar sin raquetas mágicas, que olvida. En la versión de 1916, el olvido de Waux, que duplica el personaje de su padre Asdiwal en el territorio del cual sigue cazando, es duplicado por otra falta: no consigue hacerse obedecer por su mujer, que interpreta sus órdenes torcidamente. Así, él es petrificado como su padre, en tanto que su mujer, ahita de grasa, estalla y se convierte en sílex veteadado.

Ahora ¿cómo concluye la versión de 1895? Después de haberse quitado de encima a sus malos cuñados (con excepción del más joven, como en la versión de 1912), Asiwa vivió apaciblemente con su mujer gitxatla en el poblado de ésta (y así en la costa marítima). Pero varios años después deseó ardientemente volver a ver las focas que tan bien lo habían tratado. Su hijo quiso saber por qué, y qué le habían dado las focas de comer. Asiwa empezó por negarse a contestar pero, apremiado por las preguntas, reveló que había sido alimentado de *rock-cod* (un pez espinoso de la familia de los Escorpénidos, *Sebastes ruberrimus*) y de aceite de pez candela, que, añadió, era muy bueno. No bien hubo pronunciado estas palabras, cayó

muerto, en tanto que le salían del estómago espinas de pescado. Fue por haber contado lo ocurrido donde las focas, concluye el mito, por lo que pereció de esta manera.

Este desenlace requiere varias observaciones. Según las versiones de 1912 y 1916, Asdiwal y su hijo Waux viven en las montañas (de las que Asdiwal sentía nostalgia) y perecen uno y otro metiéndose aún más adelante (en una región inexplorada, precisa la versión de 1916) para una expedición de caza que pone pues a los héroes en posición de nutricos. Por el contrario, según la versión de 1895, Asiwa, en un principio cazador exclusivamente de montaña (*supra*, p. 183), vive a la orilla del mar, tal vez incluso en una isla, y perece en razón de la nostalgia que conservó de su estancia entre las focas, en alta mar (más lejos aún en el océano), donde —pues la cocina de las focas motiva sobre todo su nostalgia— vuelve a verse a sí mismo en posición de nutrido. Nostalgia de la montaña en un caso (con todo y que Asdiwal hubiese vivido casado dos veces cerca del estuario del Skeena y en la costa), nostalgia de alta mar en el otro (con todo y que Asiwa viviera casado río Nass arriba, "en las montañas", Boas 1895, p. 287), estas dos conclusiones ofrecen entre ellas la misma rigurosa simetría que los recorridos respectivos atribuidos al héroe por las diferentes versiones. Una vez más se verifica por este ejemplo que los mensajes míticos, oponiéndose, determinan retroactivamente construcciones invertidas.

Ahora, por relación con estos dos mensajes —muerte del héroe en razón de la nostalgia que siente, sea de la tierra, sea del mar, y así por no haber sabido realizar un equilibrio entre los dos elementos—, la versión Nass (Boas 1902; *supra* p. 173) ocupa una posición neutra: la tentativa de viaje celeste del héroe fracasa, la estadía cónica con las focas no le deja nostalgias, y acaba apaciblemente sus días en la costa, donde se ha casado. Se comprende entonces por qué la versión de 1895 puede a la vez sostener con las versiones de 1912 y 1916 relaciones de simetría, y ofrecer puntos de convergencia con la versión Nass, donde la oposición entre los mensajes se anula: alejándose de las otras versiones del Skeena, la versión de 1895 pasa, por así decirlo, por la versión Nass antes de alcanzar el plano en que ofrecerá de las primeras una imagen simétrica e invertida (sobre la tendencia de los mitos de la costa del noroeste a considerar sistemáticamente todas las soluciones posibles de un mismo problema, cf. L.-S. 1972b).

La versión de 1895 ofrece otro interés, y considerable, que es el permitirnos precisar la posición semántica del *olvido* en los mitos. Se recordará que la versión de 1912 explica la muerte de Asdiwal por un olvido, y que la versión de 1916 explica también por un olvido la muerte de su hijo Waux, pero con redoblamiento y agravamiento debido a un mal entendimiento establecido entre el marido y la mujer, y del cual resulta la muerte de los dos. Ahora, la versión de 1895 reemplaza el olvido por otra falta: la indiscreción de que se hace culpable Asiwa al revelar a su hijo la minuta de la comida que compartió con las focas. En el estado actual de nuestros conocimientos sobre la etnografía de los Tsimshian, ignoramos por qué esta

revelación constituye una falta. ¿Estaba prohibido aderezar los escorpénidos con aceite de pez candela? ¿O la falta inicial consiste en la ingestión de las raspas, permitida a las focas, pero que habrían estado prohibidas a los humanos, como las de los salmones (*supra*, p. 172)? O, si no, ¿habrían las focas prohibido a Asiwa revelar nada de los detalles de su estancia en un mundo sobrenatural donde fue admitido por protección especial? Por fortuna, la solución de este pequeño problema no es necesaria para establecer el punto que nos importa. Basta que además del olvido la versión de 1916 introduzca el mal entendimiento como variante combinatoria de la falta, y que la versión de 1895 reemplace uno y otro por un acto de indiscreción. ¿Qué hay de común, en efecto, y qué hay de diferente entre el olvido, el mal entendimiento y la indiscreción? ¿Y pueden ser situados, y determinadas sus relaciones, en el seno de un mismo campo semántico?

Definamos la indiscreción, que consiste en revelar a alguien lo que no hubiera debido decirse, como un exceso de comunicación con el prójimo. Resulta que el mal entendimiento, que consiste en comprender, en lo que uno ha dicho, otra cosa de lo que quiso decir, puede definirse como un defecto de la comunicación, igualmente con el prójimo. Se ve entonces qué puesto le toca al olvido en semejante sistema: consiste en un defecto de comunicación, no ya con el prójimo sino con uno mismo; pues olvidar es no decirse a sí mismo lo que hubiera debido poder decirse.⁶⁶

	indiscreción	mal entendimiento	olvido
<i>exceso/defecto</i>	+	—	—
<i>prójimo/uno mismo</i>	+	+	—

El motivo del olvido recurre frecuentemente en los cuentos y en los mitos, pero con demasiada frecuencia se tiende a considerarlo como un truco del que echa mano el narrador arbitrariamente para volver a poner en marcha una trama. Si la interpretación que acabamos de proponer pudiera ser generalizada, se ve que se trataría de muy otra cosa. El olvido aparecería como una verdadera categoría del pensamiento mítico o, cuando menos, como un modo, dotado de significación precisa, de esta categoría constituida por la comunicación.

Después de estas consideraciones sobre la versión de 1895, a la cual había que dar su lugar, quisiéramos, terminando, presentar algunas observaciones rápidas acerca de otro problema: el del matrimonio con la prima cruzada matrilateral que presentamos como típico no solamente de los Tsim-

⁶⁶ Después de una conferencia pronunciada en febrero de 1973 en Vancouver, en la cual expuse esta interpretación, una estudiante de la Universidad de Colombia Británica, la señorita Hilda Thomas, sugirió que la nostalgia, que es lo contrario del olvido, podría ser definida como exceso de comunicación con uno mismo, y así ilustrar la cuarta y última combinación: +, —.

shian sino también de los pueblos vecinos (L.-S. 1958b, p. 27). Pues bien, una obra reciente y notable de Rosman y Rubel parece establecer de manera convincente, por el estudio comparado de las genealogías y de los ciclos de prestaciones en el *potlatch*, que si estos datos confirman el carácter preferencial del matrimonio con la prima matrilateral entre los Tsimshian, no pasa otro tanto con los Haida y los Tlingit, entre quienes el mecanismo del *potlatch* no parece compatible más que con una preferencia matrimonial por la prima patrilateral.

Pero, cualquiera que fuese la práctica observada a fines del siglo XIX y principios del XX (se sabe que las observaciones disponibles rara vez se remontan a más atrás), tanto entre los Tlingit y los Haida como entre los Tsimshian, los mitos afirman la misma preferencia para el matrimonio con la prima cruzada matrilateral. Hemos resumido y comentado el mito tsimshian acerca de la princesa que se negó a desposar a su primo (*supra*, pp. 165-166). Como subrayó Boas, este mito existe también entre los Tlingit y los Haida. La versión haida de Skidegate (Swanton 1905, p. 354) no ayuda gran cosa, pues no dice que la mujer sea parienta, y todo el relato se desenvuelve en comarca tsimshian; de modo que no pretende enseñarnos nada sobre los pueblos vecinos. En compensación, la versión de Masser (Swanton 1908, pp. 654-655), que empieza entre los Tlingit, se muestra muy explícita acerca de las relaciones de parentesco entre los dos protagonistas, respectivamente hijo de la hermana del padre e hija del hermano de la madre, lo cual el informante comenta en estos términos: "Otrora se desposaban solamente los hijos de los tíos. No se deseaba que los bienes de los tíos pudiesen pasar a otros. Así [un hombre] no permitía que nadie más que él desposase a la descendiente de su tío. Es lo que pensó también Gaogatl, hijo del jefe de poblado, y por eso se empeñó en obtener un matrimonio a la hija de su tío, y la hija de su tío lo deseaba asimismo."

La versión tlingit (Swanton 1909, p. 243) refleja la misma situación. Un joven indio, "hijo del jefe de cierto clan", corteja a su prima que su padre, tío del muchacho, destina "a algún jefe de fuera". Como el héroe espera conseguir sus fines haciendo valer su derecho a la esposa de su tío, madre de su bienamada —pues "en los tiempos antiguos un hombre que casaba con una mujer provista de una hija en edad de casarse desposaba también a la muchacha"—, el mito parece referirse a aquellas familias de alto rango en las que, según las observaciones de Swanton, Murdock y Laguna, un hombre que sucedía a su tío materno casaba con su viuda, su hija o las dos (Rosman-Rubel, p. 40, n. 3).

Un testimonio antiguo sugiere, por lo demás, que entre los Tlingit la preferencia por el casamiento con la prima patrilateral no era acaso más que una consecuencia, aplicable al hombre, de una tendencia más general a elegir cónyuge en el clan del padre; tendencia que, en el caso de la mujer, desembocaría en una fórmula de matrimonio simétrica e inversa: "Los padres de la joven desean vivamente casarla con un miembro de la familia del lado del padre. Puede ser un tío, un primo o un abuelo. El mismo principio prevalece entre los parientes del joven, que procuran hacer que

case con una muchacha o mujer que sea parienta cercana del lado del padre. Puede ser su prima, su tía o su abuela, no es que solamente estos tipos de matrimonio sean tenidos por muy convenientes... pero ellos [los indígenas] los desean con mejor ánimo que en no importa cuál otro grupo de parentesco" (Jones, p. 128).

Se ve que si los Tlingit formulaban de esta manera sus preferencias matrimoniales, éstas acarrearían la elección de una prima patrilateral para un hombre, pero la de un primo patrilateral para una mujer que sería, ella, la prima matrilateral de su cónyuge. Un relato tlingit (Swanton 1909, p. 242) cuenta que un joven haida, abandonado por su prima matrilateral no bien la hubo desposado, partió con su padre para volver a casarse en otro pueblo. Y fue también con ayuda de su padre como indemnizó más tarde a su primera mujer, cuando ésta le reclamó una parte de sus bienes. Esta insistencia en el papel del padre sugiere que un matrimonio patrilateral hubiese podido suceder al casamiento matrilateral del principio, de suerte que las dos formas estaban admitidas. Si se añade que un mito tsimshian (Boas 1916, p. 154) concierne a un hombre joven a quien sus padres y todos sus tíos maternos empujan a que tome mujer en el clan de su padre, contrariamente a la preferencia bien atestiguada hacia la prima matrilateral, habrá que convenir en que subsiste cierta incertidumbre a propósito de la manera como estas poblaciones pensaban su propio sistema y lo ponían en práctica.

Estos hechos no disminuyen en nada la demostración de Rosman y Rubel, la cual conserva toda su fuerza, pero sugieren cuando menos o bien que las dos modalidades del intercambio generalizado podían coexistir entre los Tlingit y los Haida (aun si una de ellas exhibía un carácter excepcional), o bien que se manifestaba cierta divergencia entre la ideología y la práctica, traduciendo a su manera esta tensión entre los linajes hacia la cual hemos atraído la atención (*supra*, pp. 166-7). Sin pretender garantizar su equilibrio por el único mecanismo de los intercambios matrimoniales, las sociedades consideradas se han remitido en grado creciente a otros ciclos de prestaciones, relacionadas con los títulos y con los bienes. Tal es, por lo demás, la razón por la cual, incluso si la preponderancia del matrimonio patrilateral había de ser definitivamente reconocida entre los Tlingit y los Haida, no creemos que sería de naturaleza tal que perjudicase nuestras viejas consideraciones acerca de la precariedad* de esta fórmula (L.-S. 1949, pp. 553-558; 1967, pp. 512-517). Pues esta precariedad intrínseca resaltaría aún mejor del hecho de que las sociedades que han conseguido hacer más duradera la fórmula posean otros mecanismos, políticos y económicos, de los que depende en mayor medida su cohesión.

Entre los múltiples talentos que hacen de él uno de los grandes etnólogos de este tiempo, Paul Radin posee uno, raro en nuestra profesión, que confiere una cualidad singular a su obra: es lo que se llama olfato, un don de orden estético para ir derechamente a los hechos, a las observaciones y a los documentos particularmente ricos en sentido. Escondido a veces en recovecos de sus libros, este sentido se va manifestando progresivamente a poco que se consagre uno a ellos con aplicación suficiente. Incluso cuando opta por no moler él mismo su grano, una cosecha levantada por Paul Radin procura un alimento sustancioso a generaciones de investigadores. De ahí que me gustara rendir aquí homenaje a la obra de Radin considerando cuatro mitos por él publicados con el título de *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves* (1949), donde dice en el prefacio: "Publicando estos textos he tenido un solo propósito, que es el de poner a la disposición de los investigadores materiales auténticos que puedan servir para el estudio de la cultura de los Winnebago." No obstante esta declaración modesta, y con todo y que los cuatro mitos hayan sido obtenidos de informantes diferentes, se advierten sólidas razones para haberlos reunido en la misma publicación. Desde un punto de vista estructural, los cuatro mitos delatan una unidad profunda, a despecho del hecho de que, tal como Radin insiste en la introducción y las notas, uno de ellos parece apartarse mucho de los otros tres por el contenido, el estilo y la estructura. Trataré no obstante de deslindar las relaciones que imperan entre los cuatro mitos, y de mostrar que puede reunirse no solamente a título de documentos etnográficos y lingüísticos acerca de una tribu particular, sino, yendo más allá de la intención de Radin, porque los cuatro participan del mismo género y sus mensajes respectivos se completan.

El primer mito tiene por título "Los dos amigos que reencarnaron o el origen de la vela de las cuatro noches". Cuenta cómo el hijo de un jefe y su mejor amigo ejecutaron su proyecto de sacrificar su vida

¹ Adaptado del original inglés, "Four Winnebago Myths. A Structural Sketch", *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, Nueva York, 1960, pp. 351-362. Preparada bajo la dirección del profesor Stanley Diamond mientras Paul Radin aún vivía, esta obra no apareció hasta después de su muerte, el 21 de febrero de 1959.

por el bien de la comunidad. Después de su muerte, sufrieron una serie de pruebas en el otro mundo y llegaron a fin de cuentas a la morada del creador (*Earthmaker*) quien, por favor especial, los devolvió entre los vivos, donde recuperaron su lugar entre sus parientes y compañeros.

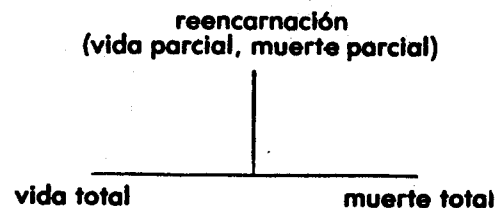
Como Radin explica en su comentario (p. 41, § 32), la narración se refiere de manera implícita a una teoría indígena: cada persona tiene derecho a una cantidad determinada de años de vida y de experiencias terrestres; los padres de un individuo muerto antes de tiempo pueden pues pedir a los espíritus que repartan entre ellos la tajada de vida que el difunto no consumió. Pero la teoría va mucho más lejos, pues si la tal rebanada de vida, a la que el héroe del mito renuncia dejándose matar por los enemigos, debe aumentar el capital de vida constituido en beneficio del grupo, este acto de devoción no está enteramente desprovisto de ventajas personales: volviéndose héroe, un individuo hace una elección, trueca una vida entera por una vida aceptada pero, en tanto que la tajada entera es única, concedida de una vez por todas, la tajada reducida aparece como causa jurídica de una especie de arrendamiento renovable, tomado de la eternidad. Dicho de otro modo, renunciando a una vida completa, se abre uno un derecho a una serie ilimitada de vidas abreviadas. Y como los años sacrificados por el héroe irán a acrecentar la esperanza de vida de los individuos ordinarios, todo el mundo gana con el trato: los individuos ordinarios, cuya esperanza media de vida se alargará poco a poco, pero de modo seguro, con el correr de las generaciones, y los guerreros, cuya duración vital será abreviada pero indefinidamente renovable, por poco que sepan persistir en su voluntad de abnegación.

No es seguro, sin embargo, que Radin haga plena justicia a su informante calificando de "interpretación secundaria" la indicación según la cual los dos héroes habrían emprendido su expedición por reconocimiento por los beneficios recibidos de sus compatriotas (p. 37, § 2). Del análisis que precede parece resultar, por el contrario, que este motivo tiene primera importancia. Por lo demás, el mito no habla de una campaña guerrera sino de dos. La primera se desarrolla en la época de la adolescencia de los dos héroes, de suerte que no son invitados a agregarse a ella. Nadie se toma siquiera la molestia de participársela, ellos se enteran de oídas (§§ 11-14) y la siguen por decisión propia. Por consiguiente, no son responsables del asunto en el que descuellan: son otros quienes lo han concebido y llevado adelante. Y los héroes no son tampoco responsables de la segunda campaña, en el curso de la cual perecen, puesto que la iniciativa de las operaciones toca esta vez a los enemigos, que las desencadenaron en represalias de la guerra que se les hizo anteriormente.

O sea que la idea inicial está clara: los dos amigos se han casado bien y su vida social es lograda (§§ 66-70), y se sienten deudores hacia sus compatriotas (§ 72). El mito explica que parten a la ventura, con intención de sacrificarse realizando alguna acción útil, y es entonces cuando caen víctimas de una emboscada dispuesta por los enemigos que desean vengarse de su derrota anterior. Los dos héroes han buscado pues la muerte por el bien de su pueblo, y esta muerte los alcanzó aunque fuesen inocentes de actos de hostilidad de los que su muerte es consecuencia, pero de los que sus compatriotas cargan con toda la responsabilidad. Con todo, esos compatriotas heredarán las cuotas de vida a las que los héroes renunciaron en provecho de los otros. Pero como los héroes resucitarán y volverán a la tierra, sin duda para conducirse lo mismo, el ciclo de las transferencias de vida se reanudará, y así por el estilo indefinidamente. Indicaciones dadas por Radin parecen confirmar nuestra interpretación: después de la muerte, una vieja sobrenatural somete las almas a pruebas al término de las cuales las libera del recuerdo de su vida terrestre. Ahora bien, las almas no pueden triunfar más que a condición de no pensar en su propia suerte sino en la de sus compatriotas que siguen con vida.

En la raíz del mito se descubre pues, como dirían los lingüistas, una doble oposición. Primero, entre *destino ordinario* y *destino heroico*; el primero aprovecha el derecho a una vida plena y entera pero no renovable, el otro lo pone en juego para beneficio del grupo. La segunda oposición se establece entre dos clases de muerte, la una definitiva y, por así decirlo, uniforme, con todo y que comprenda una promesa de inmortalidad en el más allá; y la otra periódica, marcada por idas y venidas entre este mundo y el otro. La imagen de esta dualidad de destinos reaparece a lo mejor en el símbolo winnebago de la escala del otro mundo, tal como la describe el *Medicine Rite*. Un larguero es —dicen— “como una pata de rana: torcida y variegada (*dappled*) de luz y de vida (*light-and-life*). El otro larguero es como un cedro rojo ennegrecido por el uso, vuelto liso y reluciente” (p. 71, §§ 91-93; cf. Radin 1945, sobre todo los instructivos comentarios de las pp. 63-65).

Resumamos el mensaje del mito tal como se desprende de los análisis que preceden. Quien aspira a una vida completa sufrirá una muerte igualmente completa; pero aquel que renuncia a la vida enteramente de grado, y busca la muerte, ganará dos recompensas: por una parte, acrecentará la duración de la vida completa concedida a los miembros de su tribu; por otra parte, alcanzará él mismo una condición caracterizada por una alternación indefinida de vidas parciales y de muertes parciales. O sea un sistema triangular:



Intitulado “El hombre que trajo a su mujer del mundo de los espíritus”, el segundo mito propone una variación sobre el mismo tema, pero con una diferencia importante. También aquí un héroe —un marido, en el caso— se muestra presto a sacrificar la duración de vida que le queda; sea como sea, este sacrificio ya no es consentido por el bien del grupo, como en el primer mito, sino por el bien de una sola persona: la esposa tiernamente amada que acaba de serle arrebatada a su afecto. De hecho, el héroe no se figura al principio que buscando la muerte obtendrá un nuevo arrendamiento vital, no solamente para su esposa difunta sino también para él. De haberlo sabido —y esto vale para los protagonistas del precedente mito—, el elemento de sacrificio, esencial sin embargo para el desarrollo de la trama, estaría ausente del relato. Pero el resultado final sigue siendo el mismo aquí y allá: el que pierde la vida en un gran impulso de altruismo la recupera para sí mismo, así como para la persona o las personas en favor de quienes empezó por sacrificarse.

El tercer mito —“Viaje del alma al mundo de los espíritus, tal como es narrado en el *Medicine Rite*”— pertenece, como su título indica, a una cofradía religiosa. Relata las pruebas que sus adeptos deben sufrir en el más allá, a semejanza de los protagonistas de los otros mitos, y explica que, si salen con bien, ganan el derecho a la reencarnación.

A primera vista la situación difiere de las precedentes, pues aquí nadie sacrifica su vida. Es sabido, sin embargo, que los miembros del *Medicine Rite* practicaban regularmente un género de sacrificio simbólico. Como lo ha mostrado Radin en *The Road of Life and Death* y en otras partes, el ritual se atenía a un modelo corriente en América del Norte, según el cual los adeptos se hacían “matar” y “resucitar” alternativamente. De modo que el tercer mito se aparta de los dos otros sólo en que en lugar de estar dispuestos a morir de una sola y buena vez, sus héroes —es decir los adeptos del rito— se adiestran regularmente en el mismo sacrificio, que repiten varias veces en el curso de su existencia, pero de manera simbólica. En cierto modo, se mitritizan contra la muerte verdadera renunciando simbólicamente a la vida plena y entera que, por todo el tiempo que dure, el ritual reem-

plaza por una sucesión de vidas parciales y de muertes parciales. En este caso también, por consiguiente, los elementos constitutivos del mito no dejan de ser los mismos aunque cada sujeto —y no un tercero, ni el grupo tomado en conjunto— sea el beneficiario del sacrificio consentido.

Pasemos ahora al cuarto mito, "Cómo un huérfano volvió a la vida a la hija del jefe", el cual, en opinión de Radin, suscita varias dificultades. Este mito, señala él en efecto, no es sólo diferente de los otros tres: ocupa lugar aparte en la mitología winnebago. En la época en que escribía su libro *Method and Theory of Ethnology* (pp. 238-245), Radin consideraba que en este caso podía tratarse de una versión alterada, hasta el punto de tornarla irreconocible, de un mito de fundación de poblado del que por otro lado había identificado el tipo; pero en *The Culture of the Winnebago* (pp. 74ss.) explica por qué renuncia a esta interpretación.

Sigamos de cerca la argumentación de Radin. Comienza por resumir la trama —tan sencilla, añade, que este cuidado pudiera parecer superfluo: "La hija de un jefe se prenda de un huérfano, muere con el corazón partido y es devuelta a la vida por el propio huérfano, que debe triunfar de diversas pruebas, no en el mundo de los espíritus sino aquí abajo, en la tierra y en la cabaña misma donde la joven exhaló el último suspiro" (p. 74).

Si la trama es "la sencillez misma", ¿dónde están pues los puntos en litigio? Radin enumera tres que, según él, cualquier Winnebago contemporáneo pondría en cuarentena: 1] el mito parece referirse a una sociedad fuertemente estratificada; 2] para que la trama sea plausible, habría que admitir que, en esta sociedad, las mujeres ocupaban una posición superior, y aun acaso que la regla de descendencia era matrilineal; 3] pruebas que la mitología winnebago, por regla general, sitúa en el más allá, ocurren en este caso sobre la tierra.

Radin considera entonces dos explicaciones posibles, pero es para descartarlas en el acto. No cree que el mito pueda resultar de un préstamo tomado del folklore europeo, o que sea obra de algún pensador de espíritu adelantado (*some Winnebago radical*); preferiría hacerlo remontar a un período muy antiguo de la historia winnebago. Dos formas distintas de tradición literaria indígena, cuentos divinos por una parte y cuentos humanos por otra, se habrían fundido con elementos arcaicos, y el conjunto habría sido retocado para armonizar estos datos dispares.

No nos proponemos discutir esta elegante reconstrucción, fundada en un conocimiento incomparable de la cultura, la lengua y la historia de los Winnebago. El análisis siguiente no pretende reemplazar el de Radin sino solamente completarlo. Se ubica, por lo demás, en un

plano lógico, no histórico, y toma por contexto los tres mitos ya comentados, más que la cultura antigua o reciente de sus narradores. Para nosotros, será cosa de buscar si existen relaciones estructurales entre los cuatro mitos y, en caso afirmativo, de explicitarlas.

Empecemos por recordar un punto de orden teórico. Desde que Boas publicó su *Tsimshian Mythology*, los etnógrafos a menudo han dado por averiguado que existe una correlación regular entre la cultura de una sociedad y sus mitos. Pero el propio Boas no parece haber ido tan lejos. La obra que acabamos de citar no afirma que los mitos reflejen automáticamente la cultura como, desde entonces, parecen postularlo algunos. Se pregunta más modestamente hasta qué punto y en qué medida el espejo de los mitos refleja la imagen de la cultura, y muestra que algo de la cultura pasa efectivamente a los mitos. No se sigue que cuanta vez que un mito menciona una forma de vida social ésta deba corresponder a alguna realidad objetiva, que hubiese debido existir en el pasado en caso de que el estudio de las condiciones presentes no consiguiera descubrirla.

Debe existir una correspondencia, y existe de hecho, entre el mensaje inconsciente de un mito —el problema que procura resolver— y el contenido consciente, dicho de otra manera, la trama que elabora para alcanzar tal resultado. Pero esta correspondencia no tiene necesariamente la naturaleza de una reproducción literal; puede también adoptar la apariencia de una transformación lógica. Si un mito plantea su problema de manera directa, es decir en los términos donde la sociedad de que proviene lo percibe y trata de resolver, la trama, contenido patente del mito, puede tomar directamente sus motivos de la vida social misma. Pero si el mito formula el problema al revés y trata de resolverlo por el absurdo, puede esperarse que el contenido patente sea modificado en consecuencia y ofrezca la imagen invertida de la realidad social empíricamente dada, tal como se presenta a la conciencia de los miembros de la sociedad.

En tal eventualidad, la hipótesis de Radin, según la cual las formas de vida social ilustradas por el cuarto mito remitirían a un período antiguo de la historia winnebago, no sería requerida para nada. Pues pudiera ser que estas formas ofrezcan la imagen de una sociedad sin existencia real, presente o pasada, e incluso contraria al modelo winnebago tradicional, sencillamente porque la estructura de este mito particular invierte la de otros mitos cuyo contenido patente echa mano del modelo tradicional. Dicho de otro modo, si, admitida una correspondencia entre *A* y *B*, se reemplaza *A* por $\neg A$, entonces es preciso que $\neg B$, reemplace a *B*; pero no se sigue que, por el mero hecho de que a *B* corresponda un objeto real, otro objeto real, al que pueda corresponder $\neg B$, deba existir en alguna parte: en otra sociedad, de

la que habría sido tomado; o, a título de supervivencia, en el pasado de la sociedad considerada primero.

Se plantea evidentemente el problema de saber por qué tenemos tres mitos del tipo *A* y un mito del tipo $-A$. Tal vez porque el tipo $-A$ es más antiguo, pero quizá también porque $-A$ pertenece a *A* como una transformación A_4 que participa de un mismo grupo, del cual los tres primeros mitos A_1, A_2, A_3 ilustran otros estados.

Ya ha sido establecido que este grupo de tres mitos descansa sobre una oposición fundamental entre, por una parte, la vida de los individuos ordinarios que perecen de muerte natural y cuya alma lleva adelante una existencia trivial en uno de los poblados del más allá, y por otra parte la vida de los héroes, voluntariamente abreviada, pero cuya tajada de vida no consumida va a acrecentar la otorgada a los otros miembros del grupo y procura un nuevo arrendamiento de vida al héroe. Los tres primeros mitos que hemos considerado no toman en cuenta el primer término de la alternativa; se quedan exclusivamente con el segundo. Pero aparece una diferencia subsidiaria entre los tres, que permite de todas maneras clasificarlos en función del fin particular por el cual el héroe o los héroes se sacrifican: el bien del grupo en el primer mito, el bien de otro individuo (la esposa) en el segundo y, en el tercer mito, el bien de la víctima misma.

¿Qué ocurre ahora con el cuarto mito? Coincidiremos con Radin en reconocerle rasgos "inhabituales", sólo que esas diferencias conciernen a la lógica tanto, y sin duda más, como a la sociología o la historia, pues parecen proceder del hecho de que una nueva oposición se introduce en el nivel de la primera dicotomía (entre vida ordinaria y vida extraordinaria). En efecto, un fenómeno puede ser calificado de extraordinario de dos maneras: por exceso o por defecto, como sobrante o como carencia. Ahora, si los héroes de los tres primeros mitos tienen dones que los colocan por encima de lo normal —ya se trate de la devoción a la cosa pública, del amor conyugal o del fervor místico—, los dos héroes del cuarto mito caen por debajo de la media, cuando menos desde determinado punto de vista que no es el mismo en cada caso.

La hija del jefe ocupa un alto rango social; tan alto, a decir verdad, que está separada de la masa del grupo y se encuentra, de algún modo, paralizada por la incapacidad de expresar sus sentimientos. Su posición elevada hace de ella un ser humano disminuido, al cual falta un atributo esencial de la vida afectiva. También el héroe está disminuido, pero desde el punto de vista social: pobre y huérfano. ¿Habría que decir entonces que el mito refleja la imagen de una sociedad estratificada? Sería prescindir de la notable simetría que reina entre los dos héroes, de quienes sería falso afirmar sencillamente que uno

está "arriba" y el otro "abajo". A decir verdad, cada uno es alto desde determinado punto de vista y bajo desde otro; este par de estructuras simétricas e invertidas pertenece al dominio de las construcciones ideológicas más que al de los sistemas sociales empíricamente observables. Acabamos de verificar que la muchacha ocupa una posición social superior, pero que, como ser viviente, o sea desde el punto de vista natural, se sitúa en un lugar inferior. En cuanto al muchacho, reside incontestablemente muy abajo en la escala social; pero, en desquite, es un cazador milagrosamente dotado que sostiene por tanto relaciones privilegiadas con el mundo de los animales, es decir el mundo natural. El mito vuelve constantemente a este último tema (§§ 10-14, 17-18, 59-60, 77-90).

Por consiguiente, la armadura de nuestro mito se reduce a un sistema polar que aproxima y opone a la vez dos individuos, uno masculino, el otro femenino, y notables en el sentido de que cada uno está excepcionalmente dotado desde un punto de vista (+), excepcionalmente desprovisto desde otro (-):

	Naturaleza	Cultura
Muchacho	+	-
Muchacha	-	+

Al desarrollarse, la trama empuja este desequilibrio hasta su punto extremo: la joven perece de muerte *natural*, el muchacho queda completamente solo y sufre pues una muerte *social*. Y en tanto que, durante toda la duración de su vida ordinaria, la joven estaba ostensiblemente en posición superior, el muchacho en posición inferior, ahora que se encuentran separados (ella de los vivos, él de la sociedad) sus posiciones respectivas se invierten: debajo (en la tumba) para la una, encima (sobre el suelo de la cabaña) para el otro. Un detalle que intrigó a Radin podría tener por función hacer manifiesto este vuelco: "Sobre la tumba, amontonaron tierra suelta (*loose dirt*) para hacer que nada pudiese pasar a través (*seep through*)" (p. 87, § 52). Radin comenta: "No comprendo cómo el hecho de amontonar tierra sin apisonarla (*piling the dirt loosely*) podría hacer estancia la tumba (*would prevent seepage*). Algo debe de haber que no ha sido indicado" (p. 100, n. 40). Pero a lo mejor este incidente debe ser correlacionado con otro, que figura como producido cuando se construía la cabaña del muchacho: "...sobre el suelo había sido amontonada tierra, con gran espesor, para que de este modo el calor se conservase" (p. 87, § 74). Podría tratarse aquí no de un recuerdo de usos recientes o antiguos, sino de un intento algo torpe de subrayar que, con respecto

a la superficie del suelo, el muchacho está ahora encima y la joven debajo.²

Sin embargo, este nuevo estado de equilibrio será tan precario como el otro. *La que fue incapaz de vivir no consigue morir*, y su fantasma "se demora sobre la tierra". Con esta forma, obtiene al fin del joven que emprenda la lucha contra los espíritus del otro mundo, para devolverla entre los vivos. Por un admirable efecto de simetría, el muchacho conocerá más tarde una suerte parecida aunque invertida: "No soy todavía viejo, dirá a la muchacha vuelta su esposa, y no obstante he permanecido en la tierra todo el tiempo que podía..." (p. 94, § 341). Por consiguiente, *aquel que consigue vencer la muerte es incapaz de vivir*. Este efecto de balanceo podría proseguir indefinidamente, y el relato evoca al menos esta posibilidad dándole al héroe un hijo único, al igual que él pronto huérfano, y como él buen cazador. Pero la trama evoluciona hacia una conclusión diferente. Parecidamente incapaces de vivir y de morir, los dos héroes asumen una condición intermedia, la de seres crepusculares que residen bajo tierra pero pueden, llegado el caso, subir sobre ella: ni humanos ni divinos, sino transformados en lobos, es decir en espíritus ambiguos en quienes se combinan rasgos positivos y negativos. Tal es el fin del mito.

Si el análisis precedente es correcto, resultan dos consecuencias. En primer lugar, el mito forma un todo coherente cuyos menores detalles se ajustan y se responden; en segundo lugar, los tres problemas suscitados por Radin (*supra*, p. 194) remiten directamente a la estructura del mito y no es necesario, para hallarles solución, recurrir a una historia de la sociedad winnebago que, por lo demás, no podría ser sino conjetural.

Tratemos pues de resolver estos tres problemas ateniéndonos a los términos de nuestro análisis.

1] La sociedad evocada por el mito aparece estratificada solamente porque los héroes figuran con la forma de una pareja de oposición; pero su oposición se manifiesta a la vez por el lado de la naturaleza y por el de la cultura. Por consiguiente, la pretendida estratificación

² La interpretación es en efecto plausible en este contexto. Pero tampoco faltan ejemplos, tanto de América del Norte como de la del Sur, de ritos funerarios en el curso de los cuales son amontonadas pesadas piedras sobre la tumba para que el fantasma peligroso del muerto no pueda escaparse, o bien, al contrario, en los que el suelo es aflojado para mantener la comunicación entre el muerto y los vivos. La dificultad proviene de que el segundo procedimiento parece estar destinado aquí a obtener el resultado que más bien se esperaría del primero.

del mito no constituye un vestigio histórico. Resulta de la proyección, en un orden social imaginario, de una estructura lógica de la que todos los elementos están dados en correlación y oposición.

2] Puede resolverse de la misma manera la segunda dificultad, que atañe al rango superior atribuido, al parecer, a las mujeres. En efecto, toda nuestra argumentación se reduce a decir que los cuatro mitos aquí considerados formulan tres proposiciones, la primera en el modo implícito, la segunda de manera explícita en los mitos 1, 2, 3, y la tercera también de manera explícita, pero solamente en el mito 4. A saber:

- a] Los individuos ordinarios viven (una vida completa) y mueren (de manera definitiva).
- b] Los individuos extraordinarios por atributos positivos mueren (más jóvenes) y viven (otra vez).
- c] Los individuos extraordinarios por atributos negativos son igualmente incapaces de vivir y de morir.

Está claro que la proposición *c* se desprende *a contrario* de las proposiciones *a* y *b*. Debe pues forjarse una trama cuyos protagonistas (aquí un hombre y una mujer) ocupen al comienzo posiciones invertidas, para que cada uno pueda asumir una mitad de la demostración, simétrica con la otra mitad que incumbe a su pareja. De donde resulta que una trama, y cada elemento de ella, no pueden jamás ser interpretados en sí mismos ni en función de datos exteriores al dominio del mito, sino a título de sustituciones que forman parte integrante de un grupo de mitos y son solamente interpretables en relación con él.

3] Podemos ahora volver al último de los problemas suscitados por Radin y que concierne al cuarto mito: ¿por qué la lucha contra los fantasmas se desarrolla sobre la tierra y no, como es de rigor, en el más allá? Este problema pide el mismo género de solución que los otros, pues es precisamente porque los dos héroes son unos *subvivientes* (el uno por lo que toca a la naturaleza, el otro a la cultura) por lo que los fantasmas con los que se miden deben hacerla de *supermuertos* en el relato. Recordemos, en efecto, que la trama entera del mito reside y termina en un terreno equívoco donde los humanos se vuelven animales ctónicos, y donde las almas no se resuelven a abandonar la tierra. El mito saca a escena personajes que son, desde el comienzo, a medias vivos y a medias muertos; se opone así a los mitos precedentes donde la antítesis entre la vida y la muerte, vigorosamente marcada al principio, no es resuelta más que al final. Por consiguiente,

el mensaje global de los cuatro mitos tomados juntos se reduce a decir que, para que se pueda superar la oposición entre la vida y la muerte, hay que empezar por reconocerla como tal; si no, la ambigüedad entre los dos estados que se habrá dejado introducirse persistirá indefinidamente.

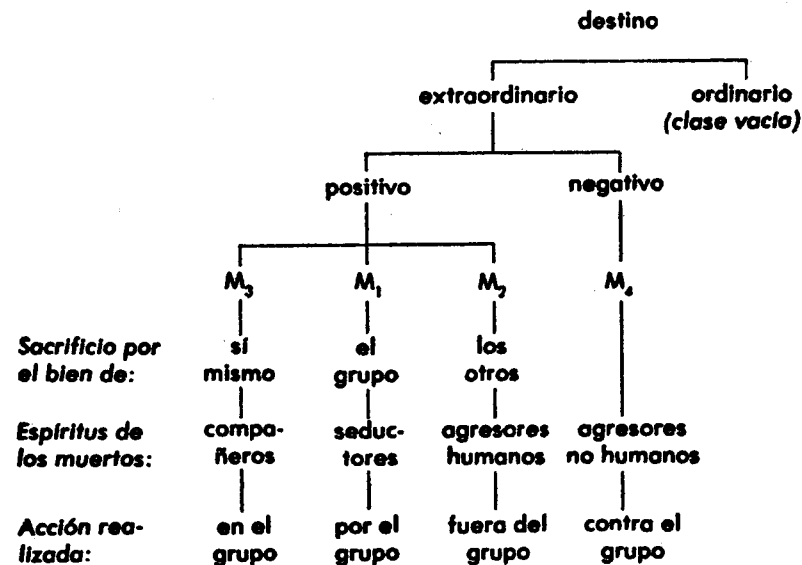
Espero haber mostrado que los cuatro mitos pertenecen a un mismo grupo de transformación, y que Radin tenía razones mejores de lo que él mismo creía para reunirlos en una publicación. En primer lugar, estos mitos tratan todos de destinos excepcionales opuestos a destinos vulgares. Es cierto que estos últimos no son expresamente traídos a cuento; en el sistema formado por los cuatro mitos, constituyen una clase vacía, lo cual no significa que no pueda llenarse en otra parte. En segundo lugar, se aprecia una oposición entre dos tipos de destinos extraordinarios, algunos por exceso, los otros por defecto. Esta segunda dicotomía permite distinguir el mito 4 de los mitos 1, 2, 3; equivale pues, en el plano lógico, a la misma distinción establecida por Radin por razones psicológicas, sociológicas e históricas. Por último, pueden clasificarse los mitos 1, 2 y 3 refiriéndose a la función diferencial que cada uno asigna al sacrificio consentido por el héroe o los héroes.

Los mitos se organizan pues en sistema dicotómico de varios pisos, en el seno de los cuales reinan relaciones de correlación y de oposición. Pero puede darse un paso más e intentar ordenarlos sobre una escala común, teniendo en cuenta la curiosa gradación que se observa de un mito al otro cuando se busca definir el género de pruebas a las que los espíritus o fantasmas someten a los héroes. En el mito 3, los espíritus no imponen ninguna prueba; se limitan al papel de compañeros de ruta, testigos indiferentes de los esfuerzos que el héroe despliega para vencer los obstáculos materiales que se alzan en su camino. En el mito 1, los espíritus no son ya indiferentes pero no se muestran todavía hostiles; antes al contrario, pues el héroe debe resistir su familiaridad no cediendo ni a los ofrecimientos de los espíritus femeninos ni al regocijo comunicativo de los espíritus masculinos que, para mejor engañarlo, desempeñan el papel de tipos alegres y desenfadados. Así, de *compañeros* en el mito 3, los espíritus de los muertos se mudan en *seductores* en el mito 1; actúan todavía a la manera de humanos en el mito 2, pero como *agresores* que se entregan a toda suerte de brutalidades; carácter que se afirma más nítidamente aún en el mito 4, en el que los espíritus pierden toda apariencia humana, puesto que aquí se averigua al final que son ellos quienes perseguían al héroe bajo la forma de insectos pululantes. Se observa pues, de un mito al otro, una doble progresión: de una conducta pacífica

a una conducta agresiva, y de un comportamiento humano a un comportamiento no humano.

Esto no es todo, pues esta doble progresión puede también ser correlacionada con los nexos imperantes entre el héroe o los héroes y su grupo social.

El héroe del mito 3 forma parte de una cofradía religiosa; no puede dudarse de que asume su destino privilegiado como miembro de este grupo en el seno del cual actúa, y de concierto con él. En cuanto a los dos héroes del mito 1, si han decidido separarse del grupo es —y el texto lo precisa repetidas veces— con el fin de encontrar alguna ocasión de cumplir una acción meritoria que pueda beneficiar a sus compatriotas; actúan pues en favor del grupo, y por él. En cambio, sólo el amor que experimenta hacia su mujer inspira al héroe del mito 2; nunca se menciona el grupo social. El héroe emprende su acción como particular y por el exclusivo bien de otro particular. Por último, en el mito 4 los dos héroes manifiestan frente al grupo una actitud francamente negativa: la joven muere por su incapacidad de comunicar, prefiere perecer que expresarse y se exilia, definitivamente según cree, en la muerte. Por su lado, el muchacho se niega a seguir a los del poblado cuando deciden emigrar y abandonar la tumba. Los dos protagonistas han elegido, uno y otro, la segregación, y sus actividades respectivas se desarrollan contra el grupo:



Este diagrama resume toda la argumentación. Tengo conciencia de que para que fuera totalmente convincente no debería limitarse a cuatro mitos, sino recurrir a otros, extraídos de los documentos inestimables que Radin nos ha dejado acerca de la mitología winnebago. Confío, no obstante, en que integrándose materiales suplementarios la estructura de base aquí esbozada se volverá más rica y más compleja, pero no será refutada. Comentando un librito que su autor considera sin duda como una obra secundaria, solamente he querido subrayar mediante un ejemplo la fecundidad del método seguido por Radin, y el interés perdurable vinculado a los problemas que él planteó.

XI. EL SEXO DE LOS ASTROS¹

Una de las primeras conversaciones con Roman Jakobson de las que guardo el recuerdo trató de la manera como proceden las lenguas y los mitos para marcar la oposición de la luna y el sol. Tratábamos de descubrir contrastes en el género de las palabras utilizadas para designar los dos astros, aquí y allá, o en las formas verbales que denotan su tamaño y luminosidad relativos. Tuvimos muy pronto que reconocer que el problema no era sencillo, y que una oposición cuya naturaleza binaria parece tan evidente al observador occidental podía, en culturas lejanas, expresarse con formas singularmente desviadas.

Para celebrar el septuagésimo aniversario de Roman Jakobson, que es también, poco más o menos, el vigésimo quinto de nuestro encuentro, me propongo reunir algunas indicaciones recogidas al azar de la lectura, en recuerdo de aquellas discusiones. Todas se refieren a culturas americanas, pero, a despecho de este carácter regional, incitarán acaso a los investigadores a reemprender, con una perspectiva ampliada, el estudio de un problema que preocupó con justicia a los mitólogos de fines del siglo XIX y principios del XX, si bien desde entonces parece haber caído en el olvido.

Tanto en América del Sur como en la del Norte, numerosas lenguas designan el sol y la luna con la misma palabra. Tal es el caso del iroqués, donde el término /gaä'gwā/ para el dialecto onondaga, /karakwa/ para el mohawk, connotan los dos astros, completado por un determinante, en caso de ser preciso: /andá-kāgagwā/, "luminaria del día", y /soá-kāgagwā/, "luminaria de la noche". Las lenguas del grupo algonquino, cuya enorme difusión es conocida, proceden de la misma manera. Así en blackfoot: /kēsúm/, "sol, luna"; en menomini: /kē'so/, "sol"; /tipākē'so/, "sol de la noche pasada, luna"; en montagnais: /čišekao-pišum/ y /tepeskau-pišum/; en arapaho: /hīcīs/, "luminaria celeste"; en gros-ventre /hīsös/.

Un solo término designa el sol y la luna en semínola, en hichiti, en choctaw y en cherokee. Para los dos astros, los Kutenai decían /nata'ne.k!/ y los Klamath /sábas/. Los Quinault llamaban a la luna con una palabra que significa "sol nocturno". En varias lenguas o dialectos de California: achomavi, maidu septentrional, karok, patwin,

¹ *To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Mouton, La Haya-Paris, 1967, pp. 1163-1170.

pomo oriental y septentrional, kato, wailaki, miwok lacustre, wappo, el sol y la luna llevaban el mismo nombre.

En América del Sur, lenguas como el caribe y el tupí poseen generalmente términos distintos. En desquite, el empleo de un término único prevalece en las tribus de lengua tukano: /muhi-pun/ en tukano del Uaupés, /avyá/ en cubeo. Los Uitoto llaman al sol /hitoma/ y a la luna /hwibui/ o /manaidé-hitoma/, "sol frío". Si los Chibcha de la meseta andina tenían términos distintos, /zuhé/ y /chia/ para el sol y la luna, que hacían respectivamente macho y hembra, en la vertiente occidental los Cayapa dicen /pá'ta/ y /pōpá'ta/ para los astros parejamente masculinos, y los Waunana del Choco utilizan una sola palabra /edau/, "sol, día, luna".

Pese a un rico vocabulario, al cual volveremos, la mayoría de las lenguas ge forman los nombres de la luna y del sol a partir de una misma raíz, aquí /put-/ , /pud-/. Varias lenguas arawak recurren a este procedimiento; así, para el sol y la luna respectivamente, /kamoi/ y /kairi/ en palikur, /kamu/ y /kaier/ en vapidiana, /kxami/ y /kwataua/ en kustenau, /kamai/ y /kaimaré/ en paressi.

El empleo de un solo término para designar el sol y la luna, o de términos formados sobre la misma radical, no implica en modo alguno que los astros sean objetivamente confundidos y que les sea atribuido el mismo sexo. Los Iroqueses pueden a la vez llamar al sol y la luna con el mismo nombre, hacerlos nacer respectivamente de la cabeza y del cuerpo de una mujer decapitada o bien a la inversa; no obstante pintan al sol macho y a la luna hembra, de acuerdo con otros mitos de origen que derivan el sol, como luminaria, de la cabeza cortada de un hombre cuyo cuerpo preside el calentamiento diurno, y la luna, como luminaria, de la cabeza cortada de una mujer cuyo cuerpo preside el calentamiento nocturno. Por consiguiente, la lengua une astros que la mitología distingue por partida doble: en cuanto al sexo del personaje del cual toman su origen, y en cuanto a la parte, alta o baja, del cuerpo de este personaje, correspondiendo a dos funciones diferentes, iluminadora y calórica, que cada astro desempeña por su lado.

De hecho, esta distinción de las funciones iluminadora y calórica parece a menudo más importante que la de los astros propiamente dichos, lo cual explica tal vez que los astros en tanto que tales sean designados con la misma palabra. Hemos visto que a este respecto las lenguas tukano de América del Sur proceden como el iroqués y el algonquino. No obstante, los Cubeo no ponen el sol y la luna en el mismo pie. Dicen que el sol no es otra cosa que la luna dispensando luz y calor durante el día. Bajo su aspecto solar, la luminaria /avyá/ no tiene connotación antropomórfica. En desquite la luna divinidad mas-

culina, ocupa un lugar de consideración en las representaciones religiosas.

Los Warrau del delta del Orinoco, que tienen palabras diferentes para el sol y la luna, tampoco ponen en el mismo rango estos astros. Según los observadores, parece que la palabra /okohi/ designe el momento más caluroso del día y se refiera al poder calórico del sol, distinto de su luminosidad. En efecto, la luna y el sol poseen en común el poder de alumbrar, pero nada más el segundo es capaz también de calentar. La existencia de un nombre especial no impide, pues, que el sol sea concebido como un modo de la luna, de la que ilustra un caso privilegiado. Su noción ofrece una comprensión mayor, pero una extensión menor. Es lo que la mitología warrau expresa diciendo que la luna es el "receptáculo" del sol.

Asimismo, los Sherenté, que son Ge de la Meseta central, llaman al sol /bdu/ y a la luna /wa/, pero, en lugar del primer término, prefieren emplear /sdakro/ que significa "luz, calor solar". Pese al alejamiento geográfico, los Emok-Toba del Chaco tienen ideas notablemente cercanas a las de los Cubeo. En los dos grupos, la luna es un dios masculino, desflorador de las vírgenes y responsable de la menstruación; es sobre todo en él en quien se interesan. El sol /nála/, del género femenino, no aparece sino bajo dos aspectos: /lidágá/, "luminoso", y /n:táp/, "calefactor". En las tradiciones míticas de estos indios, el sol no desempeña papel importante. De manera general, llaman la atención los casos en que el término que designa el sol se aplica indiferentemente al astro; al día y a la estación: /kamu/, "sol, día" en vapidiana; /dê'i/, "sol, día" en chamacoco; /bari/, "sol, día, verano" en cashinawá; /antú/, "sol, día, tiempo", en araucano. Podrían multiplicarse estos ejemplos. Por lo demás, los Wintu californianos invierten doblemente la teoría de los Warrau, viendo en la luna "la parte de abajo, plateada, del vientre del sol".

Los Surára del norte de Brasil, que hacen de la luna su demiurgo, explican el puesto secundario del sol en su mitología. Dicen que el astro del día está solo en el cielo, en tanto que el astro de la noche disfruta de la compañía de innumerables estrellas. Como la región es montuosa, las cimas ofrecen, por su multiplicidad, una especie de correlato terrestre de las estrellas. Se localizan inmediatamente después de la luna en la jerarquía de las divinidades y desempeñan hacia ella el papel de intercesores, antes del sol solitario. La oposición entre la pluralidad de las luminarias nocturnas y la unicidad de la luminaria diurna, frecuente en la América tropical, reaparece hasta entre los Guaraní meridionales que forman la palabra que designa las estrellas, /yacitata/, a partir de /yaci/, "luna", y /tata/, "fuego".

Sin embargo, el número de las luminarias nocturnas no sería tan

notable si no se opusieran a la noche mucho más fuertemente que el sol se opone al día. En el caso de la noche, la presencia o la ausencia de los astros tiene por efecto una claridad relativa o una total falta de claridad, en tanto que el sol, congruo al día más que opuesto a él, determina solamente diferentes grados de claridad según brille o se esconda detrás de las nubes. Los Mundurucú amazónicos, que prestan atención a esta desigualdad en sus mitos, la atribuyen a la existencia de dos soles distintos, el de verano y el de invierno, y, de manera significativa, dan la luna por esposa a este último. Así que la oposición principal no es la misma que la nuestra; no reside entre cuerpos celestes sino entre condiciones meteorológicas. Según sea visible o invisible, la luna define, en el registro de la noche, la oposición de la luz y las tinieblas más fuertemente que como lo hace el sol en el registro del día, pues añade solamente calor y luz a un estado de claridad del cual, aun en su ausencia, el "claro de luna", opuesto a la "noche negra", atestiguaría la realidad. Es verdad que el sol, lógicamente subordinado a la luna, se muestra empíricamente más eficaz. Géneros distintos pueden connotar esta doble oposición. El sol es femenino, la luna masculina, entre los Dené-Peaux-de-Lièvre, los Dakota, los Maidu, los Algonquinos centrales, los Cherokee, los Seminola, los Chimila, los Mocoví, los Toba, a propósito de los cuales se dispone, sin embargo, de informaciones contradictorias. Entre los Micmac, los Menomini, los Blackfoot, los Chibcha, los antiguos peruanos, los Araucanos, los Ona, los Yahgán, prevalece la relación inversa. Se advertirá sin embargo que, en la ideología de varias poblaciones, el sexo de los astros aparece inestable según se considere la lengua (cuando distingue los géneros), los ritos o los mitos, y, para los mitos mismos, en función de su carácter popular o sabio. Así, entre los Arapaho, mitos más o menos esotéricos preservan el carácter masculino del sol, pero describen la luna ora bajo el aspecto de un hombre (hermano menor del sol), ora bajo el de una mujer que puede entonces ser la esposa del sol o la abuela del hijo concebido por la luna cuando era un personaje masculino. En otros lados el género de los nombres varía según sean profanos o sagrados.

En el cuerpo del mismo mito, los indios Thompson distinguen el sol divino, que es macho, del sol visible, hija del precedente y que lo busca de este a oeste durante su trayecto cotidiano. Sin duda una indagación más honda mostraría que el género connota rara vez los astros de manera absoluta. Hemos sugerido que el sol y la luna son conmutables en función de oposiciones más fundamentales que aquellos permiten significar: CLARIDAD/TINIEBLAS, claridad FUERTE/DÉBIL, CALOR/FRIALDAD, etc. Y los sexos que les son asignados parecen también

conmutables de acuerdo con las funciones que incumben a cada astro, en un contexto mítico o ritual particular.

Cuando el sol y la luna tienen géneros distintos, pueden estar emparentados o no y, en el primer caso, ser hermano y hermana, marido y mujer, o tener las dos relaciones a la vez, como acontece en el mito, atestiguado de un extremo al otro del Nuevo Mundo, del incesto del sol y de la luna. Este mito supone el género masculino para la luna, femenino para el sol, puesto que su forma más común consiste en explicar las manchas de la luna por las marcas con que, para reconocerlo, una muchacha manchó la cara de su amante nocturno y desconocido. Sólo los peruanos parecen haber legitimado este incesto invirtiendo los sexos de los conjuntados, aunque los mitos de los Klamath y de los Salish de la Meseta, por una parte, y los de varias tribus del sur de California, por otra, ofrezcan cuando menos el esbozo de la misma solución.

Lehmann-Nitsche, que ha examinado repetidas veces el problema que nos ocupa, ha subrayado que la fórmula del matrimonio entre un sol masculino y una luna femenina posee en América del Sur una distribución andina, desde los Cumaná de Venezuela hasta Tierra del Fuego, pasando por los Chibcha, los Incas, los Araucanos, y con una antena en el Chaco en razón de indicaciones antiguas sobre la mitología de los Toba. Al mismo tiempo, mencionaba la presencia de otro eje, transversal con respecto al precedente, sobre el cual se distribuyen mitos en los que el sol y la luna son hermanos, respectivamente el mayor y el menor.

Si se dejan a un lado tribus guayanasas y amazónicas (Caribes, Tukuna) donde los dióscuros no tienen un carácter astral bien marcado, este sistema mítico ofrece una distribución prácticamente continua desde los Ge orientales y centrales de la meseta hasta los Puelche de la Pampa, pasando por las tribus del Xingu, los Bakairi, los Bororo y los Tupí-Guaraní meridionales. Hemos señalado que reaparece en Colombia y en Ecuador, en la vertiente occidental de los Andes. La oposición del sol y de la luna se expresa no ya por el género masculino o femenino de cada astro, sino por su edad desigual, aun si son gemelos, y sobre todo por sus dones naturales: el sol es ponderado, prudente, eficaz; su hermano luna actúa a la ligera y comete toda suerte de descuidos, a menudo fatales, que el mayor tiene que encargarse de reparar.

La riqueza de los Ge en términos que designan el sol y la luna, unos profanos, otros sagrados, algunos que connotan aspectos meteorológicos, otros que sirven para denominar personajes divinos, podría reflejar una orientación mediana entre el eje "fraternal" y el eje "conyugal", o, más exactamente, entre el área del eje "fraternal", que

debería en principio requerir nombres distintos para cada dióscuro, y el noroeste de la cuenca del Amazonas, donde prevalece la confusión del sol y la luna bajo el mismo nombre, cuando no es que el primero está reducido a un simple modo del otro. En efecto, si las tribus del Xingu y los Bororo, vecinos cercanos de los Ge, emplean nombres bien distintos, /kéri/ y /kamé/, /méri/ y /ari/, etc., los Ge forman a veces estos nombres sobre la misma radical: /pud/ y /pudléré/ entre los Kraho, /put/ y /puduvri/ entre los Timbirá, /mbudti/ y /mbuduvriré/ entre los Apinayé.

De no ser por este ejemplo y el de los Cayapa, se sentiría un tentado de decir que poblaciones geográficamente vecinas tratan la oposición del sol y la luna de dos maneras: sea que atribuyan a los astros sexos o grados de realidad diferentes, aunque los nombres que los designan sean idénticos, sea que les atribuyan un sexo idéntico, pero dándoles entonces nombres y caracteres diferentes. En un caso la oposición sería de orden físico. Sería moral en el otro.

La fórmula parece demasiado simple y, tanto al norte como al sur, la desmentirían ejemplos que, con todo, valdría la pena examinar en detalle para ver si no conciernen a casos particulares. En efecto, el eje "fraternal" existe en América del Norte donde, si se prescinde de la división tradicional de los especialistas, que discutirían sin duda que los ejemplos sean homogéneos, ofrece una distribución aproximada noroeste-sudoeste, desde los Salish de la meseta hasta los Arapaho pasando por los Gros Ventre, los Crow, los Hidatsa y los Cheyenne. En el hemisferio boreal también, por consiguiente, el eje "fraternal" corta el de la confusión de los nombres, y la posición de los Cheyenne, de los Gros Ventre y de los Arapaho, que son todos Algonquinos centrales, podría ofrecer, desde un punto de vista formal, cierta analogía con la de los Ge. Así, en arapaho, /hicinicic/, "sol", y /bi'gucic/, "luna", por contracción de /bi'ga/, "noche", y /hicic/, "luminaria". Como los Ge y los Algonquinos ven en el sol y la luna a dos hermanos, los estreñimientos del lenguaje y los del mito se ejercen en direcciones diferentes, tendiendo el uno a confundir por el vocabulario términos que el otro erige en par, lo cual le crea la obligación de distinguirlos.

Todas las indicaciones precedentes muestran pues que no hay correspondencia automática entre las oposiciones lingüísticas y las que se expresan de otras maneras: en las creencias religiosas, los ritos, los mitos o los cuentos. El contraste gramatical de los géneros no refleja el mismo contraste en el plano semántico, y hasta puede contradecirlo. Más aún: sucede que contrastes semánticos, recurrentes en varios planos, se contradigan entre sí. Sin embargo, si se renuncia a la imposible faena de obtener, en cada caso particular, una coherencia rigurosa entre todos los planos, y si se conforma uno con una vista de pá-

jaro de hechos dispares, de los que no hemos considerado sino un número ínfimo en comparación con todos los que habría que tener presentes para extraer conclusiones generales, se desprende el bosquejo de un esquema propio para guiar una indagación más honda. Este esquema reduce las soluciones adoptadas por cada sociedad (y puede haber varias en la misma) a respuestas, estimuladas por alternativas que se encadenan. O los astros no son distintos, o lo son. Si no son distintos, el sol es un modo de la luna, o al contrario. Si son distintos, la diferencia es sexual o no sexual. Sexual, hace el sol macho, la luna hembra, o al contrario, y, en cada caso, los astros pueden ser marido y mujer, hermano y hermana, o las dos cosas a la vez. Si la diferencia no afecta al sexo, pueden ser dos mujeres o dos hombres, que se oponen entonces por el carácter o el poder. Esta última oposición se debilita a veces al punto de que uno de los hermanos pierde la individualidad y se vuelve una especie de doble. En este caso, la última alternativa remite a la primera, mostrando que virtualmente al menos el sistema está cerrado. Esta propiedad destaca particularmente bien en las tribus del río Columbia y hasta California. Según los grupos, y a veces incluso de un mito a otro del mismo grupo, los astros son dos mujeres o dos hombres, el uno pálido sucedáneo del otro, o violentamente contrastados.

Es claro que existen transiciones. Lejos de contradecir el esquema, ayudan a ordenar sus elementos en series. Es así como entre la fórmula de los dos hermanos y la de los hermanos incestuosos, los Apapocuva introducen la de un incesto homosexual y abortado, elección que obliga a los Tupí-Guaraní meridionales, de los que forman parte los Apapocuva, a desviar hacia una tía paterna los propósitos heterosexuales de Luna, por los que los Mbya, que son también Guaraníes, explican el origen de las manchas del astro. Se encuentra pues un punto de intersección de los dos ejes en una región limitada. Se observa otro punto de intersección en la cuenca del río Columbia. Es significativo que aquí y allá los mitos concluyan con el intercambio de papeles entre un sol primero nocturno y una luna primero diurna, pero cuyo ardor corría el riesgo de consumir la tierra.

En otros lados la relación fraternal gira, y se torna la de marido de hermana y hermano de esposa, de tío materno y sobrino, hasta de padre e hijo. De horizontal, pasa entonces a ser vertical. Bajo la influencia de un vecino y como si sufriese su atracción a distancia, un sistema evoluciona y se reorganiza. En un sentido, cada uno es función de todos los demás. Para tratar de comprenderlos, hay que captarlos globalmente y en sus relaciones de dependencia recíproca.

En razón de su distribución panamericana y que se extiende incluso más allá, parece normal escoger el mito sobre el incesto de los

hermanos como eje de referencia. En efecto, la orientación del eje en el espacio y la estructura lógica del mito hacen a éste mejor apto para engendrar, por variaciones invertidas, la fórmula conyugal y la fórmula fraternal, que lo que ésta o aquélla lo serían para engendrar las otras dos. Por doquier en América el pensamiento mítico plantea el problema de la alternación regular del día y la noche, que implica que los dos astros permanezcan a una distancia razonable; su acercamiento o alejamiento excesivos provocarían sea el largo día, sea la larga noche de los que otros mitos recuerdan la amenaza. En el mito acerca del incesto del hermano y la hermana, la periodicidad cotidiana aparece como la componente de fuerzas que se ejercen en sentido contrario y se equilibran: la tendencia incestuosa de los hermanos los acerca, la reprobación colectiva los mantiene separados. A un lado y al otro de esta posición precaria, el mito puede llegar a dos estados de inercia: sea anulando el contraste de los sexos por la fórmula fraternal, o bien, por la fórmula conyugal, anulando la relación de proximidad. Pero, en el primer caso, la complementariedad física dejará el sitio a la complementariedad moral; y, en el segundo caso, los polos de la complementariedad física se hallarán invertidos. Cada transformación mítica no supera pues la contradicción sobre un eje más que para encontrársela sobre otro, y el número de los parámetros aumenta con cada tentativa de mediación.

Por consiguiente, el modelo binario que hemos esbozado no basta. Permite definir abstractamente valores que ofrecen un carácter de límite, pero no traducir propiedades concretas y medir grados de proximidad. Para conseguirlo habría que elaborar un modelo analógico donde las posiciones iniciales y finales de cada mito se inscribirían en un espacio de varias dimensiones, cada una de las cuales proporcionaría un parámetro a lo largo del cual se ordenarían, de la manera más conveniente, las variaciones de una misma función semántica. En términos de distancia, los astros pueden estar conjuntados, próximos, a buena distancia, alejados o disyuntos. En términos de sexo, pueden ser ambos masculinos, hombre y mujer o hermafroditas, mujer y hombre o los dos femeninos. En términos de géneros definidos de otra manera: objetos materiales, animales, humanos, fenómenos meteóricos, estrellas, astros, demiurgos. En relación con los nexos familiares: parientes, hermanos, colaterales, esposos, aliados o extraños. Como no es constante que los dos astros participen del mismo género al comienzo, un quinto parámetro expresará su homogeneidad o su heterogeneidad relativas, y otro, sexto, las variaciones en sentido inverso de la sincronía y de la diacronía, según que cada término conserve hasta el fin su naturaleza primera o cambie en el curso del relato.

Ilustremos el método con un ejemplo. El mito sherené del des-

anizador de pájaros, estudiado en *Le cru et le cuit* (pp. 80-84), puede ser codificado en términos solar y lunar puesto que los héroes corresponden a unidades sociales complementarias y opuestas, ligada cada una a uno de los dos astros. Se dirá pues que, en este mito, los personajes que encarnan el sol y la luna son: 1] disyuntos; 2] masculinos; 3] aliados por matrimonio; 4] humanos. Y como siguen siéndolo de un extremo al otro del mito, el par es homogéneo y sincrónico. En cambio, en el mito sobre el incesto del sol y la luna, los protagonistas son: 1] disyuntos; 2] mujer y hombre; 3] hermanos; 4] celestes. La hermana y el hermano, primero humanos, se transforman simultáneamente en cuerpos celestes; el par es por tanto homogéneo en la diacronía. Sería heterogéneo en la sincronía si el sol y la luna, tal como sucede a veces, hubiesen sido siempre diferentes.

Si el modelo no exigiera más que tres parámetros, cada mito sería representable por un trayecto del cual el número mismo de coordenadas definiría los orígenes y los momentos sucesivos. Se podría entonces comparar las distancias semánticas entre todos estos trayectos con las que atañen a la geografía y a la historia, con la esperanza de integrar los tres aspectos. Pero hemos enumerado seis parámetros, y el progreso de la investigación aumentaría la cifra. A despecho de su complicación, que excluye el poder tratar el problema por procedimientos gráficos, el método ofrece cuando menos un valor intuitivo. Con sólo haberlo esbozado basta para persuadirse de que los mitos no hacen del sexo de los astros un problema aislado. Combinan las nociones pertinentes con otras muchas, sin jamás tomar en consideración su procedencia empírica. Del sol y de la luna puede decirse la misma cosa que de los innumerables seres naturales que manipula el pensamiento mítico: no trata de darles un sentido; se significa por ellos.

a propósito de un libro de R. G. Wasson¹

Es sabido que los himnos del R̥gVeda otorgan un lugar importante a una planta embriagante, el Soma, cuyo zumo, exprimido y filtrado, con leche fresca o cuajada, era consumido por los sacerdotes durante el ritual y principalmente, al parecer, por los encargados de encarnar al dios Indra y a su cochero Vāyu. Entre los antiguos iraníes, una bebida embriagante, llamada Haoma en el Avesta, era sin duda lo mismo que el Soma. Desde el siglo XVIII, los indianistas han propuesto, acerca de la identidad de esta planta, toda suerte de hipótesis, destinadas a no pasar de gratuitas cuando no las contradecían las informaciones disponibles. En efecto, el secreto, si no el culto, del Soma se perdió después del período védico, y los textos ulteriores sólo aluden a géneros vicarios —*Ephedra*, *Sarcostemma*, *Periploca*— identificables por los botánicos, pero cuyo papel de sustitutos declarados los elimina como candidatos posibles a ser la planta original. Tampoco pudo el Soma ser una bebida fermentada o alcohólica. Los arios de la época védica desconocían la destilación, descubrimiento medieval; y oponían diametralmente el Soma, que concebían macho, y las bebidas fermentadas, que no desconocían pero tenían por hembras, y que los textos védicos llaman con un nombre diferente, *sūrā*.

En una obra que constituye un tesoro bibliográfico por la belleza del papel con filigrana, la calidad de la tipografía y de la ilustración, y en tirada limitada a pocos ejemplares (*Soma, Divine Mushroom of Immortality*, Nueva York, 1968), R. G. Wasson adelanta sobre la naturaleza del Soma una hipótesis revolucionaria, cuyas implicaciones llegan tan lejos que los etnólogos no pueden dejar que sólo los indianistas la divulguen. Según el autor, el Soma sería la amanita mata-moscas (*Amanita muscaria*), bien conocida incluso en Francia por los recolectores de hongos, y de la cual se sabe desde el siglo XVIII que la mayoría de los pueblos paleoasiáticos —Kamchadales o Itelmen, Koriakos, Chukchis, Yukaguire— consumían ritualmente y hasta le consagraban un verdadero culto en virtud de sus propiedades alucinógenas.

Los trabajos de Roger Heim han llamado la atención, en Francia y el mundo, hacia los hongos alucinógenos, cuya importancia y papel

¹ *L'Homme, revue française d'anthropologie*, vol. X, núm. 1, 1970, pp. 5-16.

entre los indios de México ha redescubierto Wasson. Las fuentes antiguas mencionaban vagamente su uso, y fue gran mérito de Wasson encontrar, vivo todavía en ciertas comunidades indígenas, el empleo y el culto de estos hongos de varios géneros pero sin relación con las amanitas del Viejo Mundo, las cuales, sin embargo, existen asimismo en varias regiones del Nuevo.

Ya en 1957 R. G. Wasson y la difunta señora Wasson, desaparecida poco después, habían publicado en colaboración una obra en dos volúmenes, *Mushrooms, Russia and History*, cuya importancia tuvo el honor de señalar al público francés,² puesto que abría a nuestras investigaciones un campo nuevo y prodigiosamente fértil, el de la etnomicología. De origen anglosajón, Wasson contó cómo, poco después de su matrimonio con una joven de origen ruso, descubrió con asombro, paseando por los montes Catskills, que él y ella tenían hacia los hongos actitudes completamente opuestas: él no les hacía caso o los temía; a ella le encantaban. Partiendo de aquella observación en apariencia fútil, los esposos iniciaron una larga indagación que les reveló la naturaleza afectiva de las reacciones, observables en los diversos pueblos o grupos culturales, hacia los hongos. Van desde una repulsión verdadera por parte de los pueblos germánicos o célticos, hasta un fervor exaltado entre los eslavos y en la mayor parte de la cuenca mediterránea. De ahí la distinción, formulada por vez primera por el matrimonio Wasson, entre pueblos micófilos y pueblos micófobos, cuya pertinencia pude verificar una vez más, no hace mucho, en circunstancias gratas que se me permitirá contar. Durante una comida, la conversación recayó en los hongos, y expuse brevemente a los convidados la hipótesis de Wasson relativa al Soma, acompañándola de una referencia a su mentada distinción, ya famosa. Un colega británico que estaba presente replicó con bastante rudeza que era absurdo pretender trazar diferencias tan profundas entre los pueblos; agregó que si los ingleses se interesan poco en los hongos es porque apenas los hay en su país. Mi interlocutor daba así una perfecta demostración de su micofobia nacional, pues no hay ni que decir que en Inglaterra hay tantos hongos como en otras partes, si no es que más.

Pero ¿cómo explicar estas actitudes diferentes, siempre envueltas en un halo de misterio y que, de manera positiva o negativa, despiertan todavía entre nosotros reacciones pasionales? Ya en 1957 el matrimonio Wasson proponía la hipótesis de que subsisten como vestigios de un antiguo culto de los hongos, atestiguado por las creencias populares y la etimología de los nombres que designan aquí y allá ciertas especies. Dónde más, dónde menos, por todo el mundo esas fructifi-

² "Dis-moi quels champignons...", *L'Express*, 10 de abril de 1958.

caciones están asociadas sea al trueno y al rayo, sea al diablo o a la locura. Nuestras actitudes hacia los hongos reflejarían así viejísimas tradiciones, que se remontarían de fijo a los tiempos neolíticos, si no es que hasta paleolíticos, reprimidas por las invasiones célticas y germánicas primero, donde éstas surgieron o influyeron, y después en toda Europa, con éxito desigual, por el cristianismo. Aparte de las creencias difusas y costumbres, los cultos mejor organizados de los paleoasiáticos de Siberia oriental y de los indios de México subsistirían como testigos aislados, sin que haya por fuerza relación entre ellos, piensa Wasson; volveremos a este punto. No faltan indicaciones que sugieren que, hasta una época relativamente reciente, el culto de los hongos pudo tener en Europa una extensión mucho más vasta. Mayor aún sería si, como afirma el autor en su último libro, el culto de los hongos fue transportado hasta la India por los arios, cuyo origen es situado en Eurasia, en algún lugar entre la India y Siberia. En su ámbito primitivo, pues, habrían estado más cerca, si no es que aun en contacto con bosques de abedules y de coníferas, únicos árboles que permiten proliferar a *Amanita muscaria*.

Para formular su hipótesis, Wasson se funda ante todo en consideraciones negativas. Ninguna de las numerosas especies vegetales propuestas para ocupar el puesto del Soma podía ser tomada en serio. En este punto su argumentación, reforzada por una memoria histórica y crítica preparada para él por la señora O'Flaherty e incluida en el libro, parece irrefragable. Por otra parte, los textos védicos, tan prolijos a propósito del Soma y que derrochan metáforas para describirlo, no contienen alusión ninguna a raíces, hojas, flores ni semillas de esta planta, ni más ni menos que a su cultivo. En cambio se afirma repetidas veces que el Soma procede de las altas montañas, sin duda las del Hindukush y del Himalaya donde, entre los 2500 y los 5500 m, más o menos, crecen los abedules y las coníferas. Todos estos datos eliminan los candidatos posibles, salvo precisamente la amanita matamoscas, que los arios pudieron conocer en su morada ancestral y que, después de invadir la India, se procurarían adquiriéndola, seca, de los pueblos salvajes y hostiles que ocupaban las montañas del norte. El texto de numerosos himnos sugiere que antes de cualquier preparación el Soma debía ser rehidratado.

Existen distintas variedades de *Amanita muscaria*, cuyo color va del rojo vivo al amarillo dorado. Para describir el Soma, el RgVeda emplea constantemente el epíteto *hári*, que cubre esta gama de colores, y cuando se pasó a los sustitutos, fueron preferidos los de coloración roja. De acuerdo con creencias populares bien atestiguadas en lo que concierne a los hongos, los himnos védicos hacen del Soma el hijo del trueno o del rayo. Cuando se consideran las diversas fases del creci-

miento de la amanita y los variados aspectos que puede adoptar, todas las metáforas del RgVeda, o lo que se tomaba por tales, adquieren un valor literal y descriptivo. No una planta cualquiera, solamente el hongo puede ser comparado con el disco rojo del sol o asimilado a Agni, el fuego, del que se puede decir que "hace rezumar su color cuando abandona su envoltura" (consistente, como se sabe, en un velo blanco cuyos fragmentos maculan largo tiempo el sombrerillo), que "hace de la leche su hábito de aparato", que "de día aparece color de fuego ('de alazán', en la traducción de L. Renou), de noche, blanco de plata", que "su piel es de toro, su hábito de carnero", que es "el ojo único", "el puntal del cielo", "el ombligo del mundo", que "con sus mil nódulos conquista el renombre poderoso", etc. Y si el Soma no es un hongo, ¿cómo podría ser comparado con una mama y una ubre, imágenes que se aclaran cuando se piensa en el sombrerillo rechoncho y en el pie hinchado en la base de este agárico? De la manera más ingeniosa y persuasiva para el lector, Wasson ha ilustrado cada una de estas imágenes con una fotografía en colores, que evidencia tal o cual aspecto de la amanita matamoscas y subraya la correspondencia, a menudo impresionante, con las figuras retóricas a las que se creyó que recurrían los viejos himnos.

Más turbador aún aparece lo que podría llamarse "argumento maza" de Wasson. Entre muchos pasajes oscuros, el RgVeda contiene uno que ha puesto en apuros a los especialistas. Se trata de una frase del cuarto verso del himno IX, 74, que Renou vierte así: "Los señores de la vejiga llena conmean el Soma puesto-en-movimiento", y Wasson, de manera más prosaica: "Los hombres hinchados orinan el Soma que corre" (p. 29). ¿Qué puede significar esto sino que, como todos los observadores han advertido en Siberia oriental, la orina del consumidor de amanita era apreciadísima? Bebida por un comparsa o por el intoxicado mismo, tiene el don de causar o renovar la misma embriaguez que la provocada por la ingestión de hongo fresco o, las más veces, secado. Más aún: los documentos etnográficos relativos a los paleoasiáticos hacen pensar que esta orina acaso fuese preferible a la sustancia primera; más potente, dicen unos, o, según otros, porque ciertos compuestos químicos presentes en el hongo y responsables de síntomas desagradables, se eliminarían durante el paso por el cuerpo, en tanto que el alcaloide o los alcaloides alucinógenos serían preservados. Los siberianos practicaban pues dos modos distintos de consumo: sea hongo mismo, sea orina excretada por una persona en estado de ebriedad. Ahora bien, más de una vez los textos védicos enuncian que el Soma existe en dos formas (IX, 66, versos 2, 3, 5; Wasson: 25-27), y el Avesta (48:10) condena, en un texto que Wasson estima incomprensible a menos de adoptar la interpretación propuesta: "quie-

nes se dejan engañar por los sacerdotes con la orina de la embriaguez". Nuestro autor cita igualmente un episodio del Mahābhārata (Aśva-medha Parvan, 14.54, 12-35) en el cual el dios Kṛṣṇa otorga a su protegido, como bebida, la orina de un intocable, que resulta ser Indra, y la orina un brebaje de inmortalidad.

No menos coherente con esta interpretación aparece la mención, por los textos védicos, de tres filtros sucesivos que servían para preparar el Soma. El segundo, de lana, parece haber sido un objeto técnico que no plantea problema. En cambio la naturaleza del primero, comparado con un carro celeste atravesado por los rayos del sol, no puede corresponder más que al hongo mismo: la planta productora de Soma es a menudo asimilada al fuego y el sol, y el hongo joven cuyo sombrero rojo y brillante sigue sembrado a intervalos regulares de fragmentos de velo, ofrece un aspecto reticulado que recuerda, por cierto, un filtro. En cuanto al tercer filtro, su naturaleza y papel permanecen inexplicables a no ser que se reconozca el propio cuerpo del consumidor —en el caso, el sacerdote personificador de Indra—, a través del cual pasa el Soma clarificándose hasta resurgir en forma de orina. Es un hecho que numerosos versículos prestan extrema atención al itinerario del Soma por el estómago, el vientre y las entrañas del dios.³

De todo esto parece resultar que los indios, entregados al consumo ritual de *Amanita muscaria* en su hábitat primitivo, se habrían esforzado, después de su ingreso en la India, en conservar fuentes de abastecimiento adquiriendo el hongo seco de los pueblos salvajes de las montañas; separados de tales fuentes, durante un largo período habrían seguido manteniendo el culto tradicional gracias a plantas de reemplazo más o menos eficaces, que describe y discute la literatura brahmánica. Después el antiguo culto habría desaparecido por entero. Vuelto micófbos, los hindúes confunden la multitud de los hongos, tenidos por incomedibles, en la expresión despectiva "orina de perro". En cambio los habitantes sikhs y musulmanes del Punjab, de Cachemira y de las provincias del Noroeste, es decir las primeras regiones ocupadas por los arios, se conservarían micófilos, y más allá de las fronteras geográficas o culturales del hinduismo asomarían vestigios del viejo culto. Muy probablemente en China, donde la tradición del *Ling chih*, "hongo de inmortalidad" fue quizás importada de la India, según Wasson, y sólo en el siglo I antes de nuestra era se encarnó de

³ En una reciente publicación ("Soma and the Fly-Agaric. Mr. Wasson's Rejoinder to Professor Brough", *Ethno-mycological Studies*, núm. 2, Botanical Museum of Harvard University, Cambridge, Mass., noviembre de 1972), Wasson cita las dos últimas frases de este párrafo en apoyo de su tesis. Pero, al igual que en lo anterior, y antes de emprender la discusión, sólo tenía yo la intención de hacerme su intérprete.

manera fortuita en el políporo laqueado (*Ganoderma lucidum*), en adelante reproducido por la iconografía de manera más o menos fiel. Tal vez también por mediación de Persia, entre los maniqueos a los que San Agustín, quien por un tiempo compartió sus creencias, acusa de ser amantes de hongos; acusación que, varios siglos más tarde, reaparece bajo la pluma de un letrado chino contra una secta maniquea emigrada. El mismo texto denuncia también la secta por el uso que hacía de hongos rojos y de orina, humana al parecer, como agua ritual. Wasson observa al respecto que los parsis de la región de Bombay, fieles a la religión de Zaratustra, beben orina de toro a título simbólico.

Repetidas veces el autor invoca esta actitud positiva hacia la orina, tan contraria a la nuestra, que la asimila a un excremento, viendo en ella un vestigio del complejo religioso dispuesto en torno a *Amanita muscaria*, en el cual sabemos que el consumo de orina tiene un puesto importante. Inclusive adelanta la hipótesis de que el complejo pudo nacer en rumbos de renos, ya que estos cérvidos comen las amanitas que los intoxican también, y tienen un gusto muy vivo por la orina humana, decuplicado —es de suponerse— cuando esta orina contenga los alcaloides del hongo. Estos animales, domesticados por los siberianos, habrían sido también sus iniciadores, al menos en cuanto concierne al consumo de orina. La hipótesis es especiosa pero frágil, en vista de que el propio Wasson nos ha revelado que en otras partes del mundo los seres humanos han descubierto el poder alucinógeno de otros hongos sin beneficiarse con ninguna mediación animal, y de que, según él, las sustancias psicótropas de la amanita matamoscas serían las únicas conocidas por los pueblos llamados primitivos como no destruidas por el metabolismo orgánico. Ahora, las actitudes culturales hacia las secreciones del cuerpo humano tienen, como todas las demás, un carácter etnocéntrico. La repugnancia que nos inspira la orina no es un fenómeno natural, y muchos pueblos han adoptado hacia este licor de usos múltiples una actitud más objetiva que la nuestra. Al igual que los australianos solían usar la sangre salida de su pene herido para hacer pegamento, numerosos pueblos, así en el oeste de América del Norte utilizaban la orina para lavados rituales o sencillamente como loción capilar. ¿Hay que concluir que sus antepasados consumían en otro tiempo amanitas? Es posible y hasta verosímil, teniendo en cuenta su lejano origen asiático, y más adelante traeré a cuento un argumento que pudiera sugerir un uso más reciente. Pero no parece para nada necesario invocarlo a fin de comprender que pueblos desprovistos de productos químicos manufacturados, explotaran en pleno las propiedades de las sustancias naturales, únicas de las que disponían.

En comparación, podría sacarse mayor provecho de la confusión de los hongos comunes, tenidos por incomedibles, en la India y también entre los Yukaguirenses (que los oponían así a las amanitas, de las que eran fervientes consumidores), bajo la expresión "orina de perro". Repetida a millares de kilómetros, esta conexión parece difícil de motivar, si no es por intervención de una creencia implícita que la experiencia atestiguaba en Siberia, y cuya existencia antigua en la India proporcionaría el eslabón lógicamente necesario para explicar el acercamiento de la orina y los hongos.⁴ Sabiendo en efecto que en las condiciones requeridas el psicotropismo de la orina humana equivale desde un punto de vista empírico al hongo alucinógeno, puede plantearse:

- a) [orina humana → amanita] :: [orina de perro → hongo ordinario]
 b) [amanita : otros hongos] :: [humanos : perros]

La obra de Wasson establece, de modo en nuestro concepto convincente, que entre todas las candidaturas a representar el Soma, la de *Amanita muscaria* es, con mucho, la más plausible. Permite en efecto dar sentido a proposiciones y fórmulas que hasta ahora no parecían tener ninguno. Por otra parte, sólo críticos inspirados por una micofobia inconsciente podrían sentirse deprimidos por tener que admitir que, a fin de cuentas, las efusiones líricas entusiastas de los himnos védicos no se dirigen más que a un hongo. Pues semejantes efusiones líricas aparecerían también hoy en boca de un eslavo que paseándose por el bosque cayera de pronto ante boletos recién salidos de la tierra.

No es dudoso, sin embargo, que la solución propuesta planteé problemas, fuera del campo de los estudios védicos en el cual, por razón de incompetencia, me guardaré de penetrar. Aun reservando las objeciones de orden histórico o filológico que los especialistas tendrán por oportuno formular, vienen a las mentes varias cuestiones. En la época en que los rituales védicos estaban en plena actividad, según el propio Wasson no se utilizaban ya más que hongos secos, de procedencia lejana. Si su interpretación es exacta, los himnos siguen no obstante describiendo con gran lujo de detalles los aspectos más fugitivos que en el curso de su crecimiento manifiestan los hongos sólo *in situ*. ¿Habrá que admitir que comisiones de sacerdotes iban al lugar y relataban sus observaciones? En los documentos citados, nada lo sugiere, de donde

⁴ En el curso de una conversación reciente, Wasson nos hizo observar que existe una conexión empírica entre la orina y ciertos hongos. Así, parece establecido que la orina —humana o animal— favorece el crecimiento de los coprinos. Hasta se habría observado en el Bois de Boulogne...

hay sin duda que concluir que los himnos preservan el recuerdo de observaciones hechas mucho tiempo atrás por los indoarios en su hábitat primitivo, pero que en la época en que eran celebrados los ritos no podían ofrecer ya sentido ninguno para los participantes, que se hallaban pues a este respecto en la misma situación que los comentaristas tardíos. Esto no tiene nada de inconcebible, pues la oscuridad de un ritual no afecta por necesidad su prestigio, pero hay que poner en su sitio esta distancia fantástica entre la práctica ritual y su expresión verbal. Por otra parte, es imposible disimularse que la interpretación de Wasson acarrea consecuencias que van mucho más allá del problema planteado por la naturaleza del Soma. Si tiene razón, se verá transformado hasta el espíritu mismo con que era considerada la literatura védica en conjunto. En lugar de desvergüenza lírica, de un verbalismo desenfundado que al no especialista le parece a menudo insoportable, estaríamos ante fórmulas descriptivas que no usan metáforas más que para captar la realidad más de cerca. Pero, si es verdad en este caso, deberá serlo también en otros, y se entrevé la perspectiva, nada propicia para entusiasmar a los indianistas, de toda suerte de claves por descubrir, en cadena, gobernando cada una un sentido oculto.

Si, por ejemplo, no nos contentamos con invocar un uso metafórico, inspirado por el color rojo del hongo, para explicar que los himnos den a menudo al Soma el nombre del fuego divinizado, Agni, habrá que prestar oído atento a las ingeniosas especulaciones de Wasson a propósito de una forma verbal de tipo *pon*, cuya presencia descubre en las lenguas paleoasiáticas por una parte y, por otra, en todas las de la familia urálica, que comprende el samoyedo y las lenguas del grupo finougrio. Esta forma verbal connota, según los casos, el hongo, el tambor chamánico, la embriaguez, la pérdida de la conciencia o de la razón. Wasson cree posible vincularla a formas protoindoeuropeas que, según los filólogos, habrían dado el griego *sphóngos* y el latín *fungus* "hongo", y también —sugiere nuestro autor— el inglés *punk*, que designa la mecha del eslabón. Ahora bien, el abedul, cuyas raíces ofrecen un medio favorable al desarrollo de *Amanita muscaria*, es también el huésped predilecto de *Fomes fomentarius*, o sea el hongo yesquero. Se vería así reconstituirse una triada arcaica, otrora común a toda la Europa del norte, que asociaría el abedul —tenido por árbol de la Vida por la mayoría de los pueblos antiguos de esta región—, el hongo yesquero, cuyo empleo como mecha inflamable está atestiguado desde la época de Maglemose, y la amanita, que procura la iluminación divina.

Considerado de este modo, el Soma del RgVeda no constituiría, en la historia del mundo asiático, un episodio aislado, sino la mani-

festación última de un culto eurasiático muy difundido y que perpetuarían, por aquí y por allá, las leyendas relativas al Árbol de la Vida y a la Hierba de Inmortalidad. Desde aquí es claro que se puede llegar muy lejos: hasta ver, por ejemplo, en el Árbol del Conocimiento y la Fruta prohibida del Génesis la imagen fabulosa, pero todavía reconocible, del abedul siberiano, huésped del hongo del fuego en el tronco, y de la amanita que da entrada en el saber sobrenatural al pie. Wasson va aún más lejos cuando acaricia la idea de que el fenómeno religioso mismo, tomado en su totalidad, podría hallar su origen en el uso de hongos alucinógenos.

Este panmicismo, por decirlo así, sería evidentemente frágil a menos de ser apuntalado por un sostén teórico. Wasson lo toma (pp. 217 y 220) de la señorita Mary Bernard quien, en un libro reciente (*The Mythmakers*, Ohio University Press, 1966), pretende que todo mito tiene por origen un fenómeno natural. Punto de vista extremadamente ingenuo, al parecer, pues no hay fenómenos naturales en estado bruto: para el hombre sólo existen conceptualizados y como filtrados por normas lógicas y afectivas que participan de la cultura. Una de las conclusiones más seguras que pueden extraerse de la grande y apasionante película realizada por Roger Heim acerca de los hongos alucinógenos, es que la forma y el contenido del delirio cambian de cabo a rabo en cada sujeto, y que una y otro son función del temperamento, de la historia personal, de la educación y del oficio. Wasson aporta un testimonio del mismo orden cuando relata la experiencia que hizo él mismo con *Amanita muscaria* en compañía de colegas japoneses: un solo miembro del grupo experimentó una euforia cercana al éxtasis; los demás sintieron malestares variados. En sociedades que, a diferencia de las nuestras, institucionalicen los alucinógenos, puede esperarse que éstos no engendren un tipo determinado de delirio, que estaría inscrito en su naturaleza fisicoquímica, sino el tipo dado por descontado por el grupo por razones conscientes o inconscientes, y que difiere para cada quien. Los alucinógenos no esconden un mensaje natural, cuya noción misma parece contradictoria; son desencadenadores y amplificadores de un discurso latente que cada cultura tiene en reserva y del cual las drogas permiten o facilitan la elaboración. No parece pues legítimo invocar, como hace Wasson, las formas siberianas del delirio provocado por *Amanita muscaria*, en general apacible y benévolo, para recusar la tesis adelantada por varios sabios escandinavos, según la cual este hongo sería la causa del furor *berserk* de los antiguos vikingos. Ni que decir tiene, no existe ninguna prueba directa y, en tales condiciones, la hipótesis no pasa de gratuita y sin fundamento. Pero nada permite excluir *a priori* que, en sociedades tan diferentes

como las de los Koriakos y los vikingos, la misma droga haya sido buscada para obtener efectos psíquicos opuestos.

Es pues sin tomar partido en pro o en contra de cualquier forma de panmicismo como, a guisa de conclusión, presentaré consideraciones rápidas sobre el problema que plantea la ignorancia aparente de los hongos alucinógenos por la mayor parte de América del Norte: la comprendida entre la Siberia oriental y México, donde géneros totalmente distintos de agáricos eran utilizados, sin embargo, con el mismo fin.

Por tratarse de una región del mundo donde la gran mayoría de los documentos provienen de investigadores anglosajones por origen o por formación, no podría descuidarse su micofobia eventual para explicar el lugar relativamente estrecho que los hongos parecen ocupar en la cultura de los indios norteamericanos. Pues podría ser que, por no interesarles o movidos por repulsión inconsciente, estos observadores hubieran desdeñado este dominio. Por lo demás, en los casos más favorables, no siempre es segura la distinción entre los hongos con pie y sombrero por un lado (*mushrooms, toadstools*), y por otro los políporos y otros hongos de árbol (*fungus*). En fin, casi nunca se ha procurado saber si la categoría que el francés o el español reúnen bajo los nombres tan inclusivos de *champignon* o de *hongo*, y que el inglés distingue como acabamos de decir, no se subdivide de manera más sutil aún en tales o cuales lenguas indígenas, de suerte que una creencia o actitud relativa a los hongos sólo concerniría a un género o una familia, en tanto que hacia otros imperarían creencias o actitudes opuestas.

Hechas estas reservas, y procediendo con toda la prudencia necesaria, se ocurren de inmediato dos observaciones de orden general. Por una parte, tanto en América del Sur como en la del Norte, con excepción de México, los hongos de árbol sin pie, del tipo políporo, parecen ocupar en las creencias y los mitos un lugar mucho más amplio que lo hongos de sombrero. Por otro lado, y por lo que hace a América del Norte, las informaciones disponibles tratan de hongos al oeste más bien que al este de las Rocallosas.

De todas las poblaciones americanas, son en efecto los Salish de la costa y del interior, y sus vecinos, los que darían ganas de clasificar entre los micófilos. Igual que los Carrier y los indios de la costa del Pacífico más al norte, los Salish no desdeñan nombrar clanes o individuos según hongos de árbol (Jeness 1943, p. 497; Barbeau 1929, p. 166; Teit 1900, p. 292). Consumían también varias especies terrestres crudas (Thompson, Sanpoil, Okanagon) o apenas tostadas (Thompson) y secas al sol (Twana), o bien hervidas (Okanagon) (Teit 1900, p. 233; 1930, p. 483; Ray 1954, p. 104; Cline 1938, p. 29;

Elmendorf 1960, p. 131). Hacia el sur, los hongos figuran a menudo en la minuta de los indios de la California septentrional y central, que tenían por añadidura en común con los Salish la costumbre de extraer de ciertos hongos de la madera, huéspedes de las coníferas, un pigmento rojo que servía de pintura corporal o de unguento (Teit 1900, pp. 184, 259; Driver 1939, p. 333; Teit 1906, p. 205; Olson 1967, p. 105; Goldschmidt 1951, pp. 408, 410; Voegelin 1942, pp. 180, 197). Al norte del área salish, los Kwakiutl utilizaban como emplasto medicinal un hongo terrestre cuyo nombre recuerda la pudrición (Boas 1932, p. 187). Ciertos grupos salish fabricaban una especie de jabón con un políporo atacado por hongos parásitos (Hill-Tout 1904, pp. 31-2). Siempre entre los Salish, los jóvenes Thompson se frotaban el cuerpo con un hongo de árbol denominado "madera de buho" (*Polyporus abietinus*), para adquirir fuerza (Teit 1930, p. 504).

Entre los Salish de la costa, los Klallam y los Quinault atribuían a hongos (*fungus*) que se daban en las cañas o en coníferas, valor de talismán para ganar en el juego (Gunther 1927, p. 274; Olson 1967, p. 166). En la misma región se ha señalado la práctica del tiro al blanco contra hongos de árbol, atestiguada también más al norte entre Athapaskan (Tanana), que le daban además un papel ritual: el de "purificar" un políporo del género *Fomes* antes de reducirlo a cenizas para mascararlo, mezclado con tabaco (en estado puro entre los Eyak, los Tanaina y ciertos esquimales occidentales) (Adamson 1934, p. 87; Olson 1967, p. 135; McKennan, 1959, p. 166).

Desde los Kwakiutl al norte hasta los Quinault al sur, se halla en la costa del Pacífico la asociación esporádica de ciertos hongos (de aspecto fálco entre los primeros; sin duda políporos entre los segundos) con el eco. Los Squamish lo creen causado por un hongo de árbol (Kuipers, vol. 2, p. 59). Según los Quinault, los hongos de árbol parecen orejas: oyen los sonidos y los repiten. En lengua quinault, una misma palabra designa el eco y un hongo arborícola de carne blanca (Boas 1902, p. 290; Olson 1967, p. 165). Una asociación del mismo género existía mucho más al este entre los Memomini, indios de lengua algonquina que vivían en la región de los Grandes Lagos: creían que un políporo, huésped de coníferas, brota de un solo golpe una vez al año, hacia fines de febrero, y que en esa ocasión profiere un llamado sonoro como un humano. De ahí que lo respetasen como a un poderoso espíritu (Skinner-Satterlee 1915, p. 498).

Al este de las Rocosas, los Blackfoot, los Omaha y varias tribus del alto Missouri consumían hongos (Chamberlain 1892, p. 573; Gilmore 1919, pp. 61-63; Fletcher-La Flesche 1906, p. 342). Era el mismo el caso de los Iroqueses para al menos seis especies, mas no sin ambivalencia, al parecer, habida cuenta del papel funesto atribuido

por los mitos a hongos cocinados (Waugh 1916, pp. 121-122; Curtin-Hewitt 1918, pp. 297, 798; Fenton 1953, p. 90). De hecho los Ojibwa, vecinos de los Iroqueses, veían en los hongos el alimento de los muertos, y aparece una actitud negativa entre los Tête-de-Boule y los Micmac de la costa atlántica quienes, como los Cheyenne (situados en otro lado, pero también de lengua algonquina), clasificaban los hongos entre los alimentos de tiempo de escasez (Kohl 1956, p. 223; Guinard 1930, p. 70; Rand 1894, p. 50; Dorsey 1905, p. 45). Esta doble afinidad de los hongos con la muerte y el hambre parece haber estado aún más difundida en América del Sur, donde la mitología de los Ge, de los Mundurucú, de los Tukuna y de los Warrau ofrece numerosos ejemplos (Banner 1957, p. 40; Murphy 1958, p. 123; Ni-muendaju 1952, p. 148). En todo caso, los Warrau prescribían una infusión de hongos del género *Nidularia* a las mujeres estériles deseadas de tener hijo (Roth 1915, p. 286). En el sudoeste de Estados Unidos, los apaches Jicarilla concebían, entre los hongos y el mundo sobrenatural, una relación diferente: quemaban los primeros para que su humo alejase a los espíritus malignos (Opler 1960, p. 152).

Aparece en América un correlato de las creencias del Viejo Mundo que hacen nacer los hongos de acontecimientos celestes o meteorológicos. Los Blackfoot y las tribus del alto Missouri asociaban los hongos a las estrellas; los Nez-Percé de la vertiente occidental de las Rocosas y algunos Salish de la costa atribuían su origen al trueno, los Toba del Chaco argentino, al arcoíris (Gilmore 1919, p. 62; Wissler-Duvall 1908, pp. 19, 40, 42, 44, 60; Walker 1968, p. 23; Métraux 1946, pp. 39-40). Otro tanto para la asimilación, frecuente en el Viejo Mundo, de los hongos a excreciones corporales (cf. "orina de perro", "pedo de lobo", etc.), atestiguada en América del Sur entre los Toba ("excrementos del arcoíris") y los Matakó ("excrementos de zorro"); y, en América del Norte, entre los Quinault ("excrementos de puma") y los Siciatl o Seechelt ("excrementos del trueno") (Métraux, *loc. cit.*; 1939, p. 122; Olson 1967, p. 166; Hill-Tout 1904, pp. 31-32).

En cambio, las indicaciones acerca de cualquier función fisiotropa o psicotropa de los hongos son extremadamente raras fuera de México. Cuando mucho pueden citarse, en América del Sur, los Yurimagua del noroeste del Amazonas, que preparaban una fuerte bebida embriagante con un hongo de árbol no identificado, y los Kanaima de la Guayana, que comían un hongo blanco que se daba en la madera muerta, a fin de sentirse ligeros y correr más de prisa (Chantre y Herrera 1901, L. II, p. 85; Gillin 1936, p. 150). Para América del Norte señalé ya, entre algunos esquimales y Athapaskan del noroeste del continente, el hábito de mascar, sola o con tabaco (vuelto así más

fuerte, al parecer), la ceniza de un hongo que se da en los abedulles.⁵ Conviene también hacer lugar a una curiosa creencia de los Tewa, que son Pueblo orientales: cuando comían hongos cuidaban de atravesar un bastón en la olla para evitar perder la memoria si descuidaban tal precaución (Robbins 1916, p. 66). A la inversa, los danzantes Arapaho llamados *crazy dancers* llevaban hongos a guisa de pendientes en las orejas (Kroeber 1904, p. 195). Como los Arapaho sólo están separados de los Tewa por los apaches Jicarilla, entre quienes hemos visto que los hongos desempeñan un papel apotropaico, esta región del continente acaso ofreciera importancia particular desde el punto de vista de la etnomicología.

Pero se sabe, por lo demás, que los Arapaho forman una rama meridional desprendida de la gran familia lingüística algonquina, y que su hábitat primitivo estaba mucho más al norte. En tales condiciones, ¿qué pensar del testimonio del padre Ch. Lallemand a propósito de los indios de lengua algonquina, o de algunos de ellos, que vivían en la región de Québec? "Creen —escribía en 1626— en la inmortalidad de nuestras almas; y de hecho aseguran que después de la muerte van al Cielo, donde comen hongos y se comunican unos con otros" (*Relations des jésuites*, ed. de Québec, 1858, pp. 3-4).

Si no fuéramos aquí víctimas de un capricho de la literatura etnográfica, que, como los que se imputan a la naturaleza, sugeriría algo enteramente distinto de lo que en verdad significa, sería grande la tentación de ver ahí el recuerdo de costumbres semejantes a las de los pueblos siberianos. Pues se conocen otros casos (cf. *L'origine des mœurs de table*, pp. 219-224 y 325) donde el pensamiento indígena trasfiere al orden sobrenatural seres, objetos o saberes en otro tiempo reales pero de los que, por razones históricas o geográficas, la sociedad ha perdido el uso práctico, sin renunciar a conciliar, en el plano de la ideología, la memoria que de ellos conserva con su disfrute pasado.

⁵ Pero los esquimales del norte de Alaska tenían los hongos (¿o algunas especies?), que llamaban "mal de manos". Con sólo tocarlos corrían el riesgo de envenenarse y de que se les atrofiasen las manos (Spencer 1959, p. 375).

XIII. RELACIONES DE SIMETRÍA ENTRE RITOS Y MITOS DE PUEBLOS VECINOS¹

El lugar único que ocupa la obra de Evans-Pritchard en la literatura etnológica se explica, me parece, por la armonía que en ella reina entre las dos tendencias principales de nuestras investigaciones. El gusto bien conocido de nuestro colega por la historia jamás lo ha apartado de los análisis formales. Nadie, sin duda, ha sabido dibujar con tanta sobriedad y elegancia los contornos esenciales de un sistema de creencias y de prácticas, exponer su osamenta y hacer funcionar el mecanismo de sus articulaciones. Pero al mismo tiempo Evans-Pritchard está siempre alerta a los itinerarios arbitrarios que siguieron los acontecimientos para conformar la fisonomía propia de una sociedad y darle un carácter original en cada etapa de su devenir. Ningún método, mejor que el suyo, es propio para desmentir la falsa afirmación según la cual no podría ahondarse en las estructuras sin sacrificar la historia. En él, al menos, la confluencia de una vasta erudición, de un agudo sentido de los valores humanos, de una extrema sutileza psicológica y de un incomparable arte de escritor, ha permitido que se conjuguen al servicio de una misma empresa las dos corrientes que, desde el origen, con demasiada frecuencia han tirado del pensamiento etnológico en direcciones opuestas.

De este modo, me ha parecido conveniente elegir, para este homenaje, un tema que manifiesta la solidaridad de la historia y de la estructura, y que ilumina la manera como influyen la una sobre la otra. Dos tribus de las Llanuras centrales de América del Norte se prestan muy bien a este intento. En efecto, los progresos recientes de la arqueología han proporcionado abundantes informaciones acerca de su pasado, al mismo tiempo que, gracias a los dos admirables volúmenes de A. W. Bowers, completando observaciones más antiguas, disponemos hoy de análisis detallados tocantes a sus mitos, sus ritos y el ciclo de sus ceremonias.

A principios del siglo XVIII, cuando los blancos llegaron al alto Missouri, las tribus llamadas "pueblerinas", establecidas en los valles que atraviesan las Llanuras, tenían una cultura común. Los Arikara de lengua caddo, los Mandan y los Hidatsa de lengua sioux, ocupaban

¹ *The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard*, edited by T. O. Beidelman, Tavistock Publications, Londres, 1971, pp. 161-178.

territorios contiguos correspondientes a los actuales estados de South y North Dakota. Durante el verano, vivían en cabañas cubiertas de pellas de hierba, agrupadas en poblados en las terrazas suspendidas sobre los ríos. Cultivaban campos, abajo, y mientras maduraban las cosechas cazaban bisontes en las Llanuras. Al acercarse el invierno, se trasladaban a pueblos más abrigados, en el fondo de los valles boscosos. Pero este estado de cosas no se remontaba a época muy antigua. Dejaremos a un lado los Arikara, llegados del sur hacia principios del siglo XVIII. Pese a su pertenencia a una misma familia lingüística, los Mandan y los Hidatsa tampoco constituían grupos homogéneos. Un antiquísimo poblamiento mandan, originario de las regiones del este y del sur, ocupó sin duda de manera continua el valle medio del Missouri por lo menos desde el siglo VII o el VIII, o sea un milenario antes de iniciarse el período histórico. Otros grupos llegaron más tarde y reemplazaron las cabañas medio enterradas y de planta rectangular por las construcciones redondeadas que luego fueron de rigor. En lo que toca a los Hidatsa, las cosas parecen aún más complicadas. Un grupo venido del nordeste, los Awatixa, alcanzó el Missouri hacia los siglos XV o XVI y vivió cerca de los Mandan, de quienes tomó el género de vida y las creencias. Otros dos grupos abandonaron a su vez las regiones boscosas del oeste de los Grandes Lagos, a principios del siglo XVIII, para establecerse en las Llanuras. Lo mismo que los Awatixa, los Awaxawi eran antiguos agricultores, pero los Hidatsa propiamente dichos vivían sobre todo de caza y de recolección, incluso en la época histórica en que estas diferencias llamaron la atención de los primeros viajeros. Las tradiciones de los Mandan y de los Hidatsa hablan de estos diversos orígenes. Las de los Hidatsa relatan cómo los dos grupos septentrionales se escindieron y dieron nacimiento a los Crow, que se establecieron más al oeste. Leyendas mandan preservan el recuerdo de migraciones sucesivas y de la llegada a la orilla oriental del Missouri del más antiguo grupo hidatsa. La penetración europea, seguida de epidemias que hicieron estragos a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, obligó a una población diezmada a trasladar más de una vez sus poblados. Fue preciso que las tribus modificasen sus relaciones en el sentido de una solidaridad todavía más grande. Estos trastornos concluyeron cuando las autoridades reagruparon a los últimos sobrevivientes en la reserva de Fort Berthold. En 1929-1933, no obstante, período durante el cual Bowers hizo sus indagaciones, los viejos informantes Mandan y Hidatsa diferían aún sustancialmente, de acuerdo con su grupo o poblado de origen: los mitos, las tradiciones legendarias, las reglas de transmisión de los cargos y oficios no eran las mismas. Y con todo, pese a estas divergencias que concuerdan con la arqueología para atestiguar la influencia siem-

pre activa de un pasado histórico muy complejo y lastrado de factores heterogéneos, todo ocurre como si, en el plano de las creencias y de las prácticas, los Mandan y los Hidatsa hubiesen conseguido organizar sus diferencias en sistema. Casi se creería que cada tribu, por lo que le atañe y sin ignorar el esfuerzo correspondiente de la otra, se ha consagrado a preservar y a cultivar las oposiciones y a combinar fuerzas antagonistas para formar un conjunto equilibrado. Esto es lo que quisiéramos mostrar ahora.

Se ha visto que las tribus pueblerinas vivían bajo el régimen de una doble economía estacional. Esto no es decir bastante, pues el período estival ofrecía a su vez dos aspectos; por una parte, el de los trabajos agrícolas, en las honduras resguardadas al pie de los poblados; por otra, cuando el maíz había alcanzado la altura de la rodilla, la caza nómada que por un mes llevaba lejos por las llanuras a la población, en pos de las manadas de bisontes. Si los poblados de estío, rodeados de muros y empalizadas, eran prácticamente inexpugnables, las expediciones de caza se parecían a las guerreras y a veces eran ocasión de guerra, pues sucedía que los cazadores se topaban con tropas enemigas. De esta suerte, caracteres antitéticos marcaban los trabajos veraniegos: vida sedentaria en los poblados protegidos, y correrías nómadas en territorios expuestos; agricultura por una parte, caza y guerra por otra, íntimamente asociadas estas dos últimas por contigüidad espacial y por afinidad moral, ya que se trata de tipos de actividad violenta, cargada de peligros, acompañada de sangre derramada y que, desde este punto de vista, diferían sobre todo en grado.

Ahora bien, este sistema, que hace intervenir oposiciones complejas, se opone a su vez, y en totalidad, a la economía invernal. No se salía nada de los poblados de invierno, donde las provisiones de víveres acumuladas no bastaban para proteger del hambre a la población. Toda la esperanza descansaba entonces en un recrudescimiento del frío y de las tormentas, que expulsarían a los bisontes de las llanuras y los harían buscar refugio en las cercanías de los poblados de invierno, en los valles protegidos donde subsistían pastos aún no cubiertos de nieve. Cuando se señalaba que se acercaban manadas, era preciso que reinase un silencio absoluto, del que se encargaban los cuerpos de policía. La gente se enclaustraba con sus perros en las cabañas, se abstendían de cortar leña, apagaban los hogares. Un cazador demasiado apresurado, un ama de casa negligente, un niño que riese o llorara, serían severamente castigados. Incluso si alguna bestia se aventuraba por el pueblo y rozaba las habitaciones, los indios hambrientos no tenían derecho de abatirla, para no ir a asustar al grueso del tropel. Por consiguiente, géneros de vida contrastados, que la economía estival yuxtaponía sin

confundirlos, adquirirían durante el invierno una unidad sintética: se dependía de la caza como en verano, pero esta caza invernal se oponía a la otra ya que era sedentaria, no nómada, y, por este lado, se emparentaba más bien con la agricultura, la cual se oponía a la caza durante el período estival. No es esto todo: la caza de verano alejaba a los hombres del poblado y los conducía lejos al oeste, persiguiendo a los bisontes. En invierno, todas estas relaciones se invertían. En vez de que los indios se apartasen de los valles y se aventurasen por las llanuras, la caza se apartaba de éstas y se arriesgaba por los valles. En lugar de que la caza atrajera a los indios fuera de los poblados, se realizaba a veces en pleno poblado, o muy cerca, cuando las piezas de caza se acercaban. Y, en vista de que la caza se emparentaba con la guerra, todo ocurría en invierno como si hubiera hecho falta, a fin de no morir de hambre, que el poblado se abriera de par en par a los bisontes que el pensamiento indígena compara a enemigos en verano, pero que el invierno transforma en aliados. Limitándonos por el momento a los dos tipos de caza, no parece forzado decir que se oponen a la manera de lo que pudiera llamarse una "exocaza" para el verano, una "endocaza" para el invierno.

Consideremos ante todo los mitos y los ritos de la caza de estío. A diferencia de sus vecinos Hidatsa y de las demás tribus de las Llanuras, los Mandan no celebraban en verano la danza del sol (*Sun Dance*). En lugar de eso, tenían una ceremonia compleja, dilatada durante varios días, que llamaban *okipa* o "imitación". Esta ceremonia, cuyo mito fundador era, punto más o menos, igual que el de los trabajos agrícolas, desempeñaba doble función: por un lado, conmemorar sucesos míticos, por otro estimular la fecundidad de los bisontes. Ofrecía pues un carácter sincrético, y su influencia debía ejercerse durante varios meses: lo que dura el período de gestación. Si bien caía siempre en medio de la estación cálida, la *okipa* no tenía vínculo electivo con la caza estival, sino más bien con la caza en general, tanto de invierno como de verano.

En cambio, el ritual del "Pequeño Cernícalo" (*Small Hawk*)² servía sea para la guerra en no importa qué momento del año, sea para la caza, pero entonces solamente de junio a agosto. El mito fundador (Beckwith 1938, pp. 63-76; Bowers 1950, pp. 270-281) cuenta que una virgen arisca llamada Seda-de-Maíz (*Corn-Silk*), ofendida por sus parientes que le reprochaban permanecer soltera, partió al

² Decimos "cernícalo" porque la palabra *hawk* designa la mayoría de las veces, en América, rapaces del género *Buteo*; pero se aplica asimismo a los géneros *Accipiter* y *Falco*, de suerte que podría tratarse de un gavián o de un halcón.

extremo del mundo para casar con un ogro. Consiguió triunfar de las pruebas que éste le impuso y hacerlo dócil. Pero el ogro recuperó su naturaleza primera y la abandonó con su hijo, del cual, cuando hubo crecido, ella se prendó. El joven rechazó las proposiciones incestuosas de su madre. Se llamaba Caza-desde-Arriba (*Look-Down-To-Hunt*) y era un maestro de la caza, pues su padre le había transmitido su naturaleza de ave de presa.

En aquel tiempo dos mujeres se introdujeron en su vida. Una era morena, venía del norte y traía carne seca; se llamaba la Bisonta. La otra, llamada Seda-de-Maíz como la madre del héroe, era rubia, venía del sur y traía bolitas de harina de maíz. Las desposó, pero con todo y que Seda-de-Maíz era paciente y generosa, los celos y la susceptibilidad de la Bisonta comprometieron la armonía del hogar. Las dos mujeres querellaron a propósito de los servicios que cada una rendía a los humanos. Fastidiada, la Bisonta partió con su niño pequeño.

Seda-de-Maíz persuadió a su marido de que se echara a buscar a la mujer desaparecida. Estaba dispuesta a soportar su ausencia, le guardaría fidelidad y lo protegería desde lejos. El héroe llegó al fin a casa de sus suegros los bisontes, que se ingeniaron para perderlo. Pero superó las pruebas y obtuvo de los bisontes la promesa de que en adelante servirían de alimento a los humanos. El hambre reinaba en el poblado cuando volvió, pues faltaba la caza y la sequía amenazaba las cosechas. El héroe trajo los bisontes nutricos y las lluvias fertilizantes.

Apenas es preciso interpretar el mito, tan explícito se muestra en todos los puntos. Desde el principio, la heroína Seda-de-Maíz se encarga de definir las referencias sociológicas, pues su conducta pone en correlación y oposición dos tipos extremos de matrimonio: uno exógamo, con un ogro que vive en el extremo del mundo; otro endógamo, con su propio hijo. Pero ella misma encarna la agricultura, como lo indican a la vez el nombre que lleva y la función declarada de su homónimo, en tanto que su marido, y después su hijo, son dueños de la caza. Por consiguiente, el matrimonio exógamo hubiera exportado la agricultura fuera del pueblo, la unión endógama hubiera importado dentro la caza. No es concebible ni una ni otra eventualidad, como lo prueban los humores incompatibles de las dos esposas que personifican estas formas de actividad económica. Para seguir a la mujer Bisonta, hay que dejar a la mujer Maíz. Pero si la primera se muestra exigente y celosa, y hace del éxito en la guerra condición *sine qua non* del éxito en la caza, por su tolerancia y su generosidad la otra garantiza que la caza lograda acarreará las cosechas abundantes, por decirlo así, por añadidura. Y es por cierto esto lo que se producía en la práctica: en cuanto el maíz estaba crecido, los indios abandonaban sus campos y poblados para llevar una vida nómada

consagrada a la caza. Durante su ausencia, las plantas acababan de crecer; una vez de vuelta, no había sino que cosechar. El mito superpone pues términos agrupados por pares cuya homología afirma, con todo y que residan en planos diferentes que van desde los formales de actividad tecnoeconómica hasta la moral doméstica, pasando por las reglas de la vida social: la agricultura implica la caza como la caza implica la guerra; desde el punto de vista económico, la agricultura es como la endogamia desde el punto de vista sociológico, puesto que la una y la otra se inscriben en los límites del poblado; en cambio, la caza y la exogamia miran hacia afuera. Por último, la constancia se opone a la infidelidad conyugal (cuyo origen pretende explicar el mito, cf. Bowers 1950, p. 281: "This was also the beginning of the custom of a man parting with his wife and child and thinking little about it" ["Tal fue también el principio de la costumbre de que un hombre se separase de su mujer e hijo sin hacer caso de ello"]), pues guardan entre sí la misma relación que la endogamia y la exogamia, o que la agricultura por un lado, la caza y la guerra por otro.

Después de la problemática de la caza de verano, consideremos ahora la de la caza de invierno. La ceremonia del Bastón rojo (*Red Stick*) servía, de diciembre a marzo, para atraer los bisontes cerca de los poblados. Se sabe que consistía esencialmente en una cesión, por parte de los hombres jóvenes, de sus esposas desnudas bajo un gabán de pieles, a ancianos que encarnaban los bisontes. En el curso del coito ceremonial que seguía de manera real o simbólica, los mayores transmitían a los menores sus poderes sobrenaturales por mediación de las mujeres, y les garantizaban así el éxito en la caza y en la guerra. Los Mandan y los Hidatsa celebraban el rito de la misma manera.

En cambio los mitos fundadores diferían entre una tribu y la otra, pues cada uno reservaba el papel principal a una sola de las dos mujeres asociadas por el mito fundador del ritual de verano al título de esposas del héroe. Y, como podía esperarse a causa de los caracteres contrastados de la caza estival y de la caza invernal, las funciones sociológicas de las mujeres se invertían al pasar de una a otra. En el mito mandan del Bastón rojo, Seda-de-Maíz no es más que una chica caprichosa y excéntrica; en el mito homólogo hidatsa, la Bisonta se convierte en heroína nacional.

Esto no es todo. Pues, si el mito mandan del Bastón rojo (Bowers 1950, pp. 319-323) se inicia, como el del Pequeño Cernícalo, con la historia de la virgen rebelde al matrimonio y que cae en poder de un ogro, continúa de manera diferente: la heroína escapa a su raptor; en el camino de vuelta adopta a una linda niña (*First Pretty Woman*) a la cual lleva al pueblo. La criatura resulta ser una ogresa, perso-

nificación del hambre, que devora a todos los habitantes. Bisontes auxiliares la denuncian, se la hace morir en una pira. En adelante cuando el hambre amenace al pueblo durante el invierno, los bisontes vendrán a ofrecerse como alimento, a cambio de las mujeres que se les habrán entregado.

En este mito, por consiguiente, Seda-de-Maíz importa el hambre al pueblo. Ahora bien, las versiones hidatsa (Bowers 1965, pp. 452-454) invierten todo el sistema: reemplazan a Seda-de-Maíz, exportada fuera del pueblo, por la Bisonta, establecida adentro. En lugar de que Seda-de-Maíz, heroína temeraria, traiga el hambre de su viaje lejano, la Bisonta, heroína avisada, importa los bisontes de invierno, medio de escapar al hambre para los indios vultos sus conciudadanos.

En el mito fundador del ritual mandan de la caza de estío, el héroe consigue reunirse con su esposa Bisonta y escapar de las persecuciones de sus suegros, gracias a la complicidad de su hijo pequeño, que se muestra así como lo contrario de un ogro. Hija adoptiva en vez de hijo legítimo, y que manifiesta la matadora ausencia de bisontes, causa del hambre (en lugar de neutralizar su matadora presencia, puesto que en esta etapa los bisontes se conducen como enemigos), la linda niña del mito mandan de la caza de invierno invierte el personaje del joven bisonte auxiliar tal como aparece en el mito de la caza de verano. Ahora bien, una tercera inversión afecta al mismo personaje en otro rito de la caza de invierno, el de la Bisonta blanca (*White Buffalo Cow*), celebrado de diciembre a marzo por una hermandad femenina. En efecto, el mito fundador (Bowers 1950, pp. 325-326) relata la captura de dos criaturas bisontes, una de las cuales se logra guardar en el poblado, obligando así a las bisontas a ir a visitarla cada invierno, acercando de paso las manadas. Esta niñita, causa pasiva de la abundancia de bisontes, es pues contradictoria con la pequeña ogresa que manifiesta activamente la susencia de éstos como encarnación del hambre, y de la que el hijo bisonte, que frustra los proyectos caníbales de su familia, es el contrario.

Si se adopta un punto de vista formal, se aprecian otras relaciones entre los mitos y los ritos, según conciernan a la caza de invierno o a la de verano. A la vez en cuanto al mito y en cuanto al rito, el ciclo de la Bisonta blanca era común a los Mandan y a los Hidatsa, quienes se cree que lo adquirieron de los primeros (Bowers 1965, p. 205). No podría decirse otro tanto del ciclo del Bastón rojo, común solamente en cuanto al rito, pero del que se ha visto que los mitos fundadores diferían en cada tribu hasta el punto de ofrecer uno del otro una imagen invertida. La misma relación impera entre los ciclos del Bastón rojo y de la Bisonta blanca, pero esta vez en el plano del ritual, para el cual mujeres jóvenes y deseables suministraban la materia en un

caso, en tanto que, viejas y más allá de la menopausia, eran los agentes en el otro caso. Hay más: cuando se compara la disposición de los oficiantes en la cabaña ceremonial en ocasión de cada rito (Bowers 1950, pp. 317, 327), se advierten varios contrastes. Los participantes en el rito de la Bisonta blanca eran de sexo femenino, los del Bastón rojo incluían hombres y mujeres. A esta oposición bisexuada correspondía, en el otro rito, una división de los miembros del grupo monosexuado en sacerdotisas y asistentes, éstas pasivas, aquéllas activas. En los dos casos el propietario de la cabaña y su mujer tenían un papel, pero el lugar que se les asignaba estaba en el círculo de los oficiantes o afuera. Resumamos todos estos aspectos: la ceremonia invernal de la Bisonta blanca era común a los Mandan y a los Hidatsa, a la vez en cuanto al rito y en cuanto al mito. La otra ceremonia principal para la caza invernal, la del Bastón rojo, era común en cuanto al rito y diferente en cuanto a los mitos. Por último, en el plano del ritual, las dos grandes ceremonias invernales se reflejaban al revés.

Los Hidatsa conocían variantes débiles del mito del Pequeño Cernícalo (cf. Beckwith 1938, pp. 77-78), del cual se recordará que atañía a la caza de verano, pero, al parecer, sin celebrar el rito correspondiente. Para completar el sistema de las relaciones entre los mitos y los ritos de las dos tribus habría pues que encontrar entre los Hidatsa un equivalente o un sustituto de los ritos para la caza de estío.

Los ritos de caza de los Hidatsa se vinculan a una mitología de los collados, eminencias de terreno que se alzan aquí y allá sobre las Llanuras. Uno de ellos albergaba a dos Espíritus tutelares: Golondrina (*Swallow*) y Cernícalo (*Hawk*), que procuraban buena caza a los indios desafortunados (Beckwith 1938, pp. 234-238; Bowers 1965, pp. 433-436). Pues bien, el héroe mandan del mito de la caza de verano es un cernícalo que experimenta predilección por los collados: "...during his leisure, he would sit on a pile of rocks on the hill back of the village" ["durante sus ocios, se posaba en un montón de rocas en el collado atrás del pueblo"] (Bowers 1950, p. 275). Como el protegido de las aves tutelares según el mito hidatsa, desdeña también el poblado de invierno y prefiere acampar con los suyos a la cabeza de los valles. Por último, los Hidatsa remitían todas estas creencias a la caza de verano (Bowers 1965, pp. 436-437).

Se dispone pues de indicaciones convergentes que sugieren que estos ritos, llamados del Nombre de la Tierra (*Earthnaming*), correspondían entre los Hidatsa a los del Pequeño Cernícalo de los Mandan. Empero, según los Hidatsa el dueño de los collados era un buho, personaje que da su nombre a uno de los ritos mandan de la caza de invierno: el Buho de las nieves (*Snow Owl*). Por consiguiente, todo su-

cede como si este último rito, reservado a la caza invernal por los Mandan, se transformase para los Hidatsa en rito de estío.

En estas condiciones, parece significativo que los Mandan asocien el Buho de las nieves no a los collados que se elevan sobre el nivel del suelo, sino a un valle simbólico: la fosa trampa donde se esconde el cazador de águilas. En efecto, el héroe del mito fue aprisionado en una fosa así por una roca desplomada; y es caminando sobre el suelo como llegó adonde el buho (Beckwith 1938, p. 149; Bowers 1950, p. 286). Este héroe se llamaba Lobo negro. Pero si los Mandan celebraban los ritos del Buho de las nieves para la caza de invierno entre diciembre y marzo, es decir durante los meses más fríos, los Hidatsa celebraban los ritos en honor de los Lobos tutelares durante los meses más cálidos (Bowers 1965, p. 418). La inversión del invierno y del verano se confirma por aquí.

Hemos observado que la caza de verano y la guerra ofrecen una doble analogía, a la vez por el lado del parecido y de la contigüidad: "...when on the buffalo hunt there were instances of death of Indians from enemies or from injuries inflicted by the buffaloes" ["durante la caza del búfalo había muertes de indios, a manos de enemigos o por lesiones infligidas por los búfalos"] (Bowers 1950, p. 277). Esta afinidad explica que los Mandan y los Hidatsa conciban la propia guerra como caza caníbal, donde los hombres se vuelven piezas de caza para el Sol y sus hermanas, ogros celestes que se ceban en los cadáveres abandonados. Puesto que los mitos fundadores de la caza de invierno ofrecen caracteres invertidos para cada tribu, y puesto que la caza de invierno es ella misma la inversa de la caza de verano, resulta que deben aparecer inversiones simétricas, por una parte entre los mitos mandan y hidatsa relativos al Pueblo de arriba, por otra parte entre los mitos de guerra de un grupo y los que conciernen a la caza de invierno en el otro grupo.

Comencemos por este segundo punto. Sin que sea necesario entrar en los detalles de mitos largos y complicados, se impone a la primera ojeada una confrontación del mito del Pueblo de arriba de los Mandan, que funda los ritos de guerra, y el mito del Bastón rojo de los Hidatsa, que funda los ritos de la caza invernal. Los dos tienen que ver con una disputa de los hermanos Sol y Luna, a propósito sea de una mujer cheyenne y caníbal, *que se come* a los humanos, sea de una mujer bisonta, representante así de una especie *que comen* los humanos. Cada vez, también, los mitos dan razón del origen de los juegos de azar (concebidos por los indios como una especie de guerra) y de la guerra misma con su objetivo supremo: la caza de cabezas (comparar Bowers 1950, pp. 299-302; 1965, pp. 452-454).

La relación paralela entre los mitos alternos puede ser hecha ma-

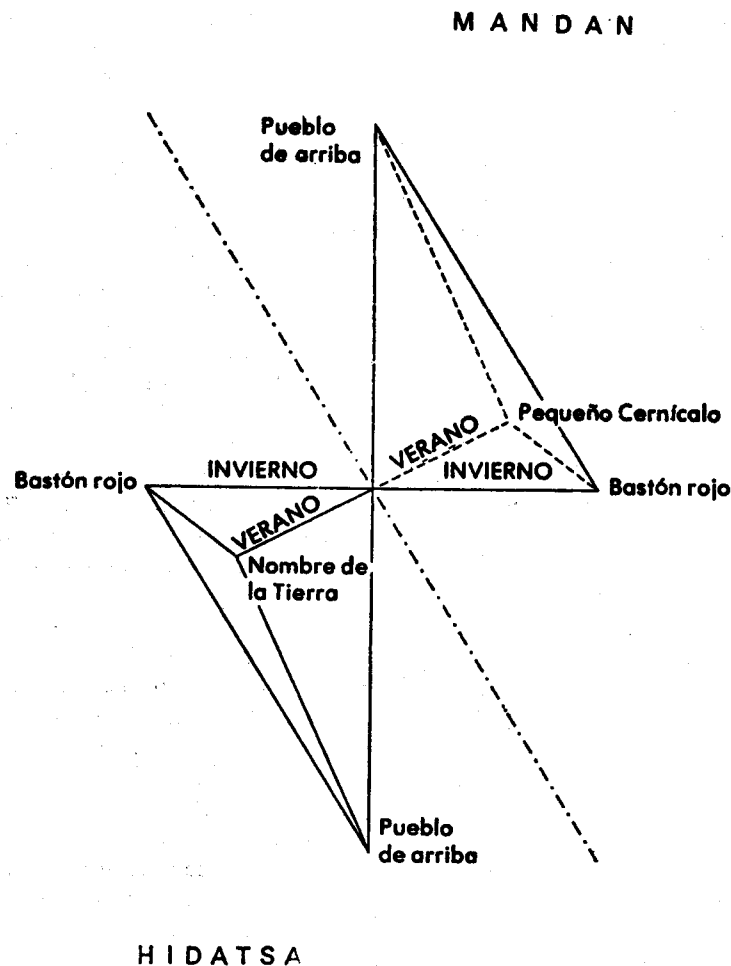
nifiesta de dos maneras. Indirectamente primero: como el mito hidatsa del Pueblo de arriba, el mito hidatsa del Bastón rojo relata un conflicto entre los caníbales celestes y los humanos, donde tienen su origen los juegos de azar, la guerra y los ritos guerreros. Esta armadura idéntica no excluye diferencias, a las que retornaremos más adelante. Por el momento bastará recordar que el mito mandan del Bastón rojo invierte el mito hidatsa fundador del mismo ritual y, en consecuencia, el mito hidatsa del Pueblo de arriba que tiene la misma armadura que él. Esta inversión se verifica también directamente: en el mito hidatsa del Pueblo de arriba es cuestión de un crío celeste que renace como hijo legítimo de una india, y que se vuelve responsable de la derrota de los Hidatsa ante los enemigos a los que han atacado. Lo que el mito dice aquí en "clave de guerra" —si se nos permite la expresión—, equivale a lo que el mito mandan del Bastón rojo expresa en "clave de caza": allí, en efecto, una criatura terrestre, de sexo femenino, adoptada por una india, resulta ser un ogro que devora a los Mandan y simboliza el hambre del invierno, resultante del hecho de que los bisontes no invaden los poblados ni sus alrededores.

¿Adónde hemos llegado? Hemos verificado que los ritos de caza de los Mandan y de los Hidatsa formaban, cada uno por su lado, un sistema; luego, que estos dos sistemas ofrecían el uno del otro una imagen simétrica, de suerte que la red de sus relaciones recíprocas puede representarse como en el esquema anexo.

Para cada tribu, los principales mitos de caza ocupan los vértices de un tetraedro. De una tribu a la otra, se responden en vértices opuestos. Así, relaciones simétricas unen dos a dos los mitos del Pueblo de arriba (incluido a título de cazadores caníbales); los del Bastón rojo, que es por doquier un rito de invierno; el del Nombre de la Tierra y el del Pequeño Cernícalo que, para los Hidatsa y los Mandan respectivamente, pertenecen al verano. Pero el esquema pide otras observaciones.

1] Los dos ejes horizontales que se cortan en el centro de la figura corresponden respectivamente al invierno y al verano. En los dos extremos del eje del invierno se encuentran los ritos del Bastón rojo, idénticos en las dos tribus pero que, en razón de la inversión de los mitos fundadores, ocupan vértices opuestos.

2] Igualmente, en los dos extremos del eje del estío aparece el mito del Pequeño Cernícalo para los Mandan, el del Nombre de la Tierra para los Hidatsa. Hemos visto que estos ritos se corresponden desde varios puntos de vista: dualidad de héroes (Golondrina y Cernícalo) o de heroínas (Seda-de-Maíz y Bisonta); presencia aquí y allá de un



héroe llamado Cernícalo, que tiene predilección por las eminencias del terreno; en fin, asociación de los dos ritos con la caza de verano.

3] Los mitos del Pueblo de arriba ocupan los extremos de un tercer eje, perpendicular a los otros dos en su punto de intersección. En efecto, si los ritos del Bastón rojo, del Pequeño Cernícalo y del Nombre de la Tierra ofrecían un carácter estacional y periódico, no pasaba lo mismo con los del Pueblo de arriba, que podían ser celebrados de enero a enero (Bowers 1950, p. 108; 1965, p. 326), es decir de manera aperiódica, en no importa qué momento del año. Que entre los Mandan y los Hidatsa estos mitos están en oposición diametral, es cosa

que se desprende de varios detalles: en la versión mandan (Bowers 1950, pp. 229-302), dos mujeres terrestres, que no son hermanas, suben al cielo para volverse las aliadas por matrimonio de hermanos celestes. Una, que pertenece a la tribu de los Mandan, se disyunta de un ogro: el Sol, gracias a un cordón que le permite volver a descender hasta su pueblo. Para vengarse, el Sol pone a su hijo legítimo a la cabeza de los enemigos de los Mandan, y declara la guerra a estos últimos. En la versión hidatsa (Bowers 1965, pp. 327-329) todo ocurre exactamente al revés: dos hermanos celestes descienden a la tierra para hacerse concebir por humanas y renacer como niños pequeños. La hermana del Sol, que es una ogresa, se conjunta un personaje terrestre gracias a un cordón. Hace de él su hijo adoptivo y lo pone a la cabeza de los enemigos de los Hidatsa. En consecuencia de lo cual la guerra, declarada por éstos, corre el riesgo de volverse en su desventaja. En una versión, la Luna y los pájaros-trueno combaten al lado de los Mandan y les dan la victoria; el hijo de la Luna, vuelto jefe de los Mandan, gusta de sentarse en lo alto de los collados. En la otra versión, los héroes Golondrina y Cernícalo, que sabemos son amos de los collados, vuelven las tornas de las armas en beneficio de los Hidatsa.

4] Resulta de lo que antecede que, entre los Hidatsa, existe un nexo directo entre el mito del Pueblo de arriba, fundador de los ritos de guerra, y el del Nombre de la Tierra, fundador de los ritos de la caza de verano. Los Espíritus tutelares son los mismos aquí y allí. Los informantes hidatsa precisan que los acontecimientos relatados en el mito del Pueblo de arriba caen al principio de una historia de la que el mito del Nombre de la Tierra cuenta la continuación. Por otra parte, existe un vínculo directo asimismo entre los mitos hidatsa del Bastón rojo y del Pueblo de arriba: tratan parecidamente de una visita de hermanos celestes a los humanos, con fines de concepción en un caso (puesto que los astros renacen con forma de indios), de cópula en otro (siendo entonces el fin de la visita llegar a ser los amantes, y no los hijos, de las indias). Sigue una guerra, pero sufrida por los Hidatsa, en lugar de ser provocada por ellos, y en la que el Sol, no su hermana, combate con los enemigos.

5] Se observa entre los mitos mandan conexiones del mismo tipo. En el mito del Pueblo de arriba y en el del Bastón rojo, una heroína que es también una conciudadana, nombrada en cada caso Seda-de-Maíz, partida para desposar a un ogro que habita al cabo del mundo, sea muy alto (eje vertical), sea muy lejos (eje horizontal), o bien se lleva a su hijo legítimo para evitar que se vuelva un canibal (Bowers 1950, pp. 300-301), o bien adopta a una chiquilla con todo y que ésta sea una canibal (*ibid.*, p. 321). Seda-de-Maíz es también la he-

roína del mito del Pequeño Cernícalo donde hace pareja, en calidad de vegetariana, con la Bisonta carnívora, hija y hermana de canibales. En el mito del Pueblo de arriba, hace pareja con una mujer canibal, y cuyos hermanos tienen los mismos apetitos. Los bisontes del primer mito invierten la caza a guerra, los canibales del segundo invierten la guerra a caza, en vista de que los enemigos son comidos (*ibid.*, p. 301).

Nuestro esquema ofrece dos caracteres notables: por una parte, la extrema simetría del conjunto; por otra parte, la fragilidad del vínculo que une los dos subsistemas, que no parecen estar unidos sino por un hilo. Pero de hecho resulta de nuestras observaciones anteriores que hay un empalme firme conseguido de otras maneras.

En primer lugar, el eje invernal está duplicado en toda su longitud por el ciclo de la Bisonta blanca, común íntegramente a los Mandan y a los Hidatsa, a la vez en cuanto al mito y en cuanto al rito (*supra*, pp. 231-2).

A este nexo estático se añade otro más, dinámico. Pues el ciclo del Buho de las nieves, presente en las dos tribus, desempeña una función alternativamente invernal y estival, asociada ora a los valles, ora a los collados. De suerte que si el ciclo de la Bisonta blanca desconoce la oposición de los dos subsistemas y refuerza así su solidaridad, el ciclo del Buho de las nieves vuelve manifiesta la simetría de aquéllos y desempeña el mismo papel, si bien por vías diferentes.

En apoyo de esta interpretación, se hará valer el hecho de que, en el plano formal, los dos ciclos están en rotunda oposición. De todos los ritos de caza, el de la Bisonta blanca manifiesta el carácter periódico más acentuado. No se tenía derecho de hablar de él fuera de estación, de miedo —inclusive en el mes de agosto— de que sobrevinieran los fríos y destruyeran los jardines; la celebración sólo podía realizarse en el solsticio de invierno, durante los días más cortos del año (Bowers 1950, pp. 324-327; 1965, p. 206). Por lo demás, el rito tenía un fin único: tornar el invierno riguroso para expulsar los bisontes a las cercanías de los poblados. En desquite, los ritos del Buho de las nieves exhibían un carácter ecléctico: servían para la caza en invierno, para las lluvias en primavera y en verano, y para la guerra en no importa cuál momento del año (Bowers 1950, p. 108). Los ritos de la Bisonta blanca excluían cualquier otra forma de actividad, no eran compatibles con nada. Los del Buho de las nieves eran, por el contrario, compatibles con todo (Bowers 1950, p. 282; 1965, pp. 433-434).

Parece pues que los ritos que podrían ser llamados "blancos" (Bisonta blanca, Buho de las nieves) dieran un doble cerrojazo, activo y pasivo, a los ritos "rojos" (Bastón rojo), de los que los mitos fundadores vuelven el enlace precario a causa de sus caracteres divergentes.

Se anotará a este respecto que una de las versiones del mito hidatsa del Bastón rojo precisa que los bisontes tutelares empleaban este color para las pinturas corporales, con exclusión del blanco o del negro (Bowers 1965, p. 452), lo cual sugiere que la oposición de los ritos por el color era pertinente.

Se recordará que una predilección del héroe o los héroes hacia los collados servía de juntura entre el mito mandan del Pueblo de arriba y el mito hidatsa del Nombre de la Tierra. En efecto, los collados, que dominan la llanura, constituyen un símbolo apropiado de la mediación entre el cielo y el mundo ctónico. Pero para que el sistema global sea coherente, es preciso entonces que aparezca un vínculo del mismo tipo entre los mitos que ocupan las posiciones simétricas en el esquema, o sea los del Pueblo de arriba para los Hidatsa, y del Pequeño Cernícalo para los Mandan. Esta consecuencia hipotética se verifica íntegramente gracias a un detalle del segundo mito: para escapar de los ataques del ogro celeste (es un ave) que ella pretende amansar y desposar, la heroína ayudada por los topos, animales ctónicos, se tiende en una trinchera para que su cuerpo quede al nivel del suelo y no ofrezca asidero a las uñas de la rapaz. Dicho de otra manera, reconstituye un equivalente aproximativo de la fosa cepo del cazador de águilas, en la que reconocimos un símbolo del valle, por su parte en oposición con el collado.

Por consiguiente, en un caso los collados desempeñan el papel de mediador positivo entre lo alto y lo bajo, en el otro caso una ondulación del terreno, inversa de los collados, tiene el papel de mediador negativo. Puede entonces seguirse una triple transformación, desde el plano imaginario hasta el plano empírico, pasando por el plano simbólico:

IMAGINARIO:	SIMBÓLICO:	EMPÍRICO:
{ Cielo empíreo	{ Collados	{ Llanuras
{ Mundo ctónico	{ Fosas cepo	{ Valles

La segunda prueba de la coherencia del sistema habría de encontrarse en el código ético. Hemos señalado más de una vez que los mitos oponen a la vez formas de actividad económica, tipos de relaciones sociales y políticas, y conductas que participan de la moral doméstica. El mito del Pequeño Cernícalo explica el origen de la inconstancia

(Bowers 1950, p. 281); en compensación, el del Buho de las nieves explica el origen de los celos (*ibid.*, p. 294). El rito de la Bisonta blanca era neutro, puesto que las mujeres que lo celebraban habían pasado la menopausia; los mitos del Bastón rojo persuadían a los hombres de que dominasen sus celos cuando entregaban su joven esposa a los ancianos. Queda el mito hidatsa del Nombre de la Tierra, que debiera ofrecer, también él, una connotación moral.

Planteado esto de manera hipotético-deductiva, ¿qué dice este mito? Cuenta la historia (Bowers 1965, pp. 434-435) de un extraño adoptado, que arriesga su vida para liberar a sus "hermanas" arrebatadas por los suyos a los Hidatsa: elogio de la fidelidad fraternal, por tanto, que trasciende a la vez el plano de la vida sexual y el de las fronteras tribales, a la inversa del mito del Pequeño Cernícalo que excusa la infidelidad sexual, también practicada fuera de las fronteras tribales, en tanto que la infidelidad sexual, que preconizan los mitos del Bastón rojo, se ejerce en los límites de la tribu y aun del poblado.

¿Hasta qué punto los Mandan y los Hidatsa tenían conciencia de estas relaciones complejas de correlación y de oposición, de simetría y de antisimetría, entre sus mitos respectivos? Para intentar, a guisa de conclusión, de responder a esta pregunta hay primero que subrayar que la mitología de los dos pueblos mostraba, a más de las diferencias que hemos notado, toda suerte de puntos comunes. Unos conocían los mitos de otros y sabían contarlos en los mismos términos o casi. No podría pues objetárenos la existencia aquí y allá de relatos casi idénticos: solamente hemos querido mostrar que en un patrimonio vuelto común, cada tribu tenía tendencia a elegir variantes opuestas o complementarias, cuando era cosa de fundar ritos parecidos o que desempeñaban la misma función.

En el origen de las diferencias introducidas en los sistemas míticos hay pues semejanzas aceptadas en el plano de los ritos, los cuales enganchan, digámoslo así, las formas de actividad técnica y económica a la ideología. Los ritos de los Mandan y de los Hidatsa se asemejan porque, llegando al Missouri, éstos los han tomado de aquéllos, al mismo tiempo que un género de vida del cual estos ritos ayudaban a sortear los problemas y a velar las contradicciones. En un sentido, pues, la manera como los mitos fundadores de los rituales se oponen de una tribu a la otra como especies en el seno de un género, refleja la doble evidencia de un origen histórico distinto, para cada tribu afanosa de preservar su individualidad, y de una práctica que esta historia misma ha conducido a los dos pueblos a compartir.

Pero ¿no sigue siendo cierto, aun entre nosotros, que la buena vecindad exige que las partes se asemejen hasta cierto punto, sin dejar de ser diferentes? La filosofía indígena tenía conciencia de esta nece-

sidad dialéctica, pese a que la formulase en términos de historia, más que de estructura. Los Mandan llamaban *Minnetaree*, palabra que significa en su lengua "han cruzado el río", el más antiguo grupo hidatsa llegado del nordeste, que llegó al Missouri al fin de los tiempos prehistóricos y que aprendió el cultivo del maíz junto a ellos. Pero, según sus propias tradiciones, los Mandan no deseaban que esta cohabitación se prolongase, y expusieron a sus huéspedes su punto de vista en estos términos: "It would be better if you went upstream and built your own village, for our customs are somewhat different from yours. Not knowing each other's ways the young men might have differences and there would be wars. Do not go too far away, for people who live far apart are like strangers and wars break out between them. Travel north only until you cannot see the smoke from our lodges and there build your village. Then we will be close enough to be friends and not far enough away to be enemies" ["Sería mejor que os fueseis río arriba y construyerais vuestro propio pueblo, pues nuestras costumbres difieren algo de las vuestras. Por no conocer las maneras de los otros, los jóvenes pudieran tener diferencias y habría guerras. No os vayáis demasiado lejos, pues quienes viven alejados son como extraños y estallan guerras entre ellos. Id hacia el norte sólo hasta que dejéis de ver el humo de nuestras casas y allí construid vuestro pueblo. Entonces estaremos lo bastante cerca para ser amigos y no tan lejos que seamos enemigos"] (Maximilian 1843, p. 368; Bowers 1965, p. 15).

Esta alta lección de filosofía política, repetida casi en los mismos términos con un siglo de intervalo, define en términos de geografía e historia la configuración estructural que debía resultar de su práctica, y que nuestro análisis retrospectivo sencillamente recuperó. A los seres que une, sin dejar de oponerlos, ¿no ofrece la simetría el medio más elegante y más sencillo de aparecerse semejantes y diferentes, próximos y lejanos, amigos aunque enemigos de cierto modo, y enemigos sin dejar de ser amigos? Nuestra propia imagen, contemplada en un espejo, nos parece tan cercana que podemos tocarla con el dedo. Y no obstante nada está tan lejos de nosotros como ese otro, pues un cuerpo imitado hasta los mínimos detalles los refleja todos al revés, y dos formas, que se reconocen la una en la otra, guardan cada una la orientación primera que la suerte les asignó. A fin de cuentas, si las costumbres de pueblos vecinos manifiestan relaciones de simetría, no hay que buscar la causa solamente en algunas leyes misteriosas de la naturaleza o del espíritu. Esta perfección geométrica resume también, en el modo presente, esfuerzos más o menos conscientes pero innumerables, acumulados por la historia y que apuntan todos al mismo fin: alcanzar un umbral, sin duda el más provechoso a las sociedades hu-

manas, donde se instaure un justo equilibrio entre su unidad y su diversidad; y que mantenga la balanza horizontal entre la comunicación, favorable a las iluminaciones recíprocas, y la ausencia de comunicación, también saludable, puesto que las flores frágiles de la diferencia tienen necesidad de penumbra para subsistir.

Aquí se tratará de la muerte de los mitos, no en el tiempo sino en el espacio. Se sabe, en efecto, que los mitos se transforman. Estas transformaciones que se operan de una variante a otra de un mismo mito, de un mito a otro mito, de una sociedad a otra sociedad para los mismos mitos o para mitos diferentes, afectan ora la armadura, ora el código, ora el mensaje del mito, pero sin que éste deje de existir como tal; respetan así una suerte de principio de conservación de la materia mítica, en los términos del cual de todo mito podría siempre salir otro mito.

No obstante, ocurre a veces que en el curso de este proceso la integridad de la fórmula primitiva se altera. Entonces esta fórmula degenera o progresa, como se quiera, más acá o más allá de la etapa en que los caracteres distintivos del mito siguen siendo reconocibles, y donde éste conserva lo que, en el lenguaje de los músicos, se llamaría su *carrure*. En tales casos, ¿en qué, pues, se transforma el mito? Esto es lo que nos proponemos examinar aquí en un ejemplo.

Con sus vecinos meridionales Sahaptin, los pueblos de la familia lingüística salish ocupaban, en la época histórica, un área prácticamente continua que se extendía de las montañas Rocosas al océano Pacífico, cubriendo en términos generales las cuencas de los ríos Columbia al sur y Fraser al norte. En este vasto territorio se recogieron las variantes numerosas de un conjunto mítico organizado en torno a la historia de un vejete pobre, enfermo y despreciado, generalmente llamado Lince. Por astucia, fecunda a la hija del jefe del pueblo; en vano se interrogan a propósito de aquel embarazo incomprensible. Nace un niño que designa a Lince como su padre; los pueblerinos indignados abandonan a la pareja sin fuego y sin comida. Solo o ayudado por su mujer, Lince recupera su naturaleza verdadera, que es la de un guapo joven y cazador experto. Gracias a él, la familia vive en la abundancia, en tanto que los del pueblo que se alejaron se mueren de hambre. Finalmente, se resignan a volver y piden perdón, que obtienen, junto con vituallas, quienes no se habían encarnizado demasiado maltratando y desfigurando al héroe.²

¹ *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, París, Calmann-Lévy, 1971, vol. I, pp. 131-143.

² Boas 1895, pp. 9-10; 1901, p. 287; 1917, pp. 109-116; Phinney 1934, pp. 465-488; Jacobs 1934, pp. 27-30; Adamson 1934, pp. 193-195; Reichard

Reducido a sus contornos esenciales, el mito posee una difusión muy vasta, puesto que se encuentra hasta en América tropical, entre los antiguos Tupinambá de la costa oriental de Brasil, y también en Perú. La originalidad de los Salish consiste en haberlo desarrollado en dos formas paralelas: una en que el hijo de Lince, arrebatado por un buho y luego liberado por los suyos, reviste la piel de un viejo sanioso que, quemada, dará nacimiento a la niebla; otra en que un niño, venturoso o desdichado según las versiones, se hace dueño del viento que en aquel tiempo devastaba la tierra; luego, después de haberlo capturado y disciplinado, se expone a peligros de los que escapa gracias a un personaje llamado Coyote. Que esta segunda forma tome mucho del viejo folklore francés, difundido en el siglo XVIII por los *coureurs des bois* canadienses, es algo que plantea un problema que hemos intentado resolver en otra parte³ y que no tiene por qué ocuparnos aquí. Bastará, para atestiguar la simetría entre las dos formas, señalar que, en las creencias de la región que nos interesa, y más allá hasta los Pueblo orientales, el lince y el coyote constituyen una pareja de términos en correlación y oposición, y que otro tanto ocurre con la niebla y el viento, al origen de los cuales se dedica respectivamente cada serie mítica; o sea dos tipos de fenómenos atmosféricos, pero exclusivos el uno del otro. Además, los héroes de cada serie, hijo de Lince o protegido de Coyote, reproducen personajes (con los que a veces hasta se identifican) que llevan nombres muy parecidos: Tsaauz, Ntsaáz, Snánaz, según los dialectos, y entre los cuales los informadores indígenas perciben un parentesco.⁴ Ahora bien, aun cuando el chico llevado por un buho no es el hijo de Lince, conserva con él una afinidad metafórica: los dos son amos de la niebla y, en momentos diferentes del relato, ambos ocultan su identidad bajo la piel saniosa de un viejo. Si la relación entre ellos es de semejanza, en la serie simétrica prevalece una relación de contigüidad entre Coyote y el joven héroe dueño del viento: su colaboración resulta de un simple encuentro. Por último, a la captura del primer héroe por un buho hace eco el nombre que lleva el segundo, pues, en lengua shuswap, se llama Snánaz, cuyo sentido, según los informantes, sería precisamente "buhó".⁵

1947, pp. 109-116; Teit 1898, pp. 36-40; 1909, p. 684; Ray 1933, pp. 138-142; Hoffman 1884, pp. 28-29; Haeberlin 1924, pp. 414-417; Hill-Tout 1899, pp. 534-540; 1900, p. 549; 1907, pp. 228-242.

³ Cf. nuestra reseña de enseñanza, *Annuaire du Collège de France*, 69^e année, 1969-1970, pp. 285-289.

⁴ Boas 1917, p. 26.

⁵ Teit 1909, pp. 698-699, 702-707; 1898, pp. 63-64, 87-89; 1912, pp. 265-268, 393-394; Boas 1917, pp. 26-30; Hill-Tout 1904, pp. 347-352; Reichard 1947, p. 146; Farrand 1900, pp. 36-37, 42-43.

Es entre los indios del río Thompson, que ocupan una posición central en el área lingüística salish, donde se encuentran las dos series de la manera mejor articulada. Ya sus vecinos septentrionales Shuswap, también de lengua salish, dejan disgregarse el conjunto; al decir de su mejor conocedor, J. Teit, estos indios dividían a menudo su versión del mito de Snánaz, dueño del viento, en dos historias separadas. En cuanto al mito simétrico, relativo a un niño llorón e insoportable amenazado por el buho y luego llevado por éste, se debilita y tiende hacia una expresión que pudiera llamarse mínima: desde el punto de vista cuantitativo primero, pues la trama se reduce al rapto del héroe, su liberación subsiguiente y la transformación del hombre-buho en pájaro ordinario, anunciador de muerte (función que todos los Salish del interior y muchos otros indios atribuían al buho); desde el punto de vista cualitativo en seguida, en vista de que de ogro —por ejemplo entre los Kutenai, grupo lingüístico aislado, limítrofe con los Salish por el este⁶— el buho del mito shuswap se transforma en sabio y poderoso mago que, lejos de reducirlo a servidumbre, imparte su saber al joven héroe y hasta lo hace superior a él.

Por consiguiente, siguiendo el mismo mito desde el sur hacia el norte, se observa primero una atenuación, y ésta afecta por una parte la longitud y la riqueza del relato, por otra la intensidad dramática de los motivos, como si la trama se aflojase y se contrajera al mismo tiempo.

Representantes los más septentrionales de los Salish del interior, tanto por la lengua como por la cultura, los Shuswap exhiben todavía una afinidad marcada con sus vecinos del sur. Pero, si se lleva la indagación más allá, se franquea un umbral doble. Hacia el noroeste, los Shuswap topaban con los Chilcotin, primeros representantes de la gran familia lingüística athapaskan que se extendía de manera continua, al norte y al noroeste, hasta los territorios esquimales. Desde el punto de vista cultural, los Chilcotin se apartaban del modelo sociológico amorfo, típico de los Salish del interior, y se acercaban más a las culturas indígenas que les eran contiguas en la costa del océano Pacífico: así las de los Kwakiutl, Bella Coola, Tsimshian, etc., caracterizadas, como es sabido, por una organización social compleja con división en clanes y en fratrías, por un sistema de clases que distinguía entre aristócratas, gente del común y esclavos, fundado en nacimiento, orden de primogenitura y riqueza, y, en fin, por su prodigioso florecimiento de las artes gráficas y plásticas, de las que constituyen ejemplos bien

⁶ Boas 1918, pp. 20, 37, 50.

conocidos los grandes postes llamados totémicos, ricamente esculpidos, y las máscaras ceremoniales.

Estas particularidades lingüísticas y culturales testimonian un pasado histórico que distingue los Salish, ocupantes del mismo territorio desde hace varios milenarios, al parecer, de los Athapaskan, cuya llegada sería más reciente. El umbral formado por la frontera septentrional del área salish debió pues de interponer un obstáculo apreciable a la comunicación. Se observa a menudo, en casos de este género, que los sistemas mitológicos, después de haber pasado por una expresión mínima, recuperan su amplitud primitiva más allá del umbral. Pero su imagen se invierte, un poco a la manera de un haz de rayos luminosos que penetran en una cámara oscura por una abertura puntual y constreñidos por este obstáculo a cruzarse, de suerte que la misma imagen, vista de pie afuera, se refleja de cabeza en la cámara.⁷ Conforme a este modelo, la versión chilcotin del mito del muchacho arrebatado por un buho restituye una trama tan rica y desarrollada como la que podía encontrarse entre los grupos salish del sur de los Shuswap. Pero, de modo significativo, varias proposiciones esenciales voltean y sufren transformaciones que a veces llegan a una inversión del sentido.

¿Cómo cuentan pues los Chilcotin el mito? So pretexto de darle de comer, un buho —dicen— atrajo y se llevó a un chiquillo que lloraba sin interrupción. Lo crió, lo hizo crecer muy de prisa mediante operaciones mágicas y le puso un collar de conchas *dentalia*. Los padres se echaron a buscar a su hijo y dieron con él, pero él, que estaba a gusto adonde el buho, empezó por negarse a seguirlos. Por último se dejó convencer, y la reducida tropa escapó después de haber incendiado la cabaña del buho. El hombre-ave persiguió a los que huían, quienes se emboscaron junto a una pasarela que había de cruzar. Asustado por el héroe, que blandía manos ganchudas, pues se había armado los dedos con cuernos de cabra que hacían de terribles garras, el buho cayó al agua, volvió a la orilla a nado y abandonó la persecución. El poblado festejó al héroe; apareció adornado de pies a cabeza con las conchas que se había llevado, las distribuyó a la redonda; es desde aquella época cuando los indios poseen aderezos de conchas *dentalia*.

Un día la madre del héroe encontró que estaba sucio y le mandó bañarse. Se negó, ella lo obligó; él se zambulló en el agua y desapareció. Desconsolada, la madre se instaló en la orilla del lago, de donde no quiso moverse ya. Llegó el invierno. Las mujeres del pueblo acudían a la orilla del lago para abrir agujeros en el hielo y sacar agua. Siempre vivo en las profundidades, el héroe se entretenía rompiéndoles

⁷ Cf. *supra*, p. 182.

los baldes. Dos hermanas lo capturaron usando como cebo un cubo ricamente decorado. El héroe estaba tan ablandado y debilitado por su permanencia en el agua, que ya no podía andar. Las hermanas intentaron en vano raspar el limo que lo cubría y que le hacía como una segunda piel. Lo transportaron hasta su cabaña, donde se calentó junto al fuego, y cuidaron de él.

Aquel invierno fue de excepcional rigor, los víveres empezaban a escasear y los hombres no conseguían la madera indispensable para fabricar raquetas para la nieve y cazar. Aunque convaleciente, el héroe salió a rastras, recogió madera precisamente bastante para un par de raquetas, pidió a una de las mujeres que metiese tal colecta y que la sacudiese a media altura de la escala que servía para descender a la cabaña, en parte subterránea entre estos indios, y a la cual se penetraba por el techo. Así agitada, la madera se multiplicó y llenó la cabaña. Los cazadores pudieron hacerse raquetas y salir, pero no encontraban qué cazar. Reinó el hambre.

Entonces el héroe pidió flechas a la gente del poblado y partió a cazar a su vez. En secreto se deshizo de su piel de limo, que escondió. Con su apariencia primera, mató numerosos caribúes que, cubierto otra vez de limo, distribuyó a quienes le habían dado buenas flechas. Pero Cuervo había dado una flecha blanda, y no le tocó en el reparto más que un coyote, pieza miserable. De ahí que espiera al héroe, y halló la piel de limo en la horquilla de un árbol. Cuervo la escondió; vio al héroe volver, joven, bello, adornado de conchas. Desenmascarado, éste quedó tal como era y desposó a las dos hermanas que lo habían curado.⁸

Para hacer aparentes todas las transformaciones o inversiones que se producen en esta lección athapaskan de un mito más difundido entre los Salish, sería sin duda deseable citar las otras variantes. Eso nos llevaría demasiado lejos, así que nos resignaremos a proceder por alusiones. En lugar de que, como suele ser el caso, el buho penetre en la cabaña para llevarse a la criatura, aquí la atrae afuera. La versión *shuswap*, resumida más arriba, había realizado ya la transformación del buho, monstruo caníbal entre los Kutenai, amo hurraño en otras partes, en bienhechor. El relato chilcotin lleva la transformación en el mismo sentido, pero invierte la función del hombre-pájaro, dador de poderes espirituales entre los *Shuswap*, y que se vuelve el poseedor de riquezas materiales —las conchas *dentalia*— de que el héroe se apodera antes de huir. Es a este acontecimiento al que el mito hace remontarse el origen de estos preciosos joyeles; les otorga pues un carácter a la vez exótico y sobrenatural, misterioso, que los Chilcotin tenían

⁸ L. Farrand, *Traditions of the Chilcotin*, pp. 36-37.

buenas razones para sostener frente a sus vecinos Salish del interior quienes, más apartados de las costas, no podían procurarse dichas conchas más que por mediación de aquéllos; por lo demás, designaban a los Chilcotin mediante una palabra que significa "gente de los *dentalia*". Mas la realidad era muy otra: únicos en poderse comunicar con los Bella Coola por los cuellos que atraviesan la cadena costera y situados en su territorio, los Chilcotin compraban las conchas a estos pescadores, y tenían un verdadero monopolio de ellas con respecto a los Salish de la meseta. Éstos, principalmente los Thompson y los Cœur d'Alêne, utilizaban una serie mítica simétrica con la que estamos discutiendo para explicar cómo perdieron el origen, otrora local, de las conchas *dentalia*: lo que pone su mito en oposición diametral con aquel con el que los Chilcotin pretendían explicar cómo fue adquirido por ellos el origen exótico de tales aderezos.

No menos revelador aparece, en el mito chilcotin, el episodio durante el cual la madre del héroe quiere forzar a éste a bañarse. Si se repasan todas las variantes de este episodio a lo largo de un eje sudeste-noroeste, donde se suceden, en este orden, los Cœur d'Alêne, los Thompson y los Chilcotin, se observa en efecto una triple transformación. En la versión cœur d'alêne, la madre sedienta pide a su hijo agua, que él niega. En la versión thompson, el hijo incomodado por el calor toma un baño a pesar de la prohibición de su madre, lo cual es lo contrario del episodio chilcotin.⁹ Así la función semántica del agua pasa de la bebida al baño, es decir de contenido a continente corporal: pues el agua de beber va por el cuerpo como el cuerpo va por el agua del baño. Al mismo tiempo, el hijo negativo se invierte a madre negativa, la cual se invierte a su vez a madre positiva:

	<i>Cœur d'Alêne:</i>	<i>Thompson:</i>	<i>Chilcotin:</i>
AGUA:	contenido	continente	continente
PROTAGONISTAS:	hijo (—)	madre (—)	madre (+)

Todas las versiones comprenden la secuencia invernal, pero en tanto que, en las de los Salish del interior, los del poblado carecen de leña, en la versión chilcotin empiezan por carecer de agua, que el héroe impide a las mujeres sacar cuando se entretiene rompiendo sus baldes. Sin duda la madera desempeña un papel en esta versión, pero a título de material, y así en oposición con la otra función que puede tener la madera, alimentando el hogar. Esta oposición se redobla, además, por las maneras, distintas aquí y allá, como el héroe obtiene

⁹ Reichard 1947, pp. 169-170; Boas 1917, pp. 26-30; Teit 1912, pp. 265-268.

la multiplicación de una pequeña cantidad de madera: sacudida a media altura de la escala o volcada directamente de lo alto a lo bajo. Este último método, único conservado por las versiones salish, remite con tanto mayor certeza al que emplea el personaje llamado Lince, del que hablamos al principio de este capítulo, para fecundar a la hija del jefe (escupiendo u orinando, desde lo alto de la escala, sobre la muchacha dormida a su pie), cuanto que, en algunas de estas versiones, el chico capturado por el buho es hijo de Lince, y que, en el mito chilcotin, donde no lo es, reviste con todo una piel de limo que, al llevarla, lo hace débil y enfermo, al ejemplo de Lince, revestido de la piel saniosa de un viejo, y del hijo de Lince que, apenas liberado del buho, adopta voluntariamente el mismo atuendo. Se recordará que esta piel, escamoteada al héroe y quemada, da nacimiento a la niebla, en perfecta simetría con el limo que vuelve el agua opaca como la niebla hace con el aire, y cuya afinidad acuática se inscribe en correlato de la que los mitos salish conciben entre la niebla, el humo y el fuego.

Por último, la relación con la serie mítica donde un héroe se hace amo del viento —débilmente atestiguada entre los Chilcotin— resulta de la aparición del coyote en posición invertida en el otro mito: como caza mísera, instrumento pasivo de la venganza del héroe contra el cuervo que lo ha socorrido mal; en tanto que, en las versiones fuertes sobre el origen del viento dominado, como hemos visto, el coyote proporciona activamente al héroe la ayuda que le permite escapar de una situación peligrosa.

A priori, nada parece prohibir que más allá de los Chilcotin el mito pueda franquear otros umbrales, cuyo tránsito sería señalado por una contracción y una atenuación de la trama, y más allá de los cuales se recuperaría su imagen primitiva, invertida de otra suerte según nuevos ejes. Pero es también concebible que transponiendo umbrales sucesivos la impulsión afabuladora se agote y que el campo semántico de las transformaciones, fácil de explotar al principio, ofrezca un rendimiento decreciente. Volviéndose menos y menos plausibles a medida que se engendran unos a otros, los últimos estados del sistema impondrían tales distorsiones a la armadura mítica, pondrían su resistencia a tan ruda prueba, que ésta acabaría por ceder. Entonces el mito dejaría de existir como tal. O bien se desvanecería para ceder el puesto a otros mitos, característicos de otras culturas o de otras regiones; o bien, para subsistir, sufriría alteraciones que afectasen no ya solamente la forma, sino inclusive la esencia mítica.

Tal es, por cierto, lo que cree uno observar en el caso particular que nos ocupa. Al norte de los Chilcotin vivían los Carrier, miembros

también de la familia lingüística athapaskan pero muy diferentes por el lado de la cultura. Los Carrier debían en efecto su nombre a costumbres distintivas; sometían a las viudas a constreñimientos particularmente rigurosos, como la obligación de cargar, durante un período prolongado, con la osamenta del difunto. Ahora bien, se vuelve a encontrar entre ellos la célula generatriz de nuestro conjunto mitológico tal como, lejos hacia el sur, existía entre los Sahaptin y los Salish, pero con una forma singularmente transformada. Los Carrier narran la historia de un muchacho pobre y huérfano, que poseía por única vestimenta una piel de lince. Al azar de un paseo, sorprendió desnuda a la hija del jefe. Ella no lo vio, pero lo reconoció en seguida por el contacto de sus manos rugosas que rozaron su cuerpo; para escapar al deshonor, se casó con él. El jefe aceptó con gusto aquel yerno poco digno de él; mediante presentes de vestidos y aderezos, lo "lavó" de su pobreza. Le convino, pues el joven reveló ser un cazador consumado y destructor de los monstruos que perseguían a los indios. Sin embargo, un día pereció enfrentándose a un lince gigantesco y homicida. La joven inconsolable se suicidó sobre el cadáver de su esposo.¹⁰

Cuando se compara este relato con la historia de Lince tal como la hemos resumido al principio de acuerdo con las versiones sahaptin y salish, se advierten varios tipos de cambios. Algunos se presentan como inversiones: en lugar de viejo, el héroe es joven; sorprende a la hija del jefe en el exterior del poblado y no en el interior de la cabaña o muy cerca de ésta. En segundo lugar, todo acontece como si la versión carrier reemplazase sistemáticamente expresiones literales por su equivalente metafórico: vestido hecho de una piel de lince, que caracteriza a un héroe llamado por lo demás Lince; contacto simbólico con el cuerpo de la joven, que reemplaza su fecundación real; asimilación no menos simbólica de la pobreza, de la que los presentes del jefe "lavan" al héroe, a la piel de limo de la versión chilcotin, que las dos hermanas procuran vanamente lavar, y a la piel saniosa de un vejete en las versiones salish en que el héroe, cuando se la quita, aparece adornado de riquezas que poseía ya. Por último, en lugar de una historia inspirada por una noción de justicia distributiva y que concluye con la separación de los protagonistas en dos campos —los malos que son castigados, los buenos que son perdonados—, tenemos aquí una trama cuya marcha conduce a un término trágico e ineluctable. Todos estos caracteres muestran que con esta versión carrier se consuma un paso decisivo de una fórmula hasta entonces mítica a una fórmula novelesca, y en el seno mismo de la que el mito inicial, que era, no lo olvidemos, "la historia de Lince", se manifiesta como su propia me-

¹⁰ D. Jenness, *Myths of the Carrier Indians*, pp. 114-121.

táfora: el lince monstruoso, que surge de manera inmotivada al final, y que castiga menos a un héroe, portador de todas las virtudes, que al relato mismo, por haber olvidado o mal entendido su naturaleza original y haber renegado de sí en cuanto mito.

Consideremos ahora otro umbral: el que, al noroeste, separaba los Athapaskan del interior, de las tribus de la costa del Pacífico cuyas particularidades sociales y culturales hemos reseñado brevemente en la p. 244, y a las que convendría añadir las de orden lingüístico. Establecidos en la desembocadura de los ríos Nass y Skeena, los Tsimshian, que hablan una lengua aislada, quizás emparentada con la gran familia Penutian, estaban divididos en clanes que llevaban patrones animales. El clan del Oso, de la subtribu Nisqa, justificaba con una leyenda su derecho exclusivo a portar un frontal de tocado ceremonial hecho de madera esculpida y pintada, incrustado de nácar de haliótide y que representaba una faz de buho rodeada de un friso de figurillas menudas, antropomorfas y con garras. Un jefe —cuentan— tenía un hijo pequeño que chillaba sin cesar. Lo amenazaron con el buho, que en efecto apareció y que se llevó no al chiquillo insoportable sino a su hermana, a la que instaló en lo alto de un árbol de donde nadie, a pesar de sus lamentos, consiguió hacerla descender. Se resignó por fin, se calló y casó con el buho. Pronto dio a luz un hijo y, cuando éste hubo crecido, pidió a su marido permiso para mandarlo adonde los humanos. El buho consintió, compuso un canto de circunstancia y esculpió un tocado a su imagen. Condujo a su mujer e hijo a su poblado. Una vez que la madre hubo certificado el estado civil de su hijo junto a los suyos, volvió a partir con su marido dejando al niño, que legó más tarde al clan de su procedencia el tocado esculpido por el buho y el canto que éste le había enseñado: “¡Oh, hermano! El Buho Blanco me ha donado este árbol por asiento.”

Para simplificar la discusión, dejaremos a un lado el personaje de la hermana. Su presencia en la trama se explica, en efecto, por una transformación cuyo origen y razón habría que buscar en versiones salish del Fraser, en particular entre los Stseelis o Chehalis,¹¹ y que no es éste el lugar de examinar. Contentémonos con mostrar en qué se aleja esta versión tsimshian de las de los Chilcotin y de los Salish del interior. En tanto que los Carrier se referían a estas últimas por un juego de metáforas, es claro que el relato tsimshian hace intervenir exclusivamente relaciones de contigüidad. Sobre todo, no se presenta como un mito sino como una leyenda que relata acontecimientos tenidos por históricos y destinada a cumplir una misión precisa y limi-

¹¹ Hill-Tout 1904, pp. 347-352

tada: la fundación de ciertos privilegios clánicos. Y sin embargo, se trata incontestablemente del mismo mito, ya que el tocado esculpido, publicado por Boas,¹² representa personajes que tienden, hacia el buho al que rodean, manos con garras amenazadoras: motivo que la leyenda tsimshian, tal como la recogió Boas, no explica, pero del cual sus informantes no dejaban de estar advertidos, puesto que llamaban a estos personajes *claw men*, “hombres de garras”, de los que da razón el mito chilcotin que hemos resumido (p. 245).

Ahora, a partir de aquí es posible remontarse mucho más arriba: esas garras hechas de cuernos de cabra, gracias a las cuales el héroe chilcotin provoca la derrota del buho, transforman el cesto erizado de leznas por dentro en el que los buhos shuswap y kutenai meten al héroe después de raptarlo; esas leznas transforman a su vez las alimañas, alimento de buho, que guarnecen el cesto en versiones salish más meridionales en las que el ave raptora recibe el papel de un amo repugnante y no de un ogro (versión kutenai) o de un chamán que preside las pruebas iniciáticas (versión shuswap). Al término de esta marcha regresiva, reaparece entre los Sanpoil, que vivían al sudeste del área salish, y así del lado opuesto a los Tsimshian, una referencia implícita al tema central de su relato y del canto ritual que lo acompaña. En efecto, los Sanpoil llamaban a la horquilla del poste central de la cabaña, que servía para las danzas en honor de los espíritus guardianes, “percha del buho”.¹³

De modo que si, pasando de los Chilcotin a los Carrier, un mito de origen salish se transforma en cuento novelesco después de haberse primero invertido como mito franqueando el umbral lingüístico y cultural que separa los Salish de los Athapaskan, sufre, al cruzar otro umbral, una transformación diferente, esta vez del orden de la tradición legendaria, para fundar determinadas modalidades de un sistema ancestral. En un caso, se vuelca del lado de la novela; en otro, hacia un lado que, si no es sin duda historia, pretende serlo.

Para concluir esta vuelta al horizonte, volvámonos hacia el este, o sea hacia una dirección geográfica opuesta a la de los Tsimshian. Esto va a permitirnos hallar otro tipo más, tercero, de transformación, más allá del umbral cultural y lingüístico que separa los Athapaskan de las tribus de la gran familia lingüística algonquina, que se extendía hasta las costas del océano Atlántico.

Sus representantes más occidentales eran, al norte, los Cree, colindantes con los Athapaskan. Hacia el año 1880, los del lago Poule-

¹² *Secret Societies of the Kwakiutl*, pp. 324-325 y lám. 1; cf. también *Fifth Report on the Indians of British Columbia*, p. 572.

¹³ Ray 1939, p. 129.

d'Eau contaban que había en otro tiempo un poblado del que desaparecía misteriosamente un niño cada noche. En otro rincón del pueblo vivía un chiquillo que gritaba y lloraba continuamente. Un día, su madre encolorizada lo zarandé con rudeza. El niño se escurrió fuera de su piel "como una mariposa que sale de una crisálida", y echó a volar con la forma de un gran buho blanco.

La mujer acechó el regreso de su hijo y descubrió que era él quien, mudado por la noche en buho, se llevaba a los otros niños para comérselos, y recuperaba la apariencia humana con el día. Reunió a los del poblado y acusó a su hijo, concebido por ella de un hombre blanco. Condenaron a muerte al pequeño ogro, que imploró a sus conciudadanos y, a trueque de salvar la vida, les prometió grandes maravillas. Por último lo encerraron vivo con provisiones en un cofre de madera alzado sobre estacas, y toda la población emigró.

Cuando volvieron a aquellos lugares tres años más tarde, quedaron pasmados al ver en el sitio abandonado un gran pueblo de casas de madera, habitadas por hombres blancos cuya lengua los indios no entendían. Era una factoría comercial. Allí vivía el niño-buho. Lo reconocieron, lo interrogaron; explicó que aquella nueva población procedía de los niños que había raptado y devorado. "Pero él, vuelto un gran jefe blanco, dio a los Cree armas, vestimentas, utensilios. Y desde entonces los dos pueblos vivieron en muy buena armonía."¹⁴

Es un hecho que los Cree, así llamados por abreviación de Kristineaux (de Kenistenoa, uno de los nombres que ellos mismos se daban), aparecen desde 1640 en las relaciones de los jesuitas y que, muy pronto, anudaron vínculos amistosos con los franceses y los ingleses. Hacia fines del siglo xvii, servían ya de cazadores y de guías para el comercio de las pieles, y su historia posterior permanece estrechamente asociada a la de la Compañía de la Bahía de Hudson y la Northwest Fur Company. Su versión del mito del niño arrebatado por un buho resulta manifiestamente de una manipulación, operada para someter el mito a esta historia por la que los Cree se distinguían de sus vecinos más reservados con respecto a los blancos, si no es que hostiles.

Pero se ve también que no se trata del mismo tipo de historia que aquella a la que se refería la leyenda tsimshian, al costo de otra manipulación del mito. No solamente por ser tribal en un caso, clánica en el otro, sino por razones más profundas. Los Tsimshian trataban de justificar un orden que deseaban inmutable, por una tradición cuyo origen remitían a la noche de los tiempos. Los Cree adaptaban el mismo mito a una historia reciente, con la intención manifiesta de justificar un devenir en curso y de validar una de sus orientaciones

¹⁴ E. Petitot, *Traditions indiennes du Canada du nord-ouest*, pp. 462-465.

posibles —la colaboración con los blancos— entre otras que les quedaban abiertas. La historia de la leyenda tsimshian participa de lo imaginario, pues jamás una humana casó con un buho; la del mito cree atañe a acontecimientos reales, pues hubo blancos que tomaron mujer entre los indios, y por fuerza hubo una primera vez en que éstos visitaran una factoría. En el momento en que fue recogido el mito, sus relaciones amistosas con los blancos pertenecían todavía para ellos a la experiencia vivida.

Así, un mito que se transforma pasando de tribu en tribu se exte-núa al fin sin desaparecer por ello. Quedan dos vías libres: la de la elaboración novelesca y la de la reutilización con fines de legitimación histórica. Esta historia, a su vez, puede ser de dos tipos: retrospectiva, para fundar un orden tradicional en un lejano pasado, o prospectiva, para hacer de tal pasado el primordio de un porvenir que empieza a esbozarse. Subrayando con un ejemplo esta continuidad orgánica que se manifiesta entre la mitología, la tradición legendaria y lo que no hay más remedio que llamar política, deseamos rendir homenaje a un sabio y un filósofo que jamás ha consentido hacer de la historia un lugar privilegiado donde el hombre tendría la certeza de poder encontrar su verdad.

HUMANISMO Y HUMANIDADES

XV. RESPUESTAS A ENCUESTAS

1. LOS TRES HUMANISMOS ¹

A la mayoría de nosotros, la etnología se nos presenta como una ciencia nueva, un refinamiento y una curiosidad del hombre moderno. Los objetos primitivos han adquirido rango en nuestra estética hace menos de cincuenta años. Y si el interés por las costumbres y creencias de los salvajes es un poco más antiguo, los primeros trabajos que le fueron sistemáticamente consagrados apenas se remontarán a antes de 1860, es decir a la época en que Darwin planteaba el problema del evolucionismo biológico al que respondía, en la mente de sus contemporáneos, el de la evolución social e intelectual del hombre.

Con todo, hay ahí una ilusión peligrosa, en la medida en que engaña a propósito del puesto real que ocupa, en nuestra visión del mundo, el conocimiento de los pueblos lejanos. La etnología no es ni una ciencia aparte ni una ciencia nueva: es la forma más antigua y más general de lo que designamos con el nombre de humanismo.

Cuando los hombres de fines de la Edad Media, y del Renacimiento, redescubrieron la Antigüedad grecorromana, y cuando los jesuitas hicieron del griego y el latín el fundamento de la formación intelectual, ¿no se trataba de una primera forma de etnología? Se reconocía que ninguna civilización puede pensarse a sí misma si no dispone de algunas otras que sirvan de término de comparación. El Renacimiento encontró, en la literatura antigua, nociones y métodos olvidados; pero, más aún, el modo de situar su propia cultura en perspectiva, confrontando las concepciones contemporáneas con las de otros tiempos y otros lugares.

Quienes critican la enseñanza clásica harían mal en equivocarse: si el aprendizaje del griego y del latín se redujese a la adquisición efímera de los rudimentos de lenguas muertas, no serviría de gran cosa. Pero —los profesores de enseñanza secundaria lo saben bien— a través de la lengua y los textos el alumno se inicia a un método intelectual que es justamente el de la etnografía y que me gustaría llamar técnica del extrañamiento.

La única diferencia entre cultura clásica y cultura etnográfica atañe a las dimensiones del mundo conocido en sus épocas respectivas. Al

¹ *Demain*, núm. 35, 1956.

principio del Renacimiento, el universo humano está circunscrito por los límites de la cuenca mediterránea. Del resto no se pasa de sospechar la existencia. Pero es sabido ya que ninguna fracción de la humanidad puede aspirar a comprenderse si no es por referencia a las demás.

En los siglos XVIII y XIX, el humanismo se ensancha con el progreso de la exploración geográfica. Rousseau, Diderot, apenas adquieren una hipoteca sobre las civilizaciones más lejanas. Pero China, la India, se inscriben ya en el cuadro. Nuestra terminología universitaria, que designa su estudio como filología no clásica, confiesa, con su incapacidad de crear un término original, que se trata por cierto del mismo movimiento humanista, sólo que invadiendo un territorio nuevo: tal como, para los antiguos, la metafísica era lo que venía después de la física. Interesándose hoy en día en las últimas civilizaciones todavía desdeñadas —las sociedades llamadas primitivas—, la etnología hace al humanismo recorrer su tercera etapa. Sin duda será asimismo la última, puesto que después de ella el hombre no tendrá ya más por descubrir de sí mismo, cuando menos en extensión (pues existe otra investigación, en profundidad ésta, cuyo término aún no estamos en condiciones de alcanzar).

Pero el problema incluye otro aspecto. Los dos primeros humanismos —clásico y no clásico— veían limitada su extensión, no sólo en superficie sino también en calidad. Desaparecidas las civilizaciones antiguas, sólo podía llegarse a ellas a través de los textos y los monumentos. En lo que toca al Oriente y el Extremo Oriente, donde la dificultad no existía, el método seguía siendo el mismo, porque civilizaciones tan lejanas no merecían —a lo que se creía— interés más que por sus producciones más sabias y refinadas.

El dominio de la etnología consiste en civilizaciones nuevas y que plantean asimismo problemas nuevos. Como carecen de escritura, no proporcionan documentos escritos, y como su nivel técnico es generalmente bien bajo, la mayoría no han dejado monumentos figurados. De ahí la necesidad, para la etnología, de dotar al humanismo de nuevos instrumentos de investigación.

Los modos de conocimiento de la etnología son, a la vez, más exteriores y más interiores (podría decirse también que más toscos y más sutiles) que los de sus antecesores: filólogos e historiadores. Para penetrar en sociedades de acceso particularmente difícil, es de rigor situarse muy afuera (antropología física, prehistoria, tecnología) y también muy adentro, por identificación del etnólogo con el grupo cuya existencia comparte, y por la importancia extrema que debe asignar —a falta de otros elementos de información— a los menores matices de la vida psíquica de los indígenas.

Siempre más acá y más allá del humanismo tradicional, la etnología lo rebasa por todos lados. Su terreno engloba la totalidad de la tierra habitada, en tanto que su método reúne procedimientos que participan de todas las formas del saber: ciencias humanas y ciencias naturales.

Al sucederse, los tres humanismos se integran, pues, y hacen progresar el conocimiento del hombre en tres direcciones: por la superficie, ni que decir tiene, pero éste es el aspecto más "superficial", tanto en el sentido propio como en el figurado. En riqueza de los medios de investigación, puesto que poco a poco nos damos cuenta de que si la etnología fue obligada a forjar nuevos modos de conocimiento en función de los caracteres particulares de las sociedades "residuales" que le tocaban en el reparto, esos modos de conocimiento pueden ser aplicados con fruto al estudio de todas las demás sociedades, comprendiendo la nuestra.

Pero hay más: el humanismo clásico no estaba sólo restringido en cuanto a su objeto sino en cuanto a los beneficiarios que formaban la clase privilegiada. El humanismo exótico del siglo XIX se halló ligado a los intereses industriales y comerciales que le servían de soporte y a los cuales debía la existencia. Después del humanismo aristocrático del Renacimiento y del humanismo burgués del siglo XIX, la etnología señala pues el advenimiento, para el mundo acabado en que se ha convertido nuestro planeta, de un humanismo universal por partida doble.

Buscando su inspiración en el seno de las sociedades más humildes y desdeñadas, proclama que nada de humano podría ser ajeno al hombre y funda así un humanismo democrático que se opone a los que lo precedieron: creados para privilegiados, a partir de civilizaciones privilegiadas. Y movilizándolo métodos y técnicas tomadas de todas las ciencias para que sirvan al conocimiento del hombre, invoca la reconciliación del hombre y de la naturaleza, en un humanismo generalizado.

2. ESTRUCTURALISMO Y CRÍTICA LITERARIA ²

² *Paragone, Nuova Serie* — 2. Arnoldo Mondadori editore, Milano, 1965, núm. 182, *Letteratura*, pp. 125-133.

La revista envió a diversas personas el cuestionario siguiente:

"La crítica de arte y la crítica literaria han manifestado en los últimos tiempos vivo interés por los procedimientos de tipo estructuralista, en particular los elaborados por la glotología postsaussuriana:

¿Estima usted que estos procedimientos pueden aportar instrumentos

Ya sea en lingüística o en antropología, el método estructural consiste en discernir formas invariantes en el seno de contenidos diferentes. El análisis estructural al que se acogen indebidamente ciertos críticos e historiadores de la literatura consiste, por el contrario, en buscar detrás de las formas variables contenidos recurrentes. Se ve así, sin más, aparecer un mal entendimiento doble: acerca del fondo y de la forma, y acerca de la relación entre nociones tan distintas como las de recurrencia e invariancia, abierta todavía la primera a la contingencia en tanto que la segunda apela a la necesidad.

Por otra parte, las hipótesis estructurales son verificables desde afuera. De derecho, si no siempre de hecho, pueden ser confrontadas con sistemas independientes y bien determinados, cada uno de los cuales disfruta por su cuenta de cierto grado de objetividad que pone a prueba la validez de las construcciones teóricas.

Para la lingüística, estos controles objetivos son de dos clases. El análisis físico y acústico del lenguaje articulado con ayuda de máquinas que hoy en día permiten sintetizarlo, hace inmediatamente perceptibles los rasgos pertinentes postulados por las hipótesis fonológicas. En segundo lugar, las exigencias de la comunicación alimentan una crítica constitutiva de alguna manera, en vista de que toda emisión verbal de un locutor existe para ser comprendida. Su significación no es pues solamente intencional: no adquiere su forma real y definitiva sino después de haberse vertido en el molde del cual el interlocutor, o más exactamente el grupo social, posee siempre la otra mitad.

En antropología, por ejemplo para el estudio de las reglas matrimoniales, o para el de los mitos, estos dos tipos de control existen también. De una parte y de otra de las estructuras formalizables, la investigación incluye la prospección de niveles autónomos en los que engranan obligatoriamente esas estructuras, a saber, por una parte la infraestructura tecnoeconómica, y por otra las condiciones particulares, que revela el estudio sociológico, en las cuales se ejerce la vida en sociedad. Aquí también, por consiguiente, están reunidos los factores de una doble crítica externa que, para las ciencias humanas, restituyen un conjunto equivalente a lo que son, en las ciencias naturales, los recursos de la experimentación.

El vicio fundamental de la crítica literaria con pretensiones estructuralistas estriba en el hecho de que con demasiada frecuencia se re-

críticos eficaces? Y en caso afirmativo, ¿en cuál de las diversas acepciones del estructuralismo piensa usted?

¿Estima usted que los métodos estructuralistas pueden ser introducidos en una tradición crítica procedente esencialmente del historicismo?"

duce a un juego de espejos, donde se hace imposible distinguir el objeto de su repercusión simbólica en la conciencia del sujeto. La obra estudiada y el pensamiento del analista se reflejan mutuamente y perdemos todo medio de discernir lo que es sencillamente recibido de la una y lo que el otro añade. Se encierra un así en un relativismo recíproco que puede tener sus encantos subjetivamente, pero que no se ve a qué tipo de evidencia externa podría referirse. Visionaria y encantatoria, esta crítica es sin duda estructural en la medida en que utiliza una combinatoria en apoyo de sus reconstrucciones. Pero haciendo esto, ofrece al análisis estructural una materia en bruto más bien que una contribución. Como manifestación particular de la mitología de nuestro tiempo, se presta hartamente al análisis, pero al mismo título y de la misma manera como se podría, por ejemplo, interpretar de modo estructural la lectura de naipes, de los posos del café o de las líneas de la mano: en la medida en que se trata de delirios coherentes.

De suerte que si la crítica literaria y la historia de las ideas pueden tornarse de veras estructurales, será sólo a condición de hallar fuera de ellas los medios de una doble verificación objetiva. Ahora bien, no es difícil advertir de dónde debieran ser tomados estos medios. Por una parte, al nivel del análisis lingüístico y aun fonológico, donde son posibles los controles independientemente de las elaboraciones conscientes del autor y de su analista; por otra parte, al nivel de la indagación etnográfica, es decir, para sociedades tales como las nuestras, al nivel de la historia externa. Lejos, pues, de que "la introducción de los métodos estructuralistas en una tradición crítica procedente esencialmente del historicismo" plantee un problema, es la existencia de esta tradición histórica la única que puede proporcionar una base a las empresas estructurales. Para convencerse de ello, basta referirse, en el dominio de la crítica de arte, a una obra tan plena y totalmente estructuralista como lo es la de Erwin Panofsky. Pues si este autor es un gran estructuralista, es primero que nada porque es un gran historiador, y porque la historia le ofrece, a la vez, una fuente de informaciones insustituibles y un campo combinatorio donde la justeza de las interpretaciones puede ser puesta a prueba de mil maneras. Es pues la historia, conjugada con la sociología y la semeiología, la que debe permitir al analista romper el círculo de una confrontación intemporal donde jamás se sabe, en tanto se desarrolla unseudodiálogo entre el crítico y la obra, si el primero es un observador fiel o el animador inconsciente de una pieza de la que se ofrece a sí mismo el espectáculo, y de la que los oyentes podrán siempre preguntarse si su texto es emitido por personajes de carne y hueso o si ha sido prestado a los títeres que él mismo inventó por un hábil ventrílocuo. En virtud de que los análisis estructurales se sitúan gustosos en el nivel de la sin-

cronía, no vuelven la espalda a la historia. Doquiera que existe, ésta no podría ser ignorada, puesto que, por una parte, multiplica por la dimensión del tiempo la cantidad de los niveles sincrónicos disponibles y, por otra parte, por el hecho mismo de haber quedado atrás, los niveles pasados quedan fuera del alcance de las ilusiones de la subjetividad, y pueden pues servir para controlar las incertidumbres de la percepción intuitiva y las ilusiones de una fascinación recíproca que, por tentadora que pueda ser, está siempre expuesta a engendrar la connivencia a expensas de la veracidad.

3. A PROPÓSITO DE UNA EXPOSICIÓN RETROSPECTIVA ³

Cualquiera que sea la reticencia que pueda experimentarse hoy ante ciertos aspectos de la obra de Picasso, se trata de un pintor genial y hay que inclinarse ante su genio.

Y cuando aspira uno, así sea en una categoría muy modesta, a ser un creador, es prudente desconfiar de lo que pueda decirse, o del modo como pueda reaccionarse frente a Picasso, pues existe el riesgo de que haya de por medio algún sentimiento de envidia.

Me parece que si se preguntase a no importa qué creador de buena fe quién le hubiera gustado ser, contestaría sin falta que Picasso, por ser el ejemplo, excepcional en nuestro siglo, de un hombre que ha hecho todo lo que ha querido, que ha seguido sus gustos, sólo ha actuado como se le ha venido a la cabeza, y ha obtenido la mayor de las glorias, una inmensa fortuna, un fabuloso prestigio. Y ya esto impone la admiración.

El problema que plantea Picasso —y el cubismo, y la pintura en general más allá del cubismo— consiste en saber hasta qué punto la obra consume ella misma un análisis estructural de la realidad. Dicho de otro modo, ¿es para nosotros un medio de saber? Es una obra que aporta menos un mensaje original que lo que se entrega a una suerte de trituración del código de la pintura. Una interpretación en segundo grado; un admirable discurso sobre el discurso pictórico, mucho más que un discurso sobre el mundo. He aquí lo que toca al punto de vista sincrónico.

Ahora, adoptando el punto de vista diacrónico, me excuso por re-

³ Texto abreviado de una charla con André Parinaud, tal como fue publicado en *Arts*, núm. 60, 16-22 de noviembre de 1966, en ocasión de la apertura de la exposición "Homenaje a Picasso" en el Grand y el Petit Palais (París, noviembre de 1966-febrero de 1967).

currir a mi historia personal recordando revelaciones que, en mi adolescencia, me aportaban las obras de Picasso. Cuando el jueves por la mañana iba de peregrinación a la Rue la Boétie —esto era entre 1924 y 1928—, esperaba del cuadro de Picasso que estaba en el escaparate de Rosenberg —¿sí era allí?, en todo caso, una de aquellas grandes naturalezas muertas muy monumentales que pintaba por entonces—, esperaba, digo, un verdadero conocimiento metafísico. Pues bien, hoy por hoy ya no puedo sentirme no digamos sólo cerca de Picasso, sino ni siquiera cerca de la pintura contemporánea, en aquel estado de gracia; y siento hacia el cubismo y la pintura moderna una especie de rencor, pues tengo el sentimiento —y es probablemente culpa mía mucho más que suya— de que no cumplió lo que me prometía.

Lo que, en mis años de adolescencia, tenía para mí una significación metafísica se encuentra rebajado al nivel de lo que los norteamericanos llaman *interior decoration*, un accesorio del mobiliaje, a fin de cuentas, y verifico de paso que esto no vale para toda la pintura, pues cuando vuelvo al Louvre siento, en presencia, por ejemplo, de Mantegna, la misma emoción que experimenté a los siete u ocho años viendo por primera vez "El Parnaso". De la pintura del último medio siglo diré pues que su mensaje fue vehemente, pero que fue breve...

El cubismo confió en encontrar una imagen más verdadera del mundo detrás del mundo, cualesquiera que sean los medios que haya empleado.

Entre mis colegas estructuralistas, por lo demás, los hay que consideran que el cubismo y otros aspectos de la pintura moderna han ejercido sobre ellos una influencia decisiva, incitándolos a buscar detrás de las apariencias sensibles una organización más sólida de lo real, situada en un nivel profundo.

En mi caso, la influencia decisiva vino de las ciencias naturales; lo que me hizo estructuralista fue menos el espectáculo de la obra de Picasso, de Braque, de Léger o de Kandinsky que el de las piedras, flores, mariposas o pájaros. O sea que en el origen del pensamiento estructuralista están dos estímulos muy diferentes: uno más humanista, me gustaría decir; otro vuelto hacia la naturaleza.

La obra de Picasso me irrita, y es en este sentido en el que me concierne. Pues aporta un testimonio entre otros —sin duda también se los encontraría en literatura y en música— del carácter profundamente retórico del arte contemporáneo. Parece a menudo creer que, puesto que existen leyes que dan razón de la naturaleza y de la estructura de la obra de arte, pueden crearse obras de arte aplicando leyes o recomendándolas, o apropiándose recetas, cuando que el verdadero proble-

ma que plantea la creación artística reside, me parece, en la imposibilidad de pensar por adelantado su resultado.

Algo de este género fue conocido con los retóricos del Renacimiento que elaboraron una teoría muy profunda de la obra poética pero donde la creación quedó luego prisionera. Por una especie de paradoja, el estructuralismo tal como lo concibo, y al cual le ha sido reprochada su abstracción y su formalismo, no encuentra una satisfacción real en el arte más que al precio de mucha frescura e ingenuidad.

El problema del cubismo es que su naturaleza es una naturaleza en segundo grado, una naturaleza tal como se desprende de interpretaciones o de manipulaciones anteriores. El porvenir del arte, si es que lo tiene, exigiría más bien reanudar el contacto con la naturaleza en estado bruto, lo cual es imposible en sentido estricto; en fin, digamos que un esfuerzo en este sentido.

Más esperaría yo, por lo que hace a una renovación de las artes plásticas, de lo que hoy en día llaman pintura ingenua, que de todas las sabias indagaciones de los cubistas o de los abstractos.

¿Qué es la naturaleza para las personas llamadas cultivadas de nuestra época, que admiran la obra de Picasso? Intentaré responder con un apólogo.

Una película reciente, que me ha dado mucho que pensar, se llama en inglés *The Collector*, y *L'Obsédé* en francés, de Wyler, y la obra teatral de la que fue sacada está siendo representada en estos días.

Se trata de un joven que el autor pinta como poco cultivado, asocial y moralmente perverso porque se consagra a coleccionar primero mariposas y luego una bonita muchacha a la que secuestra y a la que la película da el papel de buena: encarna la cultura verdadera en vigor en la sociedad contemporánea; pertenece a la mejor clase social, ha leído libros, ha visto cuadros que el otro desconoce, y esto hace imposible la comunicación entre los dos. Ella se esfuerza vanamente en redimirlo tratando de interesarlo en libros de arte, donde se aprecian reproducciones de Picasso, ni más ni menos, que escandalizan al muchacho; para el autor de la película, tal es el criterio mismo, la demostración de su inferioridad.

Ahora bien, me parece que hay en esto un vuelco total de un auténtico sistema de valores, y que la actitud sana, dejando aparte la legalidad, es más bien la del héroe, que vierte su pasión en objetos reales, las mariposas, y en bellezas naturales, ya sean insectos o una guapa muchacha, en tanto que el símbolo mismo del carácter hechizo del gusto contemporáneo es ilustrado por la heroína, la cual, por su parte, sólo vive a través de libros de arte —pues ni siquiera se trata

de las obras originales, punto importante en lo que toca a la relación entre Picasso y la sociedad contemporánea; esas obras no hay quien las posea, pues son, y con mucho, demasiado caras. Ahora bien, el elemento de posesión, que participa de la sensualidad, es también un aspecto esencial de nuestra relación con lo bello.

Así, el falso gusto del que la película hace la apología ¿no consiste ante todo en satisfacerse con reproducciones en vez de con realidades, y, a través de ellas, con obras de arte que ofrecen una reinterpretación de la naturaleza de segundo o tercer grado, en presencia de alguien que busca precisamente esa "inmediatez" con la naturaleza por medios que a lo mejor no son muy ortodoxos desde el punto de vista del derecho, pero que en el fondo conciernen a un sentimiento más justo de lo bello y de lo verdadero?

No es el genio el que se engaña, es el tiempo. Me quedé pasmado la semana pasada al advertir que en tanto que hay cuadros —no digamos de quiénes— que se venden en decenas, centenares de millones de francos viejos, mariposas procedentes de una colección fabulosa puesta en venta —dejando aparte uno o dos especímenes que no eran particularmente más bellos que los demás, pero que resultaban ser raros o únicos, por lo cual alcanzaron el millón— costaron, por caja entera, precios que oscilaban entre 20 000 y 50 000 francos viejos, en tanto que yo sostengo que, como el héroe de la película, puede hallarse un disfrute estético igual —o comparable— contemplando mariposas exóticas que ante un lienzo de un maestro.

Si hay en alguna parte una locura, una injusticia, no está en el pintor célebre que aprovecha un estado de cosas que no creó; está en esa especie de entontecimiento del hombre ante sí mismo, como si sólo fuese lo creado por el hombre lo que ofreciera un valor cualquiera, intelectual y comercial, mientras que tantas maravillas que escapan a la ley del mercado están al alcance de todos.

Todos somos, triste es decirlo, testigos de nuestro tiempo, y Picasso también, en virtud del mero hecho de haber vivido y producido en un tiempo.

No hay duda de que él lo es de manera privilegiada, puesto que no testimonia solamente por su obra sino que ésta traduce por su inmenso éxito el gusto del tiempo; por último, en un grado superior, porque ese gusto fue él, en gran medida, quien lo creó. Siempre ha estado por delante del gusto de su tiempo. Para él no emplearía yo el término de testigo sino el de pieza justificativa y —ni que decir tiene— el de pieza maestra de la historia de nuestro tiempo.

Ha traducido muy bien el espíritu profundo de su época, y si alguna

reserva tuviera que hacerle sería haberlo traducido demasiado bien y que su obra constituya un testimonio, entre otros, de esa especie de aprisionamiento que el hombre se inflige cada día más en el seno de su propia humanidad; en fin, que Picasso haya contribuido a estrechar esta especie de mundo cerrado donde el hombre, frente a frente con sus obras, se imagina bastarse a sí mismo. Una especie de prisión ideal. Y más bien tristonosa...

Registramos las manifestaciones extremas de esa gran corriente llamada humanista que ha pretendido constituir el hombre en reino separado, y que, a lo que me parece, representa uno de los mayores obstáculos al progreso de la reflexión filosófica.

No creo que me sintiera ya a gusto ni junto a una obra maestra del cubismo ni junto a una obra maestra del arte abstracto; sí con Max Ernst, o también con Paul Delvaux, porque, a despecho de su ciencia, hay frescura en ellos. Y, si no, con pintores *naïfs*, o con obras maestras del *bricolage*, cuya exposición se abre mañana...

¿Puede concebirse otro antídoto contra la truhanería, así sea genial?

4. EL ARTE EN 1985 *

Por vocación, el etnólogo no otorga valor ni significación más que a cambios perceptibles para un observador muy lejano, situado en otra cultura, puesto que él mismo, que estudia culturas muy diferentes de la suya propia, está sometido a la misma limitación. A no ser que esto sea privilegio suyo, y que todo cambio digno de ser tenido en cuenta por contribuir al conocimiento del espíritu humano deba ser un cambio que siga siéndolo en una perspectiva generalizada: verdadero para todo observador posible y no sólo para aquel que, en relación con este cambio, ocupe una posición favorecida.

Esto es lo que explica que el etnólogo casi siempre se sienta desarmado al tener que hacer pronósticos a corto plazo. En veinte años, nuestra pintura, nuestra literatura y nuestra música habrán sin duda sufrido una evolución apreciable, desde el punto de vista de un observador perteneciente a la sociedad que las habrá engendrado. Pero es dudoso, por decir lo menos, que un observador más apartado en el tiempo o en el espacio advirtiese otro tanto. Las obras de 1985 y las de hoy le parecerán pertenecer a una misma forma de civilización. Las grandes separaciones diferenciales que manipulan los etnólogos son inutilizables dentro de estos límites estrechos. Las variables son

* Respuesta a una encuesta sobre este tema. *Arts*, 7-13 de abril de 1965, p. 4.

demasiado sutiles y numerosas y, suponiendo que la previsión sea posible teórica y prácticamente, sólo computadoras electrónicas permitirían integrarlas, deslindar una tendencia y fundamentar una extrapolación.

Pero esto implica que las artes gozan entre nosotros de una vida apacible y sana, y que su estado presente prefigura algo de su futuro. Evidentemente, toda previsión razonable estaría excluida si hubiera que admitir que las obras que consumimos hoy en día atestiguan una crisis, cuyo desenlace sería entonces imposible prever. Éste podría consistir en el nacimiento de otro tipo de arte, cuyos contornos no vemos esbozarse todavía, o en la renunciación a todo arte, consciente y resueltamente profesada por una sociedad de la que sería entonces evidente que, desde hace buen número de años, y cada día más, se engaña a sí misma poniendo muy alto un arte que no es sino la forma de un arte, buena apenas para procurarle la ilusión de que tiene alguno.

Pero no es inevitable que la crisis tenga desenlace. Quizá no haga más que rebotar, y que entonces otras viandas huecas se ofrezcan al diente de la ilusión. Pues el problema del porvenir del arte en la sociedad occidental (y, por una extensión previsible, en el mundo de mañana) no es de aquellos a los que pueda contestarse, aun parcialmente, en la escala de dos decenios, ni invocando precedentes históricos. Este problema, que se plantea por primera vez en la vida de la humanidad, se confunde con otro: ¿qué podrá ser del arte en una civilización que, cortando al individuo de la naturaleza y constriñéndolo a vivir en un medio fabricado, disocia el consumo de la producción y vacía ésta del sentimiento creador? Ya adopte el culto del arte la forma de una contemplación beata o de una devoración ávida, tiende a hacer de la cultura un objeto trascendental, de cuya lejana existencia el hombre obtiene colectivamente una vanagloria tanto más necia cuanto que, como individuo, confiesa su importancia para engendrarlo.

Inclusive limitada a un porvenir cercano, la previsión depende pues de la respuesta —que es imposible dar— a una cuestión prejudicial: nuestra civilización ¿es homogénea a todas las demás, y es posible concluir de lo que pasó y sigue pasando en ésta para predecir lo que pasará en aquéllas? O se trata de formas enteramente diferentes, en cuyo caso ¿cómo se definirá su relación? A primera vista, los virus, mediadores entre la vida y la materia inerte, representan una forma particularmente humilde de la primera. Y, con todo, tienen necesidad de otros seres vivientes para perpetuarse. Lejos, pues, de haberlos podido preceder en la evolución, los suponen e ilustran un estado relativamente avanzado. Por otra parte, la realidad del virus es casi de orden intelectual. En efecto, su organismo se reduce prácticamente a la fórmula genética que inyecta a seres sencillos o comple-

jos, forzando con ello a sus células a abandonar su propia fórmula para obedecer a la del virus y fabricar seres como él.

Para que nuestra civilización apareciera fue preciso que existiesen otras, antes y al mismo tiempo que ella. Y sabemos, desde Descartes, que su originalidad consiste esencialmente en un método que su naturaleza intelectual vuelve impropio para engendrar otras civilizaciones de carne y hueso, pero que puede imponerles su fórmula y constreñirlas a tornarse parecidas a aquélla. Con respecto a esas civilizaciones, cuyo arte viviente traduce su carácter carnal por estar ligado a creencias muy intensas y, tanto en la concepción como en la ejecución, a determinado estado de equilibrio entre el hombre y la naturaleza, nuestra propia civilización ¿corresponde a un tipo animal o viral? Si hubiera que optar por la segunda hipótesis podría predecirse que, en veinte años, la bulimia que nos empuja a engullir todas las formas de arte pasadas y presentes para elaborar las nuestras experimentará creciente dificultad en satisfacerse. Ante los manantiales —en sus tres cuartas partes exhaustos y en breve contaminados— que ofrecen todavía, en nuestros museos y exposiciones, las sociedades carnales, la inapetencia sucederá a la competencia. Sin que nada haya cambiado profundamente en la superficie, se comprenderá, quizá mejor que hoy, que una sociedad ostenta su arte como el árbol sus flores, en virtud de su enraizamiento en un mundo que ni el uno ni la otra pretende hacer del todo suyo.

5. CIVILIZACIÓN URBANA Y SALUD MENTAL ⁵

La oposición no es tanto entre vida urbana y vida rural —cada una de las cuales comprende modalidades muy diversas— como entre varias formas de vida urbana. En efecto, la fatiga debida a las distancias, la separación de las generaciones, la inestabilidad de las parejas, la dispersión de los trabajos de familia, las rupturas provocadas por la interrupción de la actividad, se encuentran juntas o por separado en gran número de sociedades no urbanas, incluso en las que estudian los etnólogos. A la inversa, la vida urbana puede ser intensa sin dejar de ser concreta y viviente, como en las ciudades zoco de Oriente, o compatible con la vida rural, como en las pequeñas ciudades campesinas de Italia. En el propio París fue respetado cierto equilibrio hasta fines del siglo XIX: el verdadero campo empezaba ya antes de las puertas. Aunque vivía en el corazón de la ciudad, a

⁵ Respuesta a una encuesta. *Les Cahiers de l'Institut de la Vie*, núm. 4, abril de 1965, pp. 31-36.

Rousseau le bastaba una hora de marcha para encontrar la paz de los campos y de los bosques.

Los verdaderos peligros aparecen más tarde: cuando la ciudad deja de ser un asentamiento urbano encerrado en sus límites, aunque éstos se ensanchen periódicamente, para volverse una especie de organismo en proliferación rápida que segrega un virus destructor que roe en su periferia —y con profundidad creciente— todas las formas de vida salvo los subproductos de su actividad, que difunde por el exterior expulsándolos. El hombre de las ciudades se encuentra entonces separado de una naturaleza solamente en contacto con la cual pueden regularse y regenerarse sus ritmos psíquicos y biológicos. Para vencerse de lo cruelmente que es experimentada esta carencia, basta advertir la importancia que han adquirido las salidas de fin de semana, el que se prefiera —tal como se afirma en este momento mismo— una semana más de vacaciones a un aumento de salario por hora, el deseo desgarrador de poseer una casa de campo, un jardín. Soluciones todas condenadas por lo demás a la cojera, puesto que el crecimiento demográfico les impone un carácter inevitablemente colectivo y excluye el silencio y la soledad, que son elementos esenciales de la condición que se trata de recuperar.

Esta segregación del hombre fuera del medio natural del que, en lo moral como en lo físico, forma indisolublemente parte, la obligación, impuesta por las formas modernas de la vida urbana, de vivir casi por entero en el artificio, constituyen una amenaza de primera que pesa sobre la salud mental de la especie.

Tanto más cuanto que esta perversión de la civilización urbana, debida a la industrialización, se ha traducido en el plan ideológico en una filosofía y una moral que, aprovechando alegremente la emergencia de una humanidad destructora de todo lo que no es ella (y, después, de ella, por fuerza, en cuanto que no dispone de ningún "glacis" que la ponga a salvo de sus propios ataques), han acabado por glorificar, con el nombre de humanismo, esta ruptura entre el hombre y las demás formas de vida, sin dejar al hombre más que el amor propio como principio de reflexión y de acción.

Sin jugar con las palabras, pero tomándolas con el sentido que les dan los etnólogos, se preguntará en efecto si la "cultura" puede crecer y difundirse, en "casas" que, por hipótesis, no se abrieran de par en par a otra cosa, y así ante todo a la naturaleza, de la cual la cultura misma es una manifestación.

Lo cual es como decir que las Casas de la cultura no podrán aportar una solución a la crisis de la civilización urbana mientras ésta no se compenetre en conjunto de la convicción de que la cultura

no lo es todo, y de que tiene primero que inspirarse de un sentimiento de deferencia hacia los *datos* —no solamente la naturaleza sino también la historia— a fin de imponerse los límites y las disciplinas que implica este estado de ánimo. Pues, si la naturaleza no es activamente vivida por la sociedad general, los ritos que pretenden celebrarla en recintos especializados (trátese de museos, de salas de conferencias o de espectáculos, de casas de la cultura) le servirían cuando mucho de coartada.

Comencemos pues por proclamar que el respeto a la vida —aun humana— no existe en una sociedad encarnizada en destruir formas irremplazables de vida, ya sean animales o vegetales; que el amor al pasado es una mentira en ciudades que, para satisfacer sus necesidades de crecimiento, aniquilan todos los vestigios de lo que fueron y de quien las hizo; que el culto de lo bello y lo verdadero es incompatible con la transformación de las orillas marinas en ciudades perdidas y de los bordes de las carreteras llamadas “nacionales” en depósitos de inmundicias.

Si se admite esto, resulta que las Casas de la cultura no podrían tratar la cultura como un mundo cerrado, ni por su parte desarrollarse como mundos cerrados. En los términos de la encuesta, este doble principio acarrea las consecuencias siguientes:

1] *Prioridad otorgada a la “cultura activa” sobre la “cultura pasiva”.*

Uno de los grandes males de la civilización urbana es, como se sabe, que disocia el consumo de la producción; que exacerba la primera función y vacía la otra del sentimiento creador. Favoreciendo todas las ocasiones que la sociedad industrial deja al individuo de experimentar como creador, revelándole aquellas en que lo es sin saberlo (por ejemplo, como sujeto hablante), se le ayudará a mejor vincularse al sistema de los seres y las cosas con respecto al cual el espíritu creador está, ante todo, hecho de modestia y de respeto.

2] *Prioridad a las ciencias* que, como la historia y la arqueología, así como el conjunto de las ciencias naturales, pueden ejercerse *en una forma artesanal y empírica* siendo ya fecundas, que se dedican a seres u objetos percibidos a la vez como verdaderos y como bellos, y que ayudan a restituir, para el hombre, la red de sus relaciones con el mundo; que le proponen, por consiguiente, “anclajes” múltiples, concernientes a la materia, la vida vegetal y animal, o el hombre mismo, objetivado por el pasado.

3] Inclusión de las Casas de la cultura en una política general de creación y de expansión de los medios requeridos por este programa: jardines zoológicos y botánicos, reservas naturales, excavaciones de arqueología y de prehistoria, barrios y pueblos antiguos preservados o restaurados.

Si, como es predecible, el desenvolvimiento de la vida urbana debe ir acompañado, particularmente en Francia, de una modernización de la producción agrícola, y del desplazamiento hacia los centros urbanos de una parte de la población rural, es imaginable que las tierras quedadas vacías puedan ser confiadas a servicios encargados de transformarlas en reservas naturales; y que así puedan ser creadas en las proximidades de las ciudades numerosas estaciones biológicas o arqueológicas pequeñas. Las Casas de la cultura estarían entonces estrechamente asociadas a su administración, bajo el control de funcionarios que, en una sociedad bien ordenada, deberían estar revestidos de un prestigio al menos igual al que disfrutaban el ingeniero, el militar y el jefe de empresa: hablo del director de circunscripción prehistórica, del arquitecto de monumentos históricos, del conservador de aguas y bosques. . .

Entre las Casas de la cultura se establecería tal vez, a propósito de estas reservas, una *emulación* fundada en el gusto del conocimiento, el amor y el respeto de la vida en todas sus formas. Podría imaginarse otros métodos, no menos precarios, por desgracia, y de alcance igual de limitado. Pero multiplicando las tentativas el fin sería siempre el mismo: establecer un sistema de contrapesos por efecto del cual se espera imponer un mejor equilibrio entre el presente y el pasado, el cambio y la estabilidad, el hombre de las ciudades desarraigado y las verdades duraderas de este mundo.

6. TESTIGOS DE NUESTRO TIEMPO ⁶

Señor:

En el cofre yo guardaría documentos relativos a las últimas sociedades “primitivas” en vía de desaparición, ejemplares de especies vegetales y animales a punto de ser aniquiladas por el hombre, muestras de aire y de agua no contaminados todavía por los residuos industriales, noticias e ilustraciones sobre lugares a punto de ser devastados por instalaciones civiles o militares.

¡De fijo que veinticinco compartimientos no serían suficientes! Pero es que, poniéndose a decidir acerca de aquello de la producción literaria y artística de los últimos veinte años que merece sobrevivir un

⁶ *Le Figaro littéraire*, jueves 25 de noviembre de 1965. Jean Prasteau pidió a diversas personas que citaran los hechos, descubrimientos, invenciones, libros, cuadros, de los últimos veinte años, cuyo testimonio, o el objeto mismo, encerrarían en los veinticinco compartimientos de un cofre que sería sepultado en algún lugar de París, destinado a arqueólogos del año 3000.

milenario, se equivocaría uno con seguridad. Y resultaría presuntuoso y vano señalar a la atención de nuestros lejanos sucesores teorías y aparatos científicos que juzgarán caducados.

De manera que más vale dejarles algunos testimonios acerca de tantas cosas que, por la acción maléfica nuestra y de nuestros continuadores, ya no les será dado conocer: la pureza de los elementos, la diversidad de los seres, la gracia de la naturaleza y la decencia de los hombres.

XVI. CRITERIOS CIENTÍFICOS EN LAS DISCIPLINAS SOCIALES Y HUMANAS ¹

El autor del presente texto espera no infringir las conveniencias confesando el sentimiento de molestia, inclusive el malestar que suscitó en él el anuncio de la encuesta decidida por la resolución de la Conferencia general de Unesco. Le parece demasiado grande el contraste entre el interés manifestado hacia "las tendencias principales de la investigación en el dominio de las ciencias sociales y humanas" y la negligencia o el abandono de que esas ciencias son víctimas, allí mismo donde el proyecto ha sido acogido con más fuego.

Menos espectacular que este testimonio inesperado de benevolencia (desprovisto por lo demás de alcance práctico, puesto que reside en el plano internacional donde no existen medios de intervención inmediata), pero cuánto más eficaz, hubiera sido, en el plano nacional, otorgar lugares de trabajo a investigadores dispersos y la mayoría de las veces desmoralizados por la carencia de una silla, de una mesa, de los pocos metros cuadrados indispensables al ejercicio decente de un oficio; por la inexistencia o la insuficiencia de las bibliotecas, por la mediocridad de los créditos... Mientras no se nos haya librado de estas preocupaciones hostigantes, nos será imposible evitar la impresión de que, una vez más, el problema que plantea el lugar hecho a las ciencias sociales y humanas en la sociedad contemporánea ha sido abordado de mala manera; que se prefiere darles una satisfacción de principio a falta de satisfacciones reales, y hacerse la ilusión de que existen, en lugar de enfrentarse a la tarea verdadera, que sería proporcionarles los medios de existir.

El inconveniente sería menos grave y se reduciría, a fin de cuentas, a otra ocasión fallida, si los poderes públicos, a nivel nacional e internacional, no se propusieran hacer que los sabios mismos compartieran la responsabilidad de una encuesta con cuyo peso cargarán por partida doble: primero, porque tiene sobre todo valor de coartada, y que lo superfluo que promete se les dará en puesto de lo necesario;

¹ *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XVI, 1964, núm. 4, pp. 579-597. Reproducido con la autorización de Unesco. Texto escrito en respuesta a una indagación preliminar consecutiva a la decisión de la Conferencia general de Unesco de extender a las ciencias sociales y humanas la indagación sobre las tendencias principales de la investigación, tal como ya se había consagrado a las ciencias exactas y naturales.

luego, porque reclama su participación activa, de modo que a menos de exponerse al reproche de carecer de civismo, tendrán que distraer de un tiempo ya carcomido por las dificultades materiales en las que se los deja debatirse, el tiempo que se les exige que concedan a una empresa cuya validez teórica no está asegurada en manera alguna.

No habríamos expresado estas dudas al respecto de la precedente encuesta, sobre las tendencias de la investigación en el dominio de las ciencias exactas y naturales. Pero es también que la situación era diferente: esas ciencias existen desde hace tanto, han exhibido pruebas tan numerosas y tan espléndidas de su valor, que puede tenerse por resuelta la cuestión de su realidad. Ningún problema prejudicial se plantea a su respecto: puesto que existen, es legítimo preguntarles qué hacen y pedirles que describan cómo lo consiguen.

Se admitirá igualmente que era cómodo introducir en la arquitectura de las instituciones nacionales e internacionales cierto paralelismo entre las ciencias exactas y naturales e investigaciones diferentes, bautizadas como "ciencias sociales y humanas" para las necesidades de la causa: la nomenclatura se simplifica así, y de paso se garantiza por este medio una igualdad de trato legítima, material y moralmente, a los maestros, a los investigadores y a los administradores que consagran un tiempo y esfuerzos comparables a uno u otro de estos dos aspectos.

Asoma la duda cuando razones de orden práctico, de las que no debiera perderse de vista que proceden de una convención administrativa, son explotadas hasta sus últimas consecuencias en beneficio de intereses profesionales, a menos que se trate, más simplemente, de pereza intelectual. El autor del presente texto ha consagrado la vida entera a la práctica de las ciencias sociales y humanas. Pero no le molesta en lo más mínimo reconocer que entre éstas y las ciencias exactas y naturales sería imposible fingir una verdadera paridad; que las unas son ciencias y las otras no lo son; y que si a pesar de todo se emplea el mismo término, es en virtud de una ficción semántica y de una esperanza filosófica, carente aún de confirmaciones; en consecuencia de lo cual el paralelismo implicado por las dos encuestas, así fuese en el nivel del enunciado, denuncia una visión imaginaria de la realidad.

Tratemos pues de definir ante todo, de manera precisa, la diferencia de principio asociada al empleo del término "ciencia" en los dos casos. Nadie pone en duda que las ciencias exactas y naturales sean efectivamente ciencias. Sin duda, no todo lo que se hace en su nombre ofrece igual calidad: hay grandes sabios, otros son mediocres. Pero no puede ponerse en tela de juicio la connotación común de todas las actividades que se desarrollan bajo el palio de las cien-

cias exactas y naturales. Por hablar el lenguaje de los lógicos, se dirá que, en el caso de las ciencias exactas y naturales, su definición "en extensión" se confunde con su definición "en comprensión": los caracteres que hacen que una ciencia merezca este nombre se vinculan también, en términos generales, al conjunto de las actividades concretas cuyo inventario cubre empíricamente el dominio de las ciencias exactas y naturales.

Pero, cuando se pasa a las ciencias sociales y humanas, las definiciones en extensión y en comprensión cesan de coincidir. El término "ciencia" ya no es sino una apelación ficticia que designa un gran número de actividades perfectamente heteróclitas, de las que apenas un pequeño número manifiestan un carácter científico (por poco que se quiera definir la noción de ciencia de una misma manera). De hecho, muchos especialistas de las investigaciones arbitrariamente ordenadas bajo el marbete de ciencias sociales y humanas serían los primeros en repudiar toda pretensión de realizar obra científica, al menos en el mismo sentido y con el mismo espíritu que sus colegas de las ciencias exactas y naturales. Dudosas distinciones, como la del espíritu de finura y el de geometría, les sirven desde hace mucho para litigar en torno a esto.

En estas condiciones, se plantea una cuestión preliminar. En vista de que se pretende deslindar "las tendencias principales de la investigación en las ciencias sociales y humanas", ¿de qué es, por principio de cuentas, de lo que se tiene la intención de hablar? Si se desea mostrarse fiel al ideal de simetría implícitamente afirmado entre las dos indagaciones, habrá, esta vez como la otra, que considerar el objeto en extensión. Pero entonces se expone uno a una doble dificultad. Pues, como es imposible ofrecer una definición satisfactoria del conjunto de las materias enseñadas en las facultades de ciencias sociales y de ciencias humanas, no será posible restringirse válidamente a ello. Por este solo hecho, todo lo que no compete a las ciencias exactas y naturales podrá pretender que participa de ciencias de otro tipo, cuyo campo se tornará prácticamente ilimitado. Además, como el criterio mismo de la ciencia acaba confundándose con el de una investigación desinteresada, no podrá extraerse ninguna conclusión que responda al fin de la encuesta; sin término prácticamente asignable, permanecerá teóricamente sin objeto.

Para prevenirse contra este peligro hará falta, pues, que, en un campo cuyos límites no coinciden según se elija definirlos por su contenido empírico o por la noción que se tiene de él, se empiece por aislar esta zona restringida donde concuerdan de modo aproximado las dos acepciones. Las indagaciones serán entonces teóricamente comparables, pero cesarán de ser empíricamente homogéneas, ya que re-

sultará que sólo una pequeña parte de las ciencias sociales y humanas pueden ser tratadas de la misma manera que como se tiene el derecho de hacerlo para el conjunto de las ciencias exactas y naturales.

A nuestro juicio, el dilema no tiene salida. Pero, antes de lanzarnos a la búsqueda de una solución inevitablemente renga, no es inútil pasar revista rápidamente a ciertas causas accesorias de la disparidad que se manifiesta entre las ciencias físicas y las ciencias humanas.

Nos parece, primero, que, en la historia de las sociedades, las ciencias físicas disfrutaron al principio de un régimen de favor. De manera paradójica, esto se debía al hecho de que, durante siglos si no es que milenios, los sabios se ocuparon de problemas que le tenían sin cuidado a la masa de la población. La oscuridad en la que llevaban adelante sus investigaciones fue el manto providencial al abrigo del cual pudieron permanecer largo tiempo gratuitas; en parte, si no (como hubiese valido aún más) del todo. Gracias a lo cual los primeros sabios tuvieron tiempo de interesarse primero en las cosas que creían poder explicar; en vez de pedirles sin respiro que explicaran aquello en que los demás se interesaban.

Desde este punto de vista, la desgracia de las ciencias humanas es que el hombre por fuerza siente interés en él mismo, preocupación en nombre de la cual comenzó por negarse a ofrecerse él a la ciencia como objeto de investigación, ya que semejante concesión lo habría forzado a moderar y limitar sus impacencias. La situación se ha invertido desde hace algunos años, bajo el efecto de los prodigiosos resultados alcanzados por las ciencias exactas y naturales, y se advierte que se ejerce una sollicitación creciente sobre las ciencias sociales y humanas a fin de que, a su vez, se decidan a probar su utilidad. Se nos excusará si vemos en la reciente resolución de la Conferencia general de Unesco un testimonio de esta sospechosa premura que, para nuestras ciencias, constituye, ni más ni menos, otro peligro. Pues se olvida de esta suerte que aún están en su prehistoria. Suponiendo que un día puedan ser puestas al servicio de la acción práctica, hoy por hoy no tienen nada o casi que ofrecer. El verdadero modo de permitirles que lo logren consiste en darles mucho pero, sobre todo, en no pedirles nada.

En segundo lugar, toda investigación científica postula un dualismo del observador y su objeto. En el caso de las ciencias naturales, el hombre desempeña el papel de observador y tiene el mundo por objeto. El campo en cuyo seno se verifica este dualismo no es, por cierto, ilimitado, según han descubierto la física y la biología contemporáneas, pero es bastante ancho para que allí haya podido desplegarse libremente el cuerpo de las ciencias exactas y naturales.

Si las ciencias sociales y humanas son verdaderamente ciencias, deben preservar este dualismo, desplazándolo sólo para instalarlo en el seno mismo del hombre: el corte pasa entonces entre el hombre que observa y aquel o aquellos que son observados. Pero haciendo esto no van más allá de respetar un principio. Pues si les fuera preciso modelarse íntegramente de acuerdo con las ciencias exactas y naturales, no debieran solamente experimentar con esos hombres a los que se contentan con observar (cosa teóricamente concebible, si no fácil de realizar en la práctica y de admitir moralmente); sería igualmente indispensable que esos hombres no tuviesen conciencia de que se experimentaba con ellos, so pena de que tal conciencia adquirida modificase de manera imprevisible el curso de la experimentación. La conciencia aparece así como la enemiga secreta de las ciencias del hombre, con el doble aspecto de una conciencia espontánea, inmanente al objeto de observación, y de una conciencia reflejada —conciencia de la conciencia— en el sabio.

Sin duda las ciencias humanas no están del todo desprovistas de medios para sortear esta dificultad. Los millares de sistemas fonológicos y gramaticales que se ofrecen al examen del lingüista, la diversidad de las estructuras sociales, desplegada en el tiempo o en el espacio, que alimenta la curiosidad del historiador y del etnólogo, constituyen —se ha dicho a menudo— otras tantas experiencias “hechas solas”, cuyo carácter irreversible debilita tanto menos su valor cuanto que hoy se reconoce, al contrario que el positivismo, que la función de la ciencia no es tanto prever cuanto explicar. Más exactamente, la explicación guarda en sí misma una manera de previsión: previsión de que, en tal o cual otra experiencia “hecha sola”, que atañe al observador descubrir allí donde esté, y al sabio interpretar, si están presentes ciertas propiedades, otras les estarán necesariamente vinculadas.

La diferencia fundamental entre ciencias físicas y ciencias humanas no es pues, como tantas veces se afirma, que sólo las primeras tengan la facultad de realizar experiencias y reproducirlas idénticas a sí mismas en otros tiempos y otros lugares. Pues las ciencias humanas consiguen otro tanto; si no todas, cuando menos aquellas —como la lingüística, y en menor medida la etnología— que son capaces de captar elementos poco numerosos y recurrentes, diversamente combinados en gran número de sistemas, tras la particularidad temporal y local de cada uno.

¿Qué significa esto sino que la facultad de experimentar, ya sea *a priori* o *a posteriori*, concierne esencialmente a la manera de definir y de aislar aquello que se convendrá en entender por hecho científico? Si las ciencias físicas definen sus hechos científicos con la misma fantasía y el mismo descuido que exhiben la mayor parte de las

ciencias humanas, también quedarían prisioneras de un presente que no se reproduciría jamás.

Ahora, si las ciencias humanas atestiguan desde este punto de vista una especie de impotencia (que a menudo oculta sencillamente mala voluntad), es que las acecha una paradoja, y perciben confusamente su amenaza: toda definición correcta del hecho científico tiene por efecto empobrecer la realidad sensible y deshumanizarla así. Por consiguiente, en la medida en que las ciencias humanas consigan hacer labor verdaderamente científica, la distinción entre lo humano y lo natural deberá ir atenuándose en ellas. Si alguna vez llegan a ser ciencias de pleno derecho, dejarán de distinguirse de las otras. De ahí el dilema que las ciencias humanas aún no han osado afrontar: o bien conservar su originalidad e inclinarse ante la antinomia, a partir de ahí insalvable, de la conciencia y la experiencia; o bien pretender superarla; pero renunciando entonces a ocupar un lugar aparte en el sistema de las ciencias y aceptando, por así decirlo, entrar "en las filas".

Aun en el caso de las ciencias exactas y naturales, no hay nexo automático entre la previsión y la explicación. No podría dudarse, con todo, de que su marcha adelante haya sido poderosamente sustentada por el efecto conjugado de esos dos faros. Sucede que la ciencia explique fenómenos que no prevé: es el caso de la teoría darwiniana. Ocurre asimismo que sepa prever, como lo hace la meteorología, fenómenos que es incapaz de explicar. Con todo, cada caso puede, al menos teóricamente, hallar su corrección o verificación en otro; las ciencias físicas no serían por cierto lo que son si en un número considerable de casos no se hubiesen manifestado un encuentro o una coincidencia.

Si las ciencias humanas parecen condenadas a seguir un camino mediocre y tentaleante, es que éste no autoriza tal doble localización —por triangulación, dan ganas de decir— que permite al viajero calcular a cada instante su movimiento en relación con puntos estables y extraer informaciones. Hasta el presente las ciencias humanas han tenido que contentarse con explicaciones flojas y aproximadas, a las que falta casi siempre el criterio del rigor. Y aunque, por vocación, parecen predispuestas a cultivar esta previsión que una opinión ávida no deja de exigirles, puede decirse sin crueldad excesiva que el error les es habitual.

A decir verdad, la función de las ciencias humanas parece caer a medio camino entre la explicación y la previsión, como si fuesen incapaces de bifurcarse decididamente, bien en una, bien en otra dirección. Esto no quiere decir que estas ciencias sean inútiles teórica y prácticamente, sino más bien que su utilidad se mide en una dosificación de

las dos orientaciones, que nunca admite ni una ni otra de manera completa, pero que, conservando algo de cada una, engendra una actitud original en la cual se resume la misión propia de las ciencias humanas. No explican nunca —o rara vez— hasta el fin; no predicen con la menor seguridad. Pero, comprendiendo a medias —o a cuartas— y previendo una vez sobre dos o cuatro, no por ello son menos aptas, por la íntima solidaridad que instauran entre esas medidas a medias, de aportar a quienes las practican algo intermedio entre el conocimiento puro y la eficacia: la sabiduría, o en todo caso cierta forma de sabiduría que permite actuar menos mal, por entender un poco mejor, pero sin nunca poder establecer el deslinde exacto entre lo que se debe a uno o al otro aspecto. Pues la sabiduría es una virtud equívoca que participa a la vez del conocimiento y de la acción, difiriendo a la vez rotundamente de uno y de otra tomados en particular.

Se ha visto que, para las ciencias sociales y humanas, se plantea una cuestión preliminar. Su denominación no corresponde, o sólo corresponde imperfectamente, a su realidad. Hay pues, ante todo, que intentar implantar algo de orden en la masa confusa que se ofrece al observador con el nombre de ciencias sociales y humanas; luego, determinar aquello que, en ellas, merece el epíteto de "científico", y por qué.

Por lo que toca a lo primero, la dificultad proviene de que el conjunto de las disciplinas dispuestas bajo el marbete de ciencias sociales y humanas no reside, desde un punto de vista lógico, en el mismo nivel. Por lo demás, los niveles a los que se ligan son numerosos, complejos, en ocasiones difíciles de definir. Algunas de nuestras ciencias toman por objeto de estudio seres empíricos que son a la vez *realia* y *tota*: sociedades que son o fueron reales, localizables en una porción determinada del espacio o del tiempo, y consideradas cada una en su globalidad. Habrán sido reconocidas la etnología y la historia.

Otras se dedican a seres no menos reales, pero correspondientes a una parte, o un aspecto, de los conjuntos precedentemente evocados: así la lingüística estudia lenguas, el derecho formas jurídicas, la ciencia económica sistemas de producción e intercambio, la ciencia política instituciones de un tipo igualmente particular. Pero estas categorías de fenómenos no tienen nada en común, si no es ilustrar la condición fragmentada que las desprende de las sociedades enteras. Tomemos por ejemplo el lenguaje; con todo y que sea objeto de una ciencia como las otras, las impregna a todas: en el orden de los fenómenos sociales, nada puede existir sin él. De modo que no podría ponerse los hechos lingüísticos en el mismo plano que los hechos económicos o jurídicos; los primeros son posibles en ausencia de los segundos, mas no a la inversa.

Por otra parte, si el lenguaje es una parte de la sociedad, es coextensivo con la realidad social, lo cual no puede ser afirmado de los otros fenómenos parciales que hemos considerado. La ciencia económica por mucho tiempo no ha tenido como de su incumbencia sino dos o tres siglos de historia humana, la ciencia jurídica una veintena (lo cual no pasa de ser tres veces nada). Suponiendo teóricamente posible que estas ciencias flexibilicen sus categorías para aspirar a una competencia más vasta, no es ni mucho menos seguro que no sucumbieran, como ramas distintas del saber, al rigor del tratamiento que tendrían que infligirse.

Incluso el paralelismo que hemos trazado sumariamente entre la historia y la etnología no resiste la crítica. Pues si, teóricamente al menos, toda sociedad humana es "etnografiable" (aunque muchas no lo hayan sido, y nunca lo serán, puesto que ya no existen), no todas son "historizables", en virtud de la inexistencia de documentos escritos en el caso de la inmensa mayoría. Y, con todo, consideradas desde otro punto de vista, todas las disciplinas de objeto concreto —sea este objeto total o parcial— se reagrupan en una misma categoría si se las quiere distinguir de otras ramas de las ciencias sociales y humanas que procuran alcanzar menos *realia* que *generalia*: así la psicología social, y sin duda también la sociología, en el grado en que se desee asignarle una meta y un estilo propios que la aislen nítidamente de la etnografía.

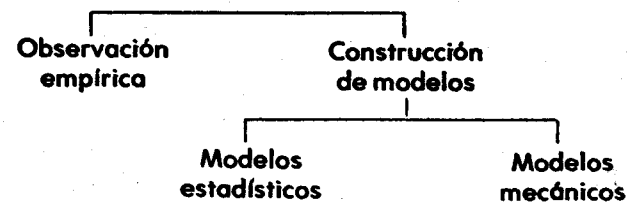
Hágase intervenir la demografía y el cuadro se complica más todavía. Desde el punto de vista de la absoluta generalidad y de la inmanencia a todos los demás aspectos de la vida social, el objeto de la demografía, que es el número, cae en el mismo nivel que la lengua. Por esta razón, quizá, la demografía y la lingüística son las dos ciencias del hombre que han conseguido ir más lejos en el sentido del rigor y de la universalidad. Pero, curiosamente también, son las que divergen al máximo por el lado de la humanidad o de la inhumanidad de su objeto, puesto que el lenguaje es un atributo específicamente humano en tanto que el número pertenece, como modo constitutivo, a no importa qué género de población.

Desde Aristóteles los lógicos se han enfrentado periódicamente al problema de la clasificación de las ciencias y, aunque sus cuadros estén sujetos a revisión a medida que aparecen nuevas ramas del saber y que las antiguas se transforman, proporcionan un fundamento de trabajo aceptable. Los más recientes de estos cuadros no ignoran las ciencias humanas. Pero por regla general dirimen sumariamente la cuestión de su lugar con respecto a las ciencias exactas y naturales, y las consideran globalmente, repartiéndolas bajo dos o tres encabe-

zados. A decir verdad, el problema de la clasificación de las ciencias sociales y humanas no ha sido nunca tratado con seriedad.

Pero de la breve recapitulación que hemos presentado con el fin de sacar a relucir los equívocos, las confusiones y las contradicciones de la nomenclatura, resulta ya que nada puede intentarse sobre la base de las divisiones admitidas. Habrá pues que comenzar por una crítica epistemológica de nuestras ciencias, confiando en deslindar, más allá de su diversidad y heterogeneidad empíricas, un número reducido de actitudes fundamentales cuya presencia, ausencia o combinación den mejor razón de la particularidad y de la complementariedad de cada una que su fin, confusamente y abiertamente proclamado.

En una obra reciente (*Anthropologie structurale*, pp. 305-317) hemos esbozado lo que podría ser un análisis tal de las ciencias sociales y humanas, según la manera como se sitúen con respecto a dos parejas de oposición: por una parte, la oposición entre la observación empírica y la construcción de modelos y, por otra parte, una oposición relativa a la naturaleza de estos modelos, que pueden ser mecánicos o estadísticos, según los elementos que en ellos intervengan sean o no del mismo orden de magnitud, o de la misma escala, que los fenómenos que se encargan de representar:



Nos parecía en el acto que este esquema, a despecho (o a causa) de su simplicidad, permitiría, mucho mejor que un inventario de sus trabajos, comprender las posiciones respectivas, una con respecto a la otra, de cuatro ramas de las ciencias humanas entre las cuales a menudo se ha procurado hacer reinar un espíritu polémico.

Si convenimos en unir arbitrariamente el signo + al primer término de cada pareja de oposición y el signo — al segundo, se obtiene el cuadro siguiente:

	<i>Historia</i>	<i>Sociología</i>	<i>Etnografía</i>	<i>Etnología</i>
Observación empírica/ Construcción de modelos	+	—	+	—
Modelos mecánicos/ Modelos estadísticos	—	—	+	+

Se ve por esto que la etnografía y la historia difieren de la etnología y de la sociología en virtud de que las dos primeras están fundadas en la recolección y la organización de los documentos, en tanto que las otras dos estudian más bien los modelos contruidos a partir de estos documentos o por medio de ellos. En desquite, la etnografía y la etnología tienen en común el corresponder respectivamente a las dos etapas de una misma investigación que desemboca finalmente en modelos mecánicos, en tanto que la historia (con sus ciencias llamadas auxiliares) y la sociología desembocan en modelos estadísticos, pese a que cada una de ellas proceda por caminos que le son propios.

Sugerimos, por último, que recurriendo a otras oposiciones —entre observación y experimentación, conciencia e inconsciencia, estructura y medida, tiempo mecánico y reversible y tiempo estadístico e irreversible— se podía ahondar y enriquecer estas relaciones y aplicar el mismo método de análisis a la clasificación de otras ciencias distintas de las que tomamos como ejemplo.

Las comparaciones que hemos esbozado más arriba incitan a hacer intervenir un nuevo lote de oposiciones: entre perspectiva total y perspectiva parcial (en el tiempo, el espacio, o los dos a la vez); entre los objetos de estudio, aprehensibles en forma de *realia* o de *generalia*; entre los hechos observados según sean o no mensurables, etc. Se vería entonces que, con respecto a todas estas oposiciones, hay disciplinas con su lugar bien definido, positiva o negativamente, y que, en un espacio de varias dimensiones (rebelde, por esta razón, a las representaciones intuitivas), a cada una corresponde un itinerario original que ora cruza, ora acompaña otros recorridos y a veces también se aleja de ellos. Por lo demás, no está excluido que ciertas disciplinas sometidas a esta prueba crítica pierdan con ello su unidad tradicional y que revienten en dos o varias subdisciplinas destinadas a permanecer aisladas o a confluir con otras indagaciones con las que se confundirían. Por último, se descubrirán tal vez itinerarios lógicamente posibles (es decir, sin saltos) que trazarán el camino de ciencias todavía por nacer, o ya latentes detrás de investigaciones dispersas cuya unidad no ha sido percibida: la presencia insospechada de estas lagunas explicaría la dificultad que encontramos para discernir los lineamientos —en efecto, algunos faltan— de una organización sistemática de nuestro saber.

Finalmente, por este medio acaso se comprendiera por qué algunas elecciones, algunas combinaciones, son, de hecho o de derecho, compatibles o no con las exigencias de la explicación científica, de suerte que la primera etapa desembocaría con toda naturalidad en la segunda, que de este modo estaríamos en condiciones de abordar.

En esta segunda etapa será cosa de “desnatar”, si podemos expre-

sarnos así, la masa confusa bajo la apariencia de la cual se ofrecen por principio de cuentas las ciencias sociales y humanas, y de extraer, si no las disciplinas mismas, cuando menos ciertos problemas y las maneras de tratarlos, que autoricen el acercamiento entre las ciencias del hombre y las de la naturaleza.

Desde el comienzo se impone una verificación, de la manera más absoluta: en el conjunto de las ciencias sociales y humanas, sólo la lingüística puede ser puesta en pie de igualdad con las ciencias exactas y naturales. Esto por tres razones: a) tiene un objeto universal, que es el lenguaje articulado, del que no está desprovisto ningún grupo humano; b) su método es homogéneo; dicho de otro modo, sigue siendo el mismo cualquiera que sea la lengua particular a la que se lo aplique: moderna o arcaica, “primitiva” o civilizada; c) este método descansa en algunos principios fundamentales cuya validez reconocen por unanimidad los especialistas (no obstante divergencias secundarias).

No existe otra ciencia social o humana que satisfaga íntegramente estas condiciones. Para atenernos a las tres disciplinas cuya aptitud para deslindar relaciones necesarias entre los fenómenos las aproxima más a la lingüística: el objeto de la ciencia económica no es universal, sino que está estrechamente circunscrito a una pequeña porción del desenvolvimiento de la humanidad; el método de la demografía no es homogéneo, fuera del caso particular que ofrecen los grandes números; y los etnólogos están lejos de haber alcanzado entre ellos la unanimidad en cuanto a los principios que es ya cosa adquirida para los lingüistas.

Estimamos pues que nada más la lingüística es inmediatamente susceptible de indagación como quiere Unesco, añadiéndole, si acaso, algunos estudios “de avanzada” que se advierten aquí y allá en el campo de las ciencias sociales y humanas y que son manifiestamente una trasposición del método lingüístico.

¿Qué hacer con el resto? El método más razonable parece ser efectuar un sondeo preliminar entre los especialistas de todas las disciplinas, solicitándoles una respuesta de principio: ¿estiman o no que los resultados obtenidos en su dominio particular, o que algunos resultados cuando menos, satisfagan los mismos criterios de validez que los admitidos por las ciencias exactas y naturales? En caso afirmativo, se pedirá la enumeración de dichos resultados.

Puede preverse que entonces aparecerán a la cabeza de una lista cuestiones y problemas de los que se afirmará que disfrutan de cierta “dosis de comparabilidad” desde el punto de vista de la metodología científica concebida al nivel más general. Tales muestras serán muy heteróclitas, y es verosímil que a su respecto se aprecien dos cosas.

En primer lugar, se advertirá que los puntos de contacto entre

ciencias sociales y humanas por una parte, ciencias exactas y naturales por otra, no se producen siempre en las disciplinas de los dos órdenes que hubiera uno tendido a confrontar. Serán a veces las más "literarias" de las ciencias humanas las que aparecerán en la vanguardia. Así, ramas muy tradicionales de las humanidades clásicas, como la retórica, la poética, la estilística, saben ya recurrir a modelos mecánicos o estadísticos que les permiten tratar ciertos problemas por métodos derivados del álgebra. Por el empleo que hacen de las calculadoras electrónicas, puede decirse que la estilística y la crítica de textos están en vías de ingresar en las filas de las ciencias rigurosas. En la carrera en pos del rigor científico habrá desde ahora que reservar derechos a numerosos *outsiders*, y sería el mayor de los yerros creer que las ciencias llamadas "sociales" se beneficiarían desde el comienzo de mejor adelanto que ciertas ciencias de las llamadas más sencillamente "humanas".

El estudio de estas anomalías aparentes será extremadamente instructivo. Se apreciará en efecto que, de nuestras disciplinas, aquellas que se acercan más a un ideal propiamente científico son también las que saben mejor restringirse a la consideración de un objeto fácil de aislar, de contornos bien delimitados y cuyos diferentes estados, revelados por la observación, pueden ser analizados recurriendo a algunas variables nada más. No cabe duda de que las variables son siempre mucho más numerosas en las ciencias del hombre que lo generalmente acostumbrado en las ciencias físicas. De suerte que se tratará de situar la comparación en el nivel en que la distancia es relativamente poco sensible. Por ejemplo, entre aquellas de las ciencias físicas donde las variables son más numerosas y aquellas de las ciencias humanas en que dicho número es menos elevado. La obligación que tienen las primeras de recurrir a modelos reducidos (así los que la aerodinámica pone a prueba en sus túneles) permitirá comprender mejor el empleo que deben hacer las ciencias humanas de los modelos y apreciar mejor la fecundidad de los métodos llamados "estructurales". En efecto, éstos consisten en reducir sistemáticamente el número de las variables, por una parte considerando que, por mor de la causa, el objeto por estudiar forma un sistema cerrado; por otra, procurando no considerar a la vez sino variables de un mismo tipo, lo cual no obsta para renovar la operación desde otros puntos de vista.

En segundo lugar, la lista de muestras no sorprenderá solamente por su diversidad; será también, con mucho, demasiado copiosa, ya que aquellos a quienes se habrá pedido que hagan la selección tendrán todas las razones para mostrarse indulgentes. Exceptuamos el caso, al cual volveremos, de los especialistas que se mantendrán deliberadamente aparte de la carrera, por estimar que sus indagaciones partici-

pan del arte, no de la ciencia, o de un tipo de ciencia irreductible a aquel que ilustran las ciencias exactas y naturales.

Se puede prever, sin embargo, que los ejemplos serán numerosos y de valor sumamente desigual. Habrá que escoger, que conservar nada más algunos de ellos, que recusar los demás. ¿Quién juzgará, pues? La cuestión es delicada, por tratarse de deslindar ciertas propiedades comunes a investigaciones concernientes a las ciencias sociales y humanas, pero por referencia a normas que dependen, si no exclusivamente de las ciencias exactas y naturales, al menos de una epistemología científica formulada en el nivel más general. El problema es, por consiguiente, obtener un consenso acerca de lo que es científico y sobre lo que no lo es, no solamente en el seno de las ciencias sociales y humanas que no tienen calidad para legislar de manera soberana, puesto que es a fin de cuentas acerca de su propia madurez científica sobre lo que va a haber que pronunciarse, sino recurriendo asimismo a los representantes de las ciencias exactas y naturales.

De modo que nuestra concepción tiende a imprimir a la indagación un movimiento de báscula. En efecto, las cosas pasan como si sus investigadores hubiesen querido sencillamente superponer una encuesta a otra: segunda encuesta: ciencias sociales y humanas; primera encuesta: ciencias exactas y naturales, en tanto que nosotros pensamos, en suma, reemplazar este corte horizontal por un corte vertical, de modo que la segunda encuesta prolongue la primera integrándose su espíritu y una parte de sus resultados. Pero, por otro lado, la primera encuesta era total en tanto que la segunda no puede ser sino selectiva: su conjunto formará un todo, pero que irá adelgazándose:

Ciencias sociales y humanas

Ciencias exactas y naturales



Este esquema no es arbitrario. Nos proponemos mostrar que refleja fielmente una evolución que se ha producido en las ciencias sociales y humanas en el curso de estos últimos años.

La distinción entre ciencias sociales y ciencias humanas responde a preocupaciones antiguas; acaso esté ya implícitamente esbozada en la organización del Institut de France, que tiene siglo y medio, donde los especialistas en el estudio del hombre están repartidos en dos academias: la de las ciencias morales y políticas, y la de las inscripciones

y bellas letras. Pero nada es más difícil de captar que el criterio que preside esta distinción. Para los fundadores del Institut de France era, al parecer, de orden histórico: en una academia, los que se ocupan de las obras humanas anteriores al Renacimiento, en la otra, los modernos. La distinción cesa de ser aplicable a las civilizaciones exóticas, donde estas categorías temporales cambian de significación, si no es que se aniquilan (como pasa con las sociedades que estudian los etnólogos), y no se ha llegado a repartir a los filósofos entre las dos academias, según hagan la historia de las doctrinas antiguas o mediten sobre datos actuales.

¿Se dirá que las ciencias humanas están más vueltas hacia la teoría, la erudición y la investigación pura, las ciencias sociales hacia la práctica, la observación y la investigación aplicada? Es entonces cada ciencia en su particularidad lo que se corre el riesgo de ver estallar, de acuerdo con el tipo de investigación y el género mental del sabio. Podría también buscarse la distinción del lado de los fenómenos, considerando que quienes estudian las ciencias sociales nacen directamente en el grupo, en tanto que las ciencias humanas consideran más bien obras creadas bajo un régimen de producción individual. Pero a más de que esto se revelaría inmediatamente falso en un gran número de casos, la última tentativa nos hace tocar con el dedo la contradicción inherente a la distinción misma. Todo lo que es humano es social, es la expresión misma de "ciencias sociales" la que esconde un pleonismo y debe tenerse por viciosa. Ya que, declarándose "sociales", implican ya que se ocupan del hombre: y cae por su peso que siendo pues, por principio de cuentas, "humanas", son "sociales" automáticamente.

Y en resumidas cuentas ¿qué ciencia no lo es? Como escribíamos hace unos años: "Hasta el biólogo y el físico se muestran hoy en día más y más conscientes de las implicaciones sociales de sus descubrimientos, o, por mejor decir, de su significación antropológica. El hombre ya no se contenta con conocer; al mismo tiempo que conociendo más, se ve a sí mismo conociendo, y el objeto verdadero de su investigación se torna un poco más cada día esa pareja indisoluble formada por una humanidad que transforma el mundo y que se transforma ella misma en el curso de sus operaciones."²

Es verdad asimismo desde el punto de vista del método. El de la biología tiene que hacer uso creciente de modelos de tipo lingüístico (código e información genéticos) y sociológico (puesto que hoy se

² *Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur: sociologie, psychologie sociale et anthropologie culturelle*, París, Unesco, 1954, 275 pp. (L'enseignement des sciences sociales).

habla de una verdadera sociología celular). En cuanto al físico, los fenómenos de interferencia entre el observador y el objeto de la observación se han vuelto para él mucho más que un inconveniente práctico que afecta el trabajo de laboratorio: un modo intrínseco del conocimiento positivo, y que lo acerca singularmente a ciertas ramas de las ciencias sociales y humanas, como la etnología, que se sabe y reconoce prisionera de un relativismo así. Las ciencias sociales y humanas tienen también sus relaciones de incertidumbre, por ejemplo entre estructura y proceso: no se puede percibir el uno sino ignorando el otro, y a la inversa, lo cual, dicho sea de paso, proporciona un modo cómodo de explicar la complementariedad entre historia y etnología.

No puede ocultarse: la distinción entre ciencias sociales y ciencias humanas estalla por todas partes. Nació y se desarrolló en Estados Unidos hace menos de medio siglo: subsiste aún en algunas instituciones (como los grandes consejos nacionales de investigación), y era todavía suficientemente vigorosa para imponerse a Unesco en el momento de su creación. Pero, además de que hay países que nunca la han aceptado, como Francia (sin que esto, no obstante, excluya que se agregue a ella, aunque dándole, esperamos, una significación del todo diferente), nada es más notable que las críticas de que fue en seguida objeto en los países anglosajones, por parte de mentes tan distintas como el difunto Robert Redfield en Estados Unidos y, en Inglaterra, E. E. Evans-Pritchard: bastó que la antropología fuese separada de las ciencias humanas y reunida a las ciencias sociales para que se sintiese desterrada.

Como para aportar una mejor solución a este viejo problema, se ve nacer actualmente en Estados Unidos una nueva terminología que reagrupa las ciencias según otros criterios. Tal es, a lo que nos parece, la significación de la emergencia de las *behavioral sciences*, o ciencias de la conducta humana. A la inversa de lo que suele creerse, esta locución no designa en manera alguna las anteriores ciencias sociales. Procede por el contrario de la convicción creciente en Estados Unidos —como en otros lados— de que la expresión "ciencias sociales" es bastarda y vale más evitarla.

La expresión *behavioral sciences* se ha formado de la palabra *behavior* que, por razones particulares a la historia de las ideas del otro lado del Atlántico (y esto solo excluye la exportación), evoca la noción de un tratamiento riguroso de los fenómenos humanos. De hecho las *behavioral sciences* cubren un dominio situado en la intersección, por así decirlo, de las ciencias humanas y de las ciencias exactas y naturales. Reúnen el conjunto de los problemas humanos que permiten o exigen una colaboración estrecha con la biología, la física y las matemáticas.

Esto se desprende claramente de un interesante documento intitulado *Strengthening the behavioral sciences*, emanado de un subcomité del President's Science Advisory Committee, que desempeña junto al Ejecutivo de Estados Unidos un papel comparable al que incumbe en Francia a la Délégation générale à la recherche scientifique et technique. Este documento ha sido hecho público más de una vez, en especial por las revistas *Science* (1962, vol. 136, núm. 3512, 20 de abril, pp. 233-241) y *Behavioral Science* (vol. 7, núm. 3, julio de 1962, pp. 275-288). Baste con esto para decir la importancia de la acogida que ha merecido.

Pues bien, el documento recalca cinco tipos de investigaciones "propias para ilustrar los triunfos obtenidos y los problemas que puede esperarse resolver en un porvenir próximo" (*Behav. Sc.*, cit., p. 277). Son, en este orden: la teoría de la comunicación entre los individuos y los grupos, fundada en el empleo de modelos matemáticos; los mecanismos biológicos y psicológicos del desenvolvimiento de la personalidad; la neurofisiología del cerebro; el estudio del psiquismo individual y de la actividad intelectual, fundado por una parte en la psicología animal, por otra parte en la teoría de las máquinas calculadoras.

En los cinco casos considerados se trata pues de investigaciones que suponen una colaboración íntima entre ciertas ciencias sociales y humanas (lingüística, etnología, psicología, lógica, filosofía) y ciertas ciencias exactas y naturales (matemáticas, anatomía y fisiología humanas, zoología). Esta manera de delimitar los problemas es fecunda, puesto que permite reagrupar, desde un punto de vista doble, teórico y metodológico, todas las investigaciones "de avanzada". Al mismo tiempo, la perspectiva que se adopta es evidentemente incompatible con la distinción tradicional entre ciencias físicas y ciencias humanas, que descuida lo esencial, a saber: que si las primeras son hoy por hoy ciencias plenamente constituidas, a las que se puede pues pedir que exhiban sus "tendencias", no ocurre otro tanto con las ciencias humanas, para las que se plantea previamente la cuestión de su capacidad científica. Queriendo mantener a toda costa, en lo que les concierne, la ficción del paralelismo, se corre el riesgo de arrinconarlas en la hipocresía y el engañoso.

Nuestro temor es que, una vez más, las consideraciones testimonias a las ciencias sociales y humanas, el lugar elogioso que se les prepara en un programa de conjunto, no sirvan sobre todo de coartada. A las ciencias exactas y naturales se les puede legítimamente preguntar qué son. Pero las ciencias sociales y humanas no están todavía en condiciones de rendir cuentas. Si se quiere exigirles o si, por política, se considera hábil hacer algo así, no habrá que asombrarse si se reciben inventarios amañados.

Después de este regreso a inquietudes formuladas muy al principio de este capítulo, volvamos al caso de las *behavioral sciences*, o más exactamente a la segmentación original que implica esta expresión. Se ve sin más cómo confirma y refuerza nuestras sugerencias. En efecto, postula una actitud resueltamente selectiva hacia las ciencias sociales y humanas; gracias a lo cual consigue restablecer el puente hacia las ciencias exactas y naturales. La experiencia justifica esta doble orientación. Pues no creemos exponernos a muchos mentís afirmando que en el momento actual el lingüista, el etnólogo, pueden más fácilmente hallar temas de conversación mutuamente provechosos con el especialista en neurología cerebral o en etología animal que con el jurista, el economista o el especialista en ciencia política.

Si hubiera que hacer una nueva repartición de las ciencias sociales y humanas entre las facultades, a este dualismo implícito preferiríamos una división en tres grupos. Serían reservados ante todo los derechos, traídos a cuento antes, de aquellos a quienes la palabra "ciencias" no inspira la menor concupiscencia y ni siquiera nostalgia: quienes ven, en el género particular de "ciencia humana" que practican, una investigación participante más bien de la erudición, de la reflexión moral o de la creación estética. Por lo demás, no los tenemos por rezagados, pues, aparte de que no haya ciencia humana posible que no recurra a esta índole de indagaciones, y aun que por ventura no comience por ellas, muchos dominios de nuestras ciencias son demasiado complejos, ya sea demasiado próximos o demasiado alejados del observador, para que se los pueda abordar con otro ánimo. La rúbrica "artes y letras" les convendría bastante bien.

Las dos otras facultades llevarían entonces respectivamente los títulos de "ciencias sociales" y de "ciencias humanas", pero a condición de poner, en buena hora, algo preciso detrás de esta distinción. A grandes rasgos, la facultad de ciencias sociales comprendería el conjunto de los estudios jurídicos, tal como existen actualmente en las facultades de derecho; se añadirían (lo cual en el sistema francés apenas está realizado en parte) las ciencias económicas y políticas, y algunas ramas de la sociología y de la psicología social. Del lado de las ciencias humanas se agruparían la prehistoria, la arqueología e historia, la antropología, la lingüística, la filosofía, la lógica, la psicología.

Con ello resaltaría con claridad el solo principio concebible de la distinción entre ciencias sociales y ciencias humanas. No se gusta de confesarlo: bajo el manto de las ciencias sociales se encuentran todas aquellas que aceptan sin reticencia establecerse en el meollo mismo de su sociedad, con todo lo que esto implica en lo tocante a preparación de los alumnos para una actividad profesional, y a consideración de los problemas por el lado de la intervención práctica. No pretende-

mos que estas preocupaciones sean exclusivas, sino que existen y que son francamente reconocidas.

En cambio las ciencias humanas son aquellas que se sitúan fuera de cada sociedad particular, ya sea que procuren adoptar el punto de vista de una sociedad cualquiera, ya sea el de un individuo cualquiera en el seno de no importa qué sociedad, ya sea, en fin, que, aspirando a captar una realidad inmanente al hombre, se coloquen más acá de todo individuo y de toda sociedad.

Entre ciencias sociales y ciencias humanas se establece una relación (que en adelante aparece de oposición más bien que de correlación) entre una actitud centrípeta y una actitud centrífuga. Las primeras consienten a veces en partir de afuera, pero a fin de retornar adentro. Las segundas siguen el recorrido inverso: si a veces se instalan dentro de la sociedad del observador, es para alejarse muy pronto de ella e insertar observaciones particulares en un conjunto de alcance más general.

Pero, a la vez, se descubre la naturaleza de la afinidad con las ciencias exactas y naturales, en que insisten las *behavioral sciences* y que interviene mucho más en favor de las ciencias humanas que de las ciencias sociales. En efecto, las ciencias a las que reservamos el nombre de "ciencias humanas" pueden poseer un objeto que las emparenta con las ciencias sociales; desde el punto de vista del método se aproximan más a las ciencias exactas y naturales, en la medida en que rechazan toda connivencia con dicho objeto (que no les pertenece, a propiamente hablar); digamos vulgarmente que, a diferencia de las ciencias sociales, nunca están "de acuerdo" con él.

Prohibiéndose toda complacencia, así fuese de orden epistemológico, hacia su objeto, las ciencias humanas adoptan el punto de vista de la inmanencia; en tanto que las ciencias sociales, abriendo una suerte particular a la sociedad del observador, atribuyen a ésta un valor trascendental. Esto es muy claro en el caso de los economistas que no vacilan en proclamar para justificar la estrechez de su abarque, que la racionalidad económica constituye un estado privilegiado de la naturaleza humana, aparecido en determinado momento de la historia y en determinado punto del mundo. Y no resulta menos claro en el caso de los juristas, que tratan un sistema artificial como si fuera real, y que parten, para describirlo, del postulado de que no podría cubrir contradicciones. De ahí que hayan sido comparados muchas veces con teólogos. Claro está que la trascendencia a la que se refieren implícita o explícitamente las ciencias sociales no es de orden sobrenatural. Pero es, podría decirse, "sobrecultural": aísla una cultura particular, la pone por encima de las demás, la trata como un universo separado que contiene su propia legitimación.

Estas observaciones no llevan de nuestra parte crítica alguna. Después de todo, el hombre político, el administrador, el que desempeña una función social esencial como el diplomático, el juez o el abogado, no pueden volver a poner en tela de juicio a cada instante el orden particular en cuyo seno se despliega su actividad. Y tampoco pueden cargar con los riesgos ideológicos y prácticos a los que expone una investigación verdaderamente fundamental (pero que son moneda corriente en la historia de las ciencias exactas y naturales) cuando obliga a revocar determinada representación del mundo, a derribar un cuerpo de hipótesis, a reemplazar un sistema de axiomas y de postulados. Semejante intransigencia implica que uno tome sus distancias con respecto a la acción. La diferencia entre ciencias sociales y ciencias humanas no es sólo cuestión de método; es también asunto de temperamento.

Pero, de cualquier manera que se interprete esta diferencia, la conclusión es la misma. No están por un lado las ciencias exactas y naturales, y por otro las ciencias sociales y humanas. Hay dos enfoques, de los cuales nada más uno es científico por su espíritu: el de las ciencias exactas y naturales que estudian el mundo, y en el que las ciencias humanas procuran inspirarse cuando estudian el hombre en tanto que es del mundo. El otro enfoque, que ilustran las ciencias sociales, pone sin duda en obra técnicas tomadas de las ciencias exactas y naturales; pero las relaciones que establecen así con estas últimas son extrínsecas, no intrínsecas. Frente a las ciencias exactas y naturales, las ciencias sociales están en posición de clientas, en tanto que las ciencias humanas aspiran a convertirse en discípulas.

Esto nos da ocasión de pronunciarnos acerca de una cuestión delicada, que ya ha provocado tomas de posición no poco ruidosas: las "tendencias", objeto de la indagación, ¿deben ser las de una ciencia occidental y contemporánea, o habrá que incluir todas las reflexiones acerca del hombre que vieron el día en otras épocas y bajo otros climas? Desde un punto de vista teórico, es difícil ver en virtud de qué principio se acogería uno al primer partido. Pero el segundo suscitaría dificultades prácticamente insuperables: el saber occidental es doblemente accesible, puesto que existe en forma escrita y en lenguas conocidas por la mayoría de los especialistas; en tanto que una fracción considerable del otro no vive más que en la tradición oral, y el resto debería por principio de cuentas ser traducido.

La fórmula que hemos sugerido permite eludir este dilema. En efecto, hemos propuesto que las únicas investigaciones que servirán de base a la indagación sean también las que satisfagan un criterio externo: el de la conformidad a las normas del conocimiento científico

tales como son generalmente admitidas, no solamente por los especialistas en las ciencias sociales y humanas (lo cual expondría al círculo vicioso) sino también por los de las ciencias exactas y naturales.

Sobre este fundamento parece realizable un consenso muy considerable. Mas se advertirá en el acto que si el criterio del conocimiento científico no es definible sino por referencia a la ciencia de Occidente (lo cual, al parecer, ninguna sociedad discute), las investigaciones sociales y humanas que pueden mejor pretender a ello no son todas occidentales, ni mucho menos. Los lingüistas contemporáneos reconocen gustosos que, por lo que hace a ciertos descubrimientos fundamentales, los gramáticos de la India se les anticiparon varios siglos, y no es éste sin duda el único terreno en el que habrá que conceder la ventaja al saber del Oriente y del Extremo Oriente. En otro orden de ideas, los etnólogos están persuadidos hoy en día de que inclusive sociedades de bajísimo nivel técnico y económico, e ignorantes de la escritura, han sabido más de una vez dar a sus instituciones políticas o sociales un carácter consciente y meditado que les confiere un tono científico.

Si de la consideración de los resultados se pasa a la del objeto y el método, se disciernen entre ciencias físicas, ciencias sociales y ciencias humanas relaciones que no son ya cuantitativas y que piden ser ubicadas escrupulosamente. Es claro que las ciencias sociales y las ciencias humanas explotan en común el mismo objeto que es el hombre, pero ahí se acaba su parentesco. Pues, en lo que concierne al método, se imponen dos verificaciones: tanto las ciencias sociales como las ciencias humanas intentan definirse por referencia a las ciencias exactas y naturales, que son poseedoras de los arcanos del método científico. Pero, con estas ciencias canónicas, las nuestras sostienen relaciones invertidas. De las ciencias exactas y naturales, las ciencias humanas han tomado la lección de que hay que empezar recusando las apariencias, si es que se aspira a comprender el mundo; en tanto que las ciencias sociales echan mano de la lección simétrica, según la cual debe aceptarse el mundo si se pretende cambiarlo.

Todo ocurre pues como si la unidad facticia de las ciencias sociales y humanas, animadas por el mismo deseo de someterse a la piedra de toque del saber científico, no resistiese el tomar contacto con las ciencias exactas y naturales. Se escinden, consiguiendo sólo asimilar aspectos opuestos de su método: más acá de la previsión, las ciencias sociales sufren una regresión hacia una forma bastante baja de tecnología (a la que se aplica, por esta razón sin duda, el término infeliz de tecnocracia); más allá de la explicación, las ciencias humanas tienden a perderse en la vaguedad de las especulaciones filosóficas.

No es éste el lugar de indagar por qué un método de doble faz

ha podido ser practicado, con el éxito que se sabe, por las ciencias exactas y naturales, en tanto que las ciencias sociales y las ciencias humanas no son cada una capaces de quedarse más que con una mitad, que por añadidura se apresuran a desnaturalizar. Después de todo, esta desigualdad no debe sorprender. Existe sólo un mundo físico, nunca ha existido otro; sus propiedades han permanecido las mismas en todo tiempo y lugar, en tanto que en el correr de los milenios, aquí y allá, no han dejado de nacer y de desaparecer, como en un mariposeo efímero, millares de mundos humanos. De todos estos mundos, ¿cuál es el bueno? Y si todos lo son (o ninguno), ¿dónde cae, delante o detrás de ellos, el objeto verdadero de las ciencias sociales y humanas? La diferencia entre ellas refleja la alternativa que las atormenta (a diferencia de las ciencias exactas y naturales, que no tienen por qué sentir incertidumbre acerca de su objeto): o bien privilegiar uno de estos mundos para poder apresarlos, o bien ponerlos todos en duda en beneficio de una esencia común que sigue por descubrir, o de un universo único que, si es de veras único, fatalmente se confundirá con el de las ciencias exactas y naturales.

En las páginas precedentes no hemos hecho nada por enmascarar esta divergencia, que habrá quien nos reproche haber acentuado con complacencia. Nos parece, en efecto, que las ciencias sociales y las ciencias humanas no tienen interés hoy día en ocultar lo que las divide, y que hasta es ventajoso para unas y otras recorrer por un tiempo caminos separados. Si el progreso del conocimiento debe demostrar un día que las ciencias sociales y humanas merecen ser llamadas ciencias, la prueba procederá de la experiencia: verificando que la tierra del conocimiento científico es redonda, y que, creyendo alejarse unas de otras para alcanzar el estatuto de ciencia positiva, si bien por rumbos opuestos, sin darse siquiera cuenta, las ciencias sociales y las humanas irán a confundirse con las ciencias exactas y naturales, de las que dejarán de distinguirse.

Conviene pues que el nuevo informe dé a la palabra "tendencia" su sentido más rico y pleno; que se esfuerce por ser una meditación audaz sobre lo que todavía no existe, mejor que un inventario falseado por el fastidio de exhibir la insuficiencia de los resultados adquiridos; que al precio de un esfuerzo constructivo en donde la imaginación desempeñará su papel, trate de adivinar las gestaciones latentes, de esbozar los lineamientos de evoluciones indecisas; que se apegue menos a la descripción del estado presente de nuestras ciencias que al presentimiento de los caminos por donde podrán —tal vez gracias a él— internarse las ciencias de mañana.

1. EL PROBLEMA DE LAS DISCONTINUIDADES CULTURALES ANTE LA
ETNOGRAFÍA Y LA HISTORIA

Fue en el siglo XVI cuando el problema de las discontinuidades culturales se planteó a la conciencia occidental de manera súbita y dramática, con el descubrimiento del Nuevo Mundo. Pero en aquella época se reduce a una alternativa bastante sencilla: o bien los indígenas americanos son hombres, y deben integrarse de grado o por fuerza a la civilización cristiana, o bien puede discutirse su humanidad, con lo que participarían de la condición animal. Hay pues que esperar el siglo XVIII para que el problema sea planteado en términos verdaderamente históricos y sociológicos. Y aun así hay que señalar que, cualquiera que sea la solución propuesta, todos los autores están de acuerdo sobre las premisas, es decir sobre la posibilidad de comparar las sociedades que llamaríamos hoy primitivas con la civilización occidental. Ya las premisas residan, como cree Condorcet, en el punto de partida de una evolución progresiva y ascendente, o, como Diderot se complació a veces en sugerir, ya constituyan una cima a partir de la cual la humanidad no ha conocido sino una decadencia continua, o bien, según el pensamiento más moderno y más matizado de Rousseau, ya haya que distinguir entre un estado de naturaleza, cuya noción es puramente teórica, y una condición de la humanidad todavía ilustrada en nuestros días por los pueblos salvajes, que representaría una especie de equilibrio óptimo entre el hombre y la naturaleza, ninguna de estas concepciones pone en duda que las discontinuidades culturales subsistan como testimonios aparentes y vestigios de un desarrollo solidario.

Esta visión unitaria del desarrollo de la humanidad, concebida ya como una progresión, ya como una regresión, o acaso como una mezcla compleja de las dos fórmulas, es aquella de la que sobre todo

¹ Texto de una comunicación a la Table ronde sur les prémisses sociales de l'industrialisation, organizada por el Consejo internacional de las ciencias sociales en septiembre de 1961. *Information sur les sciences sociales*, vol. II, 2, junio de 1963, Mouton, La Haya-París, pp. 7-15. Republicado con la autorización del Consejo internacional de las ciencias sociales.

Auguste Comte denunciará la debilidad. En la lección 52 del *Cours de philosophie positive* Comte critica, en efecto, los peligros de una teoría unitaria del desenvolvimiento social y cultural. Es preciso, dice, estudiar el desarrollo como una propiedad específica de la civilización occidental, a reserva de adaptar ulteriormente las conclusiones obtenidas a la transformación, por afuera, de sociedades diferentes. El marxismo confirma esta especificidad de las evoluciones particulares: "El que quisiera reducir la economía de la Tierra del Fuego a las mismas leyes que rigen la de la Inglaterra actual no conseguiría, evidentemente, obtener con ello sino los lugares comunes más triviales" (Engels, *Anti-Dühring*). De acuerdo en este punto con el positivismo, el marxismo ve en el desarrollo una propiedad intrínseca de la civilización occidental: "Las viejas comunidades naturales... pueden subsistir durante milenios... antes de que el tráfico con el mundo exterior produzca en su interior las diferencias de riqueza a consecuencia de las cuales empieza su disolución" (Engels, *Anti-Dühring*).

Pero el pensamiento marxista innova en dos puntos, de importancia capital para el problema que aquí consideramos. En primer lugar, da crédito a las viejas civilizaciones primitivas de descubrimientos sin los que el desarrollo occidental sería inconcebible, y con respecto a los cuales la amplitud de dicho desarrollo, tal como podía ser considerado en el siglo XIX, se reduce a proporciones modestas: "La antigüedad más remota... tiene por punto de partida al hombre desprendiéndose del reino animal y, por contenido, la victoria sobre dificultades tales que no volverán a presentarse semejantes a los hombres asociados del porvenir" (Engels, *Anti-Dühring*). En segundo lugar y sobre todo, Marx invierte la perspectiva con la que son generalmente considerados los procesos de industrialización y de desarrollo. Para él la industrialización no es un fenómeno autónomo y que se trate de introducir desde afuera, en el seno de civilizaciones permanecidas en la pasividad. Por el contrario, la industrialización es una función, y un resultado indirecto, de la condición de las sociedades llamadas "primitivas" o, más exactamente, de la relación histórica entre ellas y el Occidente.

El problema fundamental del marxismo es saber por qué y cómo el trabajo produce un plusvalor. No se ha observado lo bastante que la respuesta de Marx a este problema ofrece un carácter etnográfico. La humanidad primitiva era suficientemente reducida para establecerse nada más en las regiones del mundo donde las condiciones naturales garantizaban un balance positivo a su trabajo. Por otra parte, es una propiedad intrínseca de la cultura —en el sentido que los etnólogos dan a este término— el establecer entre plusvalor y trabajo una relación tal que el primero se añada siempre al segundo. Por estas dos razones, una de orden lógico, la otra de orden histórico, se puede pos-

tular que al principio todo trabajo produce necesariamente plusvalor. La explotación del hombre por el hombre viene más tarde, y aparece concretamente en la historia con la forma de una explotación del colonizado por el colonizador, dicho de otro modo por la apropiación, en beneficio del segundo, del excedente de plusvalor del que como se acaba de ver el primitivo dispone con pleno derecho: "supongamos que uno de estos insulares necesite doce horas de trabajo por semana para satisfacer todas sus necesidades; se ve que el primer favor que le otorga la naturaleza es mucho ocio. Para que lo emplee productivamente para sí mismo, hace falta todo un encadenamiento de incidencias históricas; para que lo gaste en plustrabajo para otro, debe ser constreñido por la fuerza" (Marx, *Capital*, II).

Resulta de ello, primero, que la colonización es histórica y lógicamente anterior al capitalismo, y luego que el régimen capitalista consiste en el tratamiento de los pueblos de Occidente como el Occidente hizo previamente con las poblaciones indígenas. Para Marx, la relación entre el capitalista y el proletario no es pues sino un caso particular de la relación entre el colonizador y el colonizado. Desde este punto de vista podría casi sostenerse que, en el pensamiento marxista, la ciencia económica y la sociología nacen como pertenencias de la etnografía. Es en *El capital*, tomo I/3, capítulo 24, donde es adelantada la tesis con perfecta claridad: "El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria." Inmediatamente después estalla la guerra mercantil. "En general, la escavitud disfrazada de los asalariados en Europa exigía, a modo de pedestal, la esclavitud *sans phrase* [desembozada] en el Nuevo Mundo."

Acéptense o rechácense las posiciones marxistas, estas consideraciones son importantes, pues orientan la atención hacia dos aspectos del problema del desarrollo que los pensadores contemporáneos tienen demasiada tendencia a descuidar.

En primer lugar, las sociedades que llamamos hoy "subdesarrolladas" no son tales por su propio hecho, y sería erróneo imaginarlas como exteriores al desenvolvimiento occidental o indiferentes ante él. A decir verdad, son estas sociedades las que, por su destrucción directa o indirecta entre los siglos XVI y XIX, han hecho posible el desarrollo del mundo occidental. Entre ellas y él existe una relación de complementariedad. El desarrollo mismo, y sus exigencias ávidas, las han hecho tales como este desenvolvimiento las encuentra hoy en día. No se trata

pues de una toma de contacto entre dos procesos que habrían seguido cada uno su curso en el aislamiento. La relación de extrañeza entre las sociedades llamadas subdesarrolladas y la civilización mecánica consiste sobre todo en el hecho de que en ellas esta civilización mecánica redescubre su propio producto o, más precisamente, el correlato de las destrucciones que cometió en el seno de ellas para instaurar su propia realidad.

En segundo lugar, la relación no puede ser concebida en abstracto. No es posible dar de lado el que se haya manifestado de manera concreta, desde hace varios siglos, por la violencia, la opresión y el exterminio. Desde este punto de vista también, el problema del desarrollo no es materia de pura especulación. El análisis que de él se puede hacer, las soluciones que pueden proponerse, deben por necesidad tener en cuenta condiciones históricas irreversibles y un clima moral que constituyen lo que podría ser llamado la "carga dinámica" de la situación colonial.

Jamás, por consiguiente, el desarrollo puede ser considerado como lo hacía Malinowski: "resultado de un impacto de una cultura más alta y más activa sobre una cultura más sencilla y más pasiva" (B. Malinowski, *The Dynamic of Culture Change*). La "simplicidad" y la "pasividad" no son propiedades intrínsecas de las culturas en cuestión, sino resultado de la acción del desarrollo, en sus primeros tiempos, sobre ellas: una situación creada por la brutalidad, la rapiña y la violencia sin las cuales las condiciones históricas de este mismo desenvolvimiento no hubiesen sido satisfechas (de haberlo sido en forma diferente, la situación de contacto sería muy distinta, y tal como no estamos en la medida de imaginar). No hay, no puede haber, "punto cero del cambio" (L. Mair), a menos que se acepte fijarlo en el único momento en que realmente existió, es decir en 1492, en vísperas del descubrimiento del Nuevo Mundo que, por la destrucción, primero de ese Nuevo Mundo mismo y luego de otros varios, iba a reunir las condiciones del desarrollo en beneficio del Occidente, y después permitir a dicho desarrollo producirse, antes de que vuelva a imponerse desde afuera a sociedades previamente saqueadas para que el desarrollo mismo pueda nacer y crecer sobre sus restos.

Lo que es verdad en el plano de la gran historia lo es igualmente en el de la pequeña. Enfrentándose a los problemas de la industrialización de los países subdesarrollados, la civilización occidental halla por principio de cuentas la imagen deformada, y como petrificada por los siglos, de las destrucciones que empezó por tener que operar para existir. Y de la misma manera, aunque a escala más reducida, sería errado creer que la toma de contacto entre la civilización mecánica y aquellas poblaciones que le permanecieron más completamente ajenas

acontezca en abstracto. De hecho, y mucho antes de que se produzca una toma de contacto confesada, se han hecho sentir efectos anticipados desde largos años antes, y esto de dos maneras: ya en forma de una segunda destrucción a distancia, ya en forma de una aspiración, que equivale asimismo a una destrucción.

Con demasiada frecuencia han sido evocados los estragos de las enfermedades introducidas por el hombre blanco, en el seno de poblaciones que aún no han alcanzado contra ellas ninguna inmunidad, como para que sea necesario recordar el exterminio de sociedades enteras por efecto de la enfermedad, que comenzó en el siglo XVI y cuyos lamentables efectos verificamos todavía. Así como el caballo se difundió por las llanuras de América del Norte mucho más de prisa de como penetró la civilización occidental, zarandeando las culturas indígenas en cierto modo por anticipado, los gérmenes patógenos viajan con rapidez sorprendente: incluso en las regiones más apartadas del planeta, donde podría suponerse que subsisten sociedades intactas, sus estragos se hacen sentir varios años y en ocasiones hasta varias décadas antes de que se realice el contacto propiamente dicho.

Otro tanto puede decirse de las materias primas y de las técnicas. En un artículo, "La révolution de la hache" (*Diogène*, núm. 25, 1959), Alfred Métraux expuso cómo la adopción de hachas de hierro, al tiempo que facilita y simplifica las actividades técnicas y económicas, puede acarrear una verdadera destrucción de las civilizaciones indígenas. Los Yir Yoront del norte de Australia, estudiados por Lauriston Sharp, perdieron, con la adopción de los útiles de metal, el conjunto de las instituciones económicas, sociales y religiosas que estaban vinculadas a la posesión, el aprovechamiento y la transmisión de las hachas de piedra. La adopción de un herramental más perfeccionado acarrió el desplome de la organización social y la descomposición del grupo. Ahora bien, en forma de útiles usados o estropeados, a veces inclusive de restos indescritibles, el hierro viaja más rápido y más lejos que los hombres, a favor de las guerras, de los matrimonios, de los intercambios comerciales.

Estas destrucciones a distancia pueden también adoptar la forma de una verdadera aspiración de grupos indígenas, hacia una civilización que aún no ha pasado de rozarlos. Stanner ha recordado recientemente una desdicha antigua, que ha sido experimentada igualmente por otros etnólogos, en Australia, en América del Sur o en otras partes. Puesto sobre aviso, alrededor de 1930, por informes oficiales y oficiosos que indicaban la existencia de tribus aún totalmente salvajes en una región relegada de Australia, habría de descubrir, en el lugar, que establecimientos precarios de europeos o de chinos, que venían sucediéndose en la región desde hacía una cincuentena de años, habían

conseguido hacer el vacío en el seno de una población indígena vuelta errante, en busca de útiles metálicos, de tabaco, de té, de azúcar y de ropas. Los pretendidos "salvajes" no eran sino las últimas poblaciones del interior, aspiradas a la zaga de sus congéneres hacia la franja pionera, ya socialmente y moralmente descompuestos. Pero, en los territorios inexplorados, ya no quedaba ni un alma (W. E. H. Stanner, "Durmugam, a Nangiomeri", en Joseph B. Casagrande, ed., *In the Company of Man*, pp. 74-75).

2. LAS TRES FUENTES DE LA RESISTENCIA AL DESARROLLO

Después de haber definido los cuadros históricos concretos en el seno de los cuales se manifiestan las discontinuidades culturales, podemos intentar, con menores riesgos, deslindar las causas profundas de la resistencia al desarrollo.

Pero antes que nada conviene abrir un sitio especial a los casos, por lo demás excepcionales, donde la cultura indígena consigue refugiarse parcialmente en una especie de "nicho" cultural que le dispone la civilización industrial.

El ejemplo más célebre es el de los Iroqueses del estado de Nueva York, que suministran, desde hace más de medio siglo, los mejores equipos especializados en el montaje de las estructuras metálicas: puentes, rascacielos, etc. Esta vocación se explica, por una parte, en razón de una propensión tradicional a franquear torrentes y precipicios; y porque dichos indios acaso encontraran en una actividad llena de riesgos, generatriz de prestigio, altamente remunerada —y también intermitente, lo cual implica cierto nomadismo—, un sustituto de sus antiguas expediciones guerreras.

Menos duradera, pero lo mismo de llamativa, fue la extraordinaria floración de las artes plásticas y gráficas en la costa del noroeste de Canadá y Alaska, después del establecimiento de los despachos para el comercio de pieles. Ocios acrecentados, combinándose con la introducción de los útiles de hierro y un enriquecimiento propicio a la especulación, durante unos cincuenta años exacerbaron una orientación latente hacia las luchas de prestigio, en las que la posesión, la exhibición y la destrucción de objetos preciosos desempeñaban un papel de primer plano. Es cierto que, en este caso, el desplome demográfico, consecuencia de la introducción de enfermedades europeas, actuaba momentáneamente en el mismo sentido, puesto que numerosos títulos nobiliarios, caídos en desherencia, pasaban a ser objeto de codicia y medio de ascenso social para una clase de "nuevos ricos". Pero, con

estos dos ejemplos y los otros cuantos que podrían ser añadidos, no hacemos más que recordar curiosidades.

De manera general, las causas profundas de la resistencia al desarrollo parecen ser tres. Primero, una tendencia de la mayoría de las sociedades llamadas primitivas a preferir la unidad al cambio; en segundo lugar, un profundo respeto a las fuerzas naturales; por último, la repugnancia a internarse por un devenir histórico.

A] *La voluntad de unidad*

A menudo ha sido invocado el carácter no competitivo de algunas de las sociedades que llamamos primitivas, para explicar su resistencia al desenvolvimiento y a la industrialización. Pero sobre este punto hay que hacer una reserva: la pasividad y la indiferencia, que han llamado la atención de los observadores, pueden ser una consecuencia del traumatismo consecutivo al contacto, y no una condición inicialmente dada. Con todo, no podría insistirse demasiado en el hecho de que, con harta frecuencia, esta ausencia de espíritu de competencia no resulta de un estado inducido desde afuera o de un condicionamiento pasivo anterior, sino más bien, por cierto, de un progreso deliberado, correspondiente a determinada concepción de las relaciones entre el hombre y el mundo, y de los hombres entre ellos. Hasta qué punto pueden estar arraigadas actitudes tan diferentes de las del mundo occidental, se ve, de manera bastante amena, en una observación hecha recientemente en Nueva Guinea, entre los Gahuku-Kama. Estos indígenas han aprendido de los misioneros a jugar al fútbol, pero en lugar de buscar la victoria de uno de los equipos, multiplican el número de partidos hasta que el número de victorias y derrotas quede exactamente equilibrado. El juego no termina como entre nosotros cuando hay un vencedor, sino cuando se tiene la seguridad de que no habrá perdedor (Read, p. 429).

En otras sociedades se harán observaciones inversas, pero igualmente incompatibles con un espíritu de competencia verdadero: así cuando los juegos tradicionales entre dos bandos, que representan respectivamente los vivos y los muertos y que deben, por tanto, terminar con la victoria de los primeros.

Son por lo demás los mismos Gahuku-Kama quienes, como tantas veces en Nueva Guinea, reparten las responsabilidades políticas entre el personaje del jefe y el del orador, cuyo papel es manifestar abiertamente y con agresividad los conflictos, mientras que el jefe interviene por el contrario para aplacar, pacificar y dar con las soluciones intermedias. Desde este punto de vista, es bastante notable que en la casi totalidad de las sociedades llamadas "primitivas" sea inconcebible la

idea de un voto por mayoría, ya que la cohesión social y el buen entendimiento en el seno del grupo se tienen por preferibles a toda innovación. De ahí que no se tomen sino decisiones unánimes. A veces incluso —y esto se da en varias regiones del mundo— las deliberaciones van precedidas de combates simulados durante los cuales se desahogan las viejas querellas. La votación sólo llega después que el grupo, refrescado y renovado, ha realizado en su seno las condiciones de una indispensable unanimidad.

B] *El respeto a la naturaleza*

El concepto que muchas sociedades primitivas se hacen de la relación entre la naturaleza y la cultura puede también explicar ciertas resistencias al desarrollo. Éste implica, efectivamente, una prioridad incondicional que se le reconoce a la cultura sobre la naturaleza, primacía casi nunca admitida fuera del área de la civilización industrial. Sin duda la discontinuidad entre los dos reinos es universalmente reconocida, y no hay sociedad, por humilde que sea, que no conceda un valor eminente a las artes de la civilización, por cuyo descubrimiento y uso la humanidad se separa de la animalidad. No obstante, entre los pueblos llamados "primitivos" la noción de naturaleza ofrece siempre un carácter ambiguo: la naturaleza es precultura y es también subcultura; pero es sobre todo el terreno en el que el hombre puede esperar entrar en contacto con los antepasados, los espíritus y los dioses. Hay pues en la noción de naturaleza una componente "sobrenatural", y esta "sobrenaturaleza" está tan incontestablemente por encima de la cultura como por debajo lo está la naturaleza.

En semejantes condiciones, no hay que asombrarse de que las técnicas, los objetos manufacturados, estén afligidos, en el pensamiento indígena, de una suerte de desvalorización, en cuanto se trata de lo esencial, es decir de las relaciones entre el hombre y el mundo sobrenatural. Tanto en la Antigüedad clásica y no clásica como en el folclore occidental y en las sociedades indígenas contemporáneas, se encontrarían innumerables ejemplos de proscripción de objetos manufacturados locales, o de objetos de introducción reciente, para todos los actos de la vida ceremonial y en los diversos momentos del ritual. Tal como fue el caso a propósito de la proscripción del préstamo con interés por los padres de la Iglesia y por el Islam, hay ahí una resistencia muy profunda a lo que podría llamarse la "instrumentalidad" que modela las actitudes, mucho más allá de la meta declarada de tal o cual prohibición.

Es de la misma manera como conviene interpretar la repugnancia hacia las transacciones inmobiliarias, más bien que como una conse-

cuencia inmediata del régimen económico o de la propiedad colectiva del suelo. Si, por ejemplo, miserables comunidades indígenas de Estados Unidos, que comprenden apenas unas decenas de familias, se rebelan ante la perspectiva de expropiaciones que llevan aparejadas compensaciones del orden de varios cientos de miles, si no es que a veces varios millones, de dólares, es, según el testimonio mismo de los interesados, porque determinado terruño es concebido por ellos como una "madre", de la que no pueden deshacerse ni trocarla. Llevando aún más lejos este razonamiento, se han conocido poblaciones de recolectores de semillas silvestres (los Menomini de la región de los Grandes Lagos) perfectamente al corriente de las técnicas agrícolas de sus vecinos (los Iroqueses, en este caso) pero que se negaban a aplicarlas a la producción de su alimento de base (el arroz silvestre), con todo y ser muy apropiado para el cultivo, por la razón de que les estaba prohibido "herir a su madre la tierra". En casos así, se trata por cierto de una prioridad de principio acordada a la naturaleza sobre la cultura, que nuestra civilización conoció también en el pasado, y que asciende a veces a la superficie en períodos de duda o de crisis, pero que, en las sociedades llamadas "primitivas", se plantea como un sistema de creencias y de prácticas muy sólidamente establecido.

En efecto, es la misma oposición la que da su fundamento teórico a la división del trabajo según los sexos. Por variable que ésta pueda parecer cuando se comparan las sociedades entre ellas, comprende elementos constantes que son diversamente interpretados y cuyas aplicaciones difieren aquí y allá. Así la homología entre la oposición *naturaleza/cultura* y la oposición *hembra/macho*, en virtud de la cual resultan reservadas a las mujeres las formas de actividad concebidas como atinentes al orden de la naturaleza (así la jardinería), o que ponen al artesano en contacto directo con productos u objetos naturales (alfarería modelada a mano, tejido-trenzado), en tanto que el hombre tiende a apoderarse de los mismos tipos de actividad cuando requieren la intervención de la cultura en forma de útiles y de máquinas cuya fabricación alcanza cierto nivel de complejidad (relativo, por lo demás, según las sociedades).

C] *El rechazo de la historia*

En esta doble perspectiva, se ve cuán vano es plantear el problema de las sociedades "sin historia". La cuestión no es saber si las sociedades llamadas "primitivas" tienen o no una historia en el sentido que damos a este término. Esas sociedades están en la temporalidad como todas las otras, y a igual título que ellas, pero, a diferencia de lo que ocurre entre nosotros, se niegan a la historia, y se esfuerzan por esterilizar en

su seno todo lo que podría constituir el esbozo de un devenir histórico. Como dice, de modo nostálgico y significativo, un proverbio de los Lovedu de África del Sur: el ideal es volver a casa, puesto que al seno de su madre nadie volverá jamás. . .

Nuestras sociedades occidentales están hechas para cambiar, es el principio de su estructura y de su organización. Las sociedades llamadas "primitivas" nos parecen tales sobre todo porque han sido concebidas por sus miembros para durar. Su apertura al exterior es muy reducida, y lo que entre nosotros llamaríamos "espíritu de campanario" las domina. El extranjero, así sea el vecino, es tenido por sucio y grosero; a menudo se llega a denegarle la calidad de hombre. Pero, a la inversa, la estructura social interna tiene una trama más apretada, un decorado más rico que en civilizaciones complejas. Nada es dejado al azar, y el doble principio de que hace falta un lugar para cada cosa y de que cada cosa debe estar en su lugar, impregna toda la vida moral y social. Explica también cómo sociedades de muy bajo nivel tecnoeconómico pueden experimentar un sentimiento de bienestar y de plenitud, y que cada una estime ofrecer a sus miembros la única vida que valga la pena ser vivida. Les procuran así, quizá, más felicidad. Pero en vista de que esta felicidad pretende ser completa, cada forma está inevitablemente separada de las otras, y está fijada de derecho, si no siempre de hecho.

1. RAZA Y CULTURA

Hablar de contribución de las razas humanas a la civilización mundial podría resultar sorprendente, en una colección de publicaciones destinadas a luchar contra el prejuicio racista. Vano sería haber consagrado tanto talento y tantos esfuerzos a mostrar que, en el estado actual de la ciencia, nada permite afirmar la superioridad o la inferioridad intelectual de una raza en relación con otra, si sólo fuera para restituir subrepticamente su consistencia a la noción de raza, pareciendo demostrar que los grandes grupos étnicos que componen la humanidad han aportado, *en tanto que tales*, contribuciones específicas al patrimonio común.

Pero nada está más alejado de nuestro propósito que una empresa semejante, que conduciría nada más a formular la doctrina racista al revés. Cuando se intenta caracterizar las razas biológicas por propiedades psicológicas particulares, se aparta uno tanto de la verdad científica definiéndolas de manera positiva como negativamente. No hay que olvidar que Gobineau, de quien la historia ha hecho el padre de las teorías racistas, no concebía, con todo, la "desigualdad de las razas humanas" de manera cuantitativa sino cualitativa: para él, las grandes razas que contribuyeron a la formación de la humanidad actual sin que puedan ser llamadas primitivas —blanca, amarilla, negra— no eran tanto desiguales en valor absoluto como diversas en sus aptitudes particulares. La tara de la degenerescencia se adhería para él al fenómeno del mestizaje más bien que a la posición de cada raza en una escala de valores común a todas; estaba pues destinada a afectar a la humanidad entera, condenada, sin distinción de raza, a un mestizaje cada vez más profundo. Pero el pecado original de la antropología consiste en la confusión entre la noción puramente biológica de raza (suponiendo, por lo demás, que, aun en este terreno limitado, tal noción pueda aspirar a la objetividad, lo cual la genética moderna pone en tela de juicio) y las producciones sociológicas y psicológicas de las culturas humanas. Bastó a Gobineau haberlo cometido para hallarse

¹ Colección *La question raciale devant la science moderne*, Unesco, París, 1952. Reproducido con la autorización de Unesco. El texto ha sido revisado, y en algunos lugares corregido.

encerrado en el círculo infernal que conduce, desde un error intelectual que no excluye la buena fe, a la legitimación involuntaria de todos los intentos de discriminación y de opresión.

Así que cuando hablamos, en este estudio, de contribución de las razas humanas a la civilización, no queremos decir que las aportaciones culturales de Asia o de Europa, de África o de América obtengan una originalidad cualquiera del hecho de que estos continentes estén, a grandes rasgos, poblados por habitantes de cepas raciales diferentes. Si esta originalidad existe —y la cosa no es dudosa—, atañe a circunstancias geográficas, históricas y sociológicas, no a aptitudes distintas vinculadas a la constitución anatómica o fisiológica de los negros, los amarillos o los blancos. Pero nos ha parecido que, en la medida misma en que esta serie de publicaciones se empeña en dar su lugar a este punto de vista negativo, corría al mismo tiempo el riesgo de relegar a segundo plano un aspecto igualmente muy importante de la vida de la humanidad, a saber: que ésta no se desenvuelve bajo el régimen de una uniforme monotonía, sino a través de los modos extraordinariamente diversificados de sociedades y civilizaciones; esta diversidad intelectual, estética, sociológica, no está unida por ninguna relación de causa a efecto a la que existe, en el plano biológico, entre ciertos aspectos observables de los grupos humanos: únicamente es paralela a ella en otro terreno. Pero, al mismo tiempo, se distingue de ella por dos caracteres importantes. Primero, reside en otro orden de magnitud. Hay muchas más culturas humanas que razas humanas, puesto que las unas se cuentan por millares y las otras por unidades: dos culturas elaboradas por hombres pertenecientes a la misma raza pueden diferir tanto o más que dos culturas pertenecientes a grupos racialmente alejados. En segundo lugar, a la inversa de la diversidad entre las razas que presenta por principal interés el de su origen histórico y de su distribución en el espacio, la diversidad entre las culturas plantea numerosos problemas, pues es posible preguntarse si constituye para la humanidad una ventaja o un inconveniente, cuestión de conjunto que se subdivide, ni que decir tiene, en otras muchas.

Por último y sobre todo, debe preguntarse en qué consiste esa diversidad, so pena de ver los prejuicios racistas, apenas desarraigados de su fondo biológico, reformarse en un terreno nuevo. Pues sería vano haber conseguido que el hombre de la calle renuncie a atribuir una significación intelectual o moral al hecho de tener la piel negra o blanca, el cabello liso o rizado, para guardar silencio ante otra cuestión, a la cual, según prueba la experiencia, se echa mano de inmediato: si no existen aptitudes raciales innatas, ¿cómo explicar que la civilización desarrollada por el hombre blanco haya hecho los enormes progresos que sabemos, en tanto que las de los pueblos de color hayan

quedado atrás, unas a medio camino, otras víctimas de un retardo que se mide en millares o decenas de millares de años? No podría pues pretenderse haber resuelto negativamente el problema de la desigualdad de las razas humanas si no se ocupa uno también del de la desigualdad —o la diversidad— de las culturas humanas que, de hecho si no de derecho, está ligado estrechamente a él en el espíritu público.

2. DIVERSIDAD DE LAS CULTURAS

Para comprender cómo, y en qué medida, difieren las culturas humanas entre ellas, si estas diferencias se anulan o se contradicen, o si concurren para formar un conjunto armonioso, hay que tratar ante todo de establecer su inventario. Pero es aquí donde comienzan las dificultades, pues debemos darnos cuenta de que las culturas humanas no difieren entre ellas de la misma manera, ni en el mismo plano. Estamos primero en presencia de sociedades yuxtapuestas en el espacio, unas cercanas, otras alejadas, pero en suma contemporáneas. Luego, debemos contar con formas de la vida social que se han sucedido en el tiempo y que estamos imposibilitados de conocer por experiencia directa. Todo hombre puede transformarse en etnógrafo e ir a compartir al sitio la existencia de una sociedad que le interese; por el contrario, por mucho que se vuelva historiador o arqueólogo, jamás entrará directamente en contacto con una civilización desaparecida, sino solamente a través de los documentos escritos o los monumentos figurados que dicha sociedad —u otras— habrá dejado a su respecto. Por último, no hay que olvidar que las sociedades contemporáneas que han quedado ignorantes de la escritura, como aquellas que denominamos "salvajes" o "primitivas", también estuvieron precedidas de otras formas, cuyo conocimiento es prácticamente imposible, aun de manera indirecta; un inventario concienzudo debe dejarles casillas blancas, sin duda en número infinitamente más elevado que las casillas en las que nos sentimos capaces de inscribir alguna cosa. Se impone una verificación inicial: la diversidad de las culturas humanas es, de hecho en el presente, de hecho y también de derecho en el pasado; mucho más grande y más rica que todo lo que estamos destinados a conocer nunca.

Pero, incluso penetrados de un sentimiento de humildad y convencidos de esta limitación, tropezamos con otros problemas. ¿Qué hay que entender por culturas diferentes? Algunas parecen serlo, pero si emergen de un tronco común no difieren al mismo título que dos sociedades que en ningún momento de su desarrollo hayan tenido relaciones. Así, el antiguo imperio de los incas en Perú y el de Dahomey en África difieren entre ellos de modo más absoluto que, digamos,

Inglaterra y Estados Unidos hoy, con todo y que estas dos sociedades deban también ser tratadas como sociedades distintas. A la inversa, sociedades entradas recientemente en contacto muy íntimo parecen exhibir la imagen de la misma civilización, cuando que han llegado a ello por caminos diferentes que no hay derecho de descuidar. En las sociedades humanas operan simultáneamente fuerzas que trabajan en direcciones opuestas: unas tienden a mantener, e inclusive a acentuar, particularismos; otras actúan en el sentido de la convergencia y de la afinidad. El estudio del lenguaje ofrece ejemplos palmarios de tales fenómenos; así, al mismo tiempo que lenguas del mismo origen tienen tendencia a diferenciarse unas con respecto a otras (así el ruso, el francés y el inglés), lenguas de orígenes variados, pero habladas en territorios contiguos, generan caracteres comunes; por ejemplo, el ruso, en ciertos aspectos, se ha diferenciado de las demás lenguas eslavas para acercarse, al menos en algunos rasgos fonéticos, a las lenguas finougrias y turcas habladas en su vecindad geográfica inmediata.

Cuando se estudian tales hechos —y otros dominios de la civilización, como las instituciones sociales, el arte, la religión, proporcionarían fácilmente otros análogos— acaba uno preguntándose si las sociedades humanas no se definirán, teniendo presentes sus relaciones mutuas, por determinado *óptimo* de diversidad, más allá del cual no podrían ir, pero por debajo del cual tampoco podrían descender sin peligro. Este *óptimo* variaría en función del número de las sociedades, de su importancia numérica, de su alejamiento geográfico y de los medios de comunicación (materiales e intelectuales) de que se sirven. En efecto, el problema de la diversidad no se plantea solamente a propósito de culturas consideradas en sus relaciones recíprocas, existe también en el seno de cada sociedad, en todos los grupos que la constituyen: castas, clases, medios profesionales o confesionales, etc., generan ciertas diferencias a las que cada uno atribuye extrema importancia. Puede preguntarse si esta *diversificación* interna no tiende a acrecentarse cuando la sociedad se torna, a otros aspectos, más voluminosa y más homogénea; tal fue quizás el caso de la India antigua, con su sistema de castas como floreció después del establecimiento de la hegemonía aria.

Se ve pues que la noción de la diversidad de las culturas humanas no debe ser concebida de una manera estática. Esta diversidad no es la de muestras inertes o de un catálogo desecado. No hay duda de que los hombres han elaborado culturas diferentes en razón del alejamiento geográfico, de las propiedades particulares del medio, y de la ignorancia en que se encontraban del resto de la humanidad, pero esto no sería rigurosamente cierto más que si cada cultura o cada sociedad hubiera nacido y se hubiera desarrollado aislada de todas las demás. Ahora bien, tal no ha sido nunca el caso, salvo tal vez en ejemplos

excepcionales como el de los tasmanios (y, aun allí, por un período limitado). Las sociedades humanas no están jamás solas; cuando más separadas parecen, es siempre en forma de grupos o paquetes. Así, no es exagerado suponer que las culturas norteamericanas y sudamericanas han permanecido cortadas de casi todo contacto con el resto del mundo durante varias decenas de miles de años. Pero este gran fragmento de humanidad desprendida consistía en una multitud de sociedades, grandes y pequeñas, que tenían entre ellas contactos de lo más estrechos. Y, al lado de las diferencias debidas al aislamiento, hay aquellas, igualmente importantes, debidas a la proximidad: deseo de oponerse, de distinguirse, de ser uno mismo. Muchas costumbres no han nacido de alguna necesidad interna o accidente favorable, sino de la sola voluntad de no quedarse atrás en relación con un grupo vecino que sometía a normas precisas un dominio de pensamiento o de actividad donde a la sociedad en cuestión nunca se le había ocurrido edictar reglas. Por consiguiente, la diversidad de las culturas humanas no debe invitarnos a una observación fragmentadora o fragmentada. Es menos función del aislamiento de los grupos que de las relaciones que los unen.

3. EL ETNOCENTRISMO

Y, con todo, parece que la diversidad de las culturas rara vez se haya manifestado a los hombres como lo que es: un fenómeno natural, resultante de las relaciones directas o indirectas entre las sociedades; más bien han visto en ella una especie de monstruosidad o de escándalo; en estas materias, el progreso del conocimiento no ha consistido tanto en disipar esta ilusión en provecho de una visión más exacta cuanto en aceptarla o en encontrar el modo de resignarse a ella.

La actitud más antigua, y que descansa sin duda sobre fundamentos psicológicos sólidos en vista de que tiende a reaparecer en cada uno de nosotros cuando nos hallamos puestos en una situación inesperada, consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales —morales, religiosas, sociales, estéticas— que están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos. “Costumbres de salvajes”, “eso no es cosa nuestra”, “no debiera permitirse eso”, etc., otras tantas reacciones groseras que traducen este mismo estremecimiento, esta misma repulsión en presencia de maneras de vivir, de creer o de pensar que nos son ajenas. Así la Antigüedad confundía todo lo que no participaba de la cultura griega (y luego grecorromana) bajo el mismo nombre de bárbaro; la civilización occidental utilizó después el término de salvaje con el mismo sentido. Ahora, detrás de esos epítetos se esconde

un mismo juicio: es probable que la palabra “bárbaro” se refiera etimológicamente a la confusión y a la inarticulación del canto de los pájaros, opuestas al valor significativo del lenguaje humano; y “salvaje”, que quiere decir “del bosque”, evoca también un género de vida animal, por oposición a la cultura humana. En los dos casos no se quiere admitir el hecho mismo de la diversidad cultural; se prefiere echar fuera de la cultura, a la naturaleza, todo lo que no se conforma a la norma bajo la cual se vive.

Este punto de vista ingenuo, pero profundamente arraigado en la mayoría de los hombres, no tiene necesidad de ser discutido, puesto que este trabajo —con todos los de la misma colección— presenta justamente su refutación. Bastará observar aquí que guarda una paradoja bastante significativa. Esta actitud de pensamiento, en nombre de la cual se echa a los “salvajes” (o todos los que se eligen considerar tales) fuera de la humanidad, es precisamente la actitud más señalada y más distintiva de esos salvajes precisamente. Se sabe, en efecto, que la noción de humanidad, que engloba, sin distinción de raza o de civilización, todas las formas de la especie humana, aparece harto tarde y tiene poca expansión. Ahí mismo donde parece haber alcanzado su desenvolvimiento más elevado, no es nada seguro —la historia reciente lo prueba— que esté a salvo de los equívocos o de las regresiones. Pero, para vastas fracciones de la especie humana y durante decenas de milenios, tal noción parece totalmente ausente. La humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo; al punto de que gran número de poblaciones llamadas primitivas se designan a sí mismas con un nombre que significa “los hombres” (o a veces —¿diremos que con más discreción?— los “buenos”, los “excelentes”, los “completos”), implicando así que las otras tribus, grupos o pueblos no participan de las virtudes o aun de la naturaleza humana, sino que a lo más se componen de “malos”, de “perversos”, de “monos de tierra” o de “liendres”. A menudo se llega a privar al extranjero de ese último grado de realidad, haciendo de él un “fantasma” o una “aparición”. Así se realizan curiosas situaciones en las que dos interlocutores se replican cruelmente. En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones que indagaran si los indígenas tenían o no alma, estos últimos se dedicaban a la inmersión de blancos prisioneros a fin de verificar, merced a una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a la putrefacción.

Esta anécdota a la vez extravagante y trágica, ilustra bien la paradoja del relativismo cultural (que hallaremos en otros lados con otras formas): es en la medida misma en que se pretende establecer una discriminación entre las culturas y las costumbres como se alcanza

más completa identificación con aquellas que se intenta negar. Negando la humanidad a los que aparecen como los más "salvajes" o "bárbaros" de sus representantes, no se hace sino echar mano de una de sus actitudes típicas. El bárbaro es ante todo el hombre que cree en la barbarie.²

Por supuesto que los grandes sistemas filosóficos y religiosos de la humanidad —trátese del budismo, del cristianismo o del Islam, de las doctrinas estoica, kantiana o marxista— se han alzado constantemente contra esta aberración. Pero la simple proclamación de la igualdad natural entre todos los hombres, y de la fraternidad que debe unirlos sin distinción de raza o de cultura, tiene algo de engañoso para el espíritu, porque descuida una diversidad de hecho que se impone a la observación y de la que no basta con decir que no afecta al fondo del problema para estar teórica y prácticamente autorizado para hacer como si no existiera. Así, el preámbulo a la segunda declaración de Unesco sobre el problema de las razas observa juiciosamente que lo que convence al hombre de la calle de que las razas existen es "la evidencia inmediata de sus sentidos cuando ve juntos a un africano, un europeo, un asiático y un indio americano".

Las grandes declaraciones de los derechos del hombre tienen, también ellas, la fuerza y la debilidad de enunciar un ideal demasiado a menudo olvidadizo del hecho de que el hombre no realiza su naturaleza en una humanidad abstracta, sino en culturas tradicionales de las que los cambios más revolucionarios dejan subsistir tramos enteros y que se explican ellos mismos en función de una situación estrictamente definida en el tiempo y el espacio. Atrapado entre la doble tentación de condenar experiencias que lo hieren afectivamente y de negar diferencias que no comprende intelectualmente, el hombre moderno se ha entregado a cien especulaciones filosóficas y sociológicas para establecer vanas componendas entre esos polos contradictorios, y dar razón de la diversidad de las culturas sin dejar de buscar suprimir lo que conserva ésta para él de escandaloso y de chocante.

Pero, por diferentes y a veces estrambóticas que puedan ser, todas estas especulaciones se reducen de hecho a una sola receta, que sin duda la expresión *falso evolucionismo* es la más apta para caracterizar. ¿En qué consiste? Muy exactamente, se trata de una tentativa de suprimir la diversidad de las culturas sin dejar de fingir que se la reconoce plenamente. Pues, si se tratan los diferentes estados en que se encuentran las sociedades humanas, tanto antiguas como lejanas,

² Véase la interesante discusión de este pasaje por Raymond Aron, "Le paradoxe du même et de l'autre", en J. Pouillon y P. Maranda, eds., *Échanges et communications*, vol. II, pp. 943-952.

como *etapas* de un desenvolvimiento único que, partiendo del mismo punto, debe hacerlas convergir hacia el mismo fin, se ve claro que la diversidad no es más que aparente. La humanidad se vuelve una e idéntica a sí misma, sólo que esta unidad y esta identidad no pueden realizarse más que progresivamente, y la variedad de las culturas ilustra los momentos de un proceso que disimula una realidad más profunda o retrasa su manifestación.

Esta definición puede parecer sumaria cuando se tienen en mientes las inmensas conquistas del darwinismo. Pero éste no está en cuestión, pues el evolucionismo biológico y el seudoevolucionismo que aquí consideramos son dos doctrinas bien diferentes. La primera nació como una vasta hipótesis de trabajo, fundada en observaciones en las que la parte dejada a la interpretación es sumamente pequeña. Así, los diferentes tipos que constituyen la genealogía del caballo pueden ser dispuestos en una serie evolutiva por dos razones: la primera es que hace falta un caballo para engendrar un caballo; la segunda, que capas de terreno superpuestas, y así históricamente más y más antiguas, contienen esqueletos que varían de modo gradual, desde la forma más reciente hasta la más arcaica. Se vuelve así altamente probable que *Hipparion* sea el antepasado real de *Equus caballus*. El mismo razonamiento se aplica sin duda a la especie humana y a sus razas. Pero cuando se pasa de los hechos biológicos a los hechos de cultura, las cosas se complican singularmente. Puede extraerse del suelo objetos materiales y verificar que, según la profundidad de las capas geológicas, la forma o la técnica de fabricación de determinado tipo de objetos varía progresivamente. Y no obstante un hacha no da nacimiento físicamente a otra hacha, como pasa con un animal. Decir, en este último caso, que un hacha ha evolucionado a partir de otra constituye pues una fórmula metafórica y aproximativa, desprovista del rigor científico que se vincula a la expresión similar aplicada a los fenómenos biológicos. Lo que es verdad de objetos materiales cuya presencia física está atestiguada en el suelo, para épocas determinables, lo es más aún para las instituciones, las creencias, los gustos, cuyo pasado por lo general nos es desconocido. La noción de evolución biológica corresponde a una hipótesis dotada de los más elevados coeficientes de probabilidad que puedan encontrarse en el dominio de las ciencias naturales; en cambio, la noción de evolución social o cultural no aporta, a lo más, sino un procedimiento seductor, pero peligrosamente cómodo, de presentación de los hechos.

Por lo demás, esta diferencia, con demasiada frecuencia desdeñada, entre el verdadero y el falso evolucionismo, se explica por sus fechas respectivas de aparición. El evolucionismo sociológico, sin duda, debía recibir del evolucionismo biológico una vigorosa impulsión, pero le es

anterior en el tiempo. Sin remontarnos hasta las concepciones antiguas, reanudadas por Pascal, que asimilaban la humanidad a un ser viviente que pasa por las etapas sucesivas de la infancia, la adolescencia y la madurez, es en el siglo XVIII cuando se ven florecer los esquemas fundamentales que serán, más tarde, objeto de tantas manipulaciones: las "espirales" de Vico, sus "tres edades" que anuncian los "tres estados" de Comte, la "escalera" de Condorcet. Los dos fundadores del evolucionismo social, Spencer y Tylor, elaboran y publican su doctrina antes del *Origen de las especies* o sin haber leído esta obra. Anterior al evolucionismo biológico, teoría científica, el evolucionismo social no es, con demasiada frecuencia, sino el maquillaje falsamente científico de un viejo problema filosófico del cual no es seguro en modo alguno que la observación y la inducción consigan algún día dar la clave.

4. CULTURAS ARCAICAS Y CULTURAS PRIMITIVAS

Hemos sugerido que toda sociedad puede, desde su propio punto de vista, distribuir las culturas en tres categorías: las que son sus contemporáneas pero residen en otro lugar del globo; las que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio, pero la han precedido en el tiempo; aquellas, por último, que han existido a la vez en un tiempo anterior al suyo y en un espacio diferente de aquel donde ella reside.

Se ha visto que estos tres grupos son conocibles en grado muy desigual. En el caso del último, y cuando se trata de culturas sin escritura, sin arquitectura y con técnicas rudimentarias (como ocurre con la mitad del mundo habitado y con 90 a 99%, según las regiones, del tiempo transcurrido desde el principio de la civilización) puede decirse que no nos es posible saber nada, y que todo lo que se procure representarse al respecto se reduce a hipótesis gratuitas.

Por el contrario, es extremadamente tentador tratar de establecer, entre las culturas del primer grupo, relaciones que equivalen a un orden de sucesión en el tiempo. ¿Cómo va a ser que sociedades contemporáneas, que siguen ignorantes de la electricidad y de la máquina de vapor, no hiciesen recordar la fase correspondiente del desarrollo de la civilización occidental? ¿Cómo no comparar las tribus indígenas, sin escritura y sin metalurgia, pero que trazan figuras en las paredes rocasas y fabrican útiles de piedra, con las formas arcaicas de esta misma civilización, cuyos vestigios hallados en las grutas de Francia y de España atestiguan su similitud? Es aquí sobre todo donde el falso evolucionismo se ha soltado el pelo. Y, con todo, este juego seductor, al que nos abandonamos casi irresistiblemente cuanta vez tenemos la

ocasión (el viajero occidental ¿no se complace acaso en encontrar la "Edad Media" en Oriente, el "siglo de Luis XIV" en el Pekín anterior a la primera guerra mundial, la "edad de piedra" entre los indígenas de Australia o de Nueva Guinea?), este juego, decimos, es extraordinariamente pernicioso. De las civilizaciones desaparecidas conocemos sólo algunos aspectos, y éstos son tanto menos numerosos, cuanto más antigua es la civilización considerada, puesto que los aspectos conocidos son nada más los que han podido sobrevivir a las destrucciones del tiempo. El procedimiento consiste pues en tomar la parte por el todo, en concluir, del hecho de que ciertos aspectos de las dos civilizaciones (una actual, la otra desaparecida) exhiben parecidos, la analogía de todos los aspectos. Pues bien, no sólo esta manera de razonar es lógicamente insostenible, sino que en buen número de casos es desmentida por los hechos.

Hasta una época relativamente reciente, los tasmanios, los patagones, poseían instrumentos de piedra tallada, y ciertas tribus australianas y americanas los siguen fabricando. Pero el estudio de estos instrumentos nos ayuda poquísimo a comprender el uso de los útiles de la época paleolítica. ¿Cómo se usaban los famosos "puñetazos", uso que por lo demás debía ser tan preciso que su forma y técnica de fabricación permanecieron inalteradas durante cien o doscientos mil años, y en un territorio que se extiende de Inglaterra a África del sur, de Francia a China? ¿Para qué servían las extraordinarias piezas levalloisienses triangulares y aplanadas, que se encuentran por centenares en los yacimientos y de las que no consigue dar razón ninguna hipótesis? ¿Qué eran los pretendidos "bastones de mando" de hueso de reno? ¿Cuál podía ser la tecnología de las culturas tardenoisienses que han abandonado tras de sí un número increíble de minúsculos trozos de piedra tallada, de formas geométricas infinitamente diversificadas, pero bien poco útiles a escala de la mano humana? Todas estas incertidumbres muestran que entre las sociedades paleolíticas y ciertas sociedades indígenas contemporáneas existe sin duda un parecido: han usado herramientas de piedra tallada. Pero, incluso en el plano de la tecnología, es difícil ir más lejos: la elaboración del material, los tipos de instrumentos, y así su destino, eran diferentes, y a este respecto poco nos enseñan las unas acerca de las otras. ¿Cómo entonces podrían instruirnos sobre el lenguaje, las instituciones sociales o las creencias religiosas?

Una de las interpretaciones más populares entre las que inspira el evolucionismo cultural, trata las pinturas rupestres que nos dejaron las sociedades del paleolítico medio como figuraciones mágicas ligadas a ritos de caza. El curso del razonamiento es el siguiente: las poblaciones primitivas actuales tienen ritos de caza, que a menudo nos pa-

recen despojados de valor utilitario; las pinturas rupestres prehistóricas, tanto por su número como por su situación en lo más hondo de las grutas, nos parecen sin valor utilitario; sus autores eran cazadores: servían por lo tanto para ritos de caza. Basta enunciar esta argumentación implícita para apreciar su inconsecuencia. Por lo demás, tiene curso sobre todo entre los no especialistas, pues los etnógrafos, que tienen por su cuenta, experiencia de esas poblaciones servidas gustosamente "con todas las salsas" por un canibalismo pseudocientífico poco respetuoso de la integridad de las culturas humanas, están de acuerdo en decir que nada; dentro de los hechos observados, permite formular ninguna hipótesis acerca de los documentos en cuestión. Y ya que hablamos aquí de pinturas rupestres, subrayaremos que, a excepción de las pinturas rupestres sudafricanas (que hay quien considera obra de indígenas recientes), las artes "primitivas" están tan alejadas del arte magdaleniense y auriniaciense como del arte europeo contemporáneo. Pues estas artes se caracterizan por un grado muy alto de estilización, que llega a las deformaciones más extremas, en tanto que el arte prehistórico ofrece un impresionante realismo. Podría sentirse la tentación de ver en este último rasgo el origen del arte europeo, pero hasta esto sería inexacto, puesto que, en el mismo territorio, el arte paleolítico fue seguido de otras formas que no tenían el mismo carácter; la continuidad de la situación geográfica no cambia en nada el hecho de que, en el mismo suelo, se sucedieron poblaciones diferentes, ignorantes de la obra de sus antecesores o indiferentes a ella, y cada una de las cuales aportaba consigo creencias, técnicas y estilos opuestos.

Por el estado de sus civilizaciones, la América precolombina en vísperas del descubrimiento recuerda el período neolítico europeo. Pero esta asimilación no resiste mayormente el examen: en Europa, la agricultura y la domesticación de los animales van a la par, en tanto que en América un desenvolvimiento excepcionalmente adelantado de la primera va acompañado de una ignorancia casi completa (o, en cualquier caso, de una extrema limitación) de la segunda. En América el herramental lítico se perpetúa en una economía agrícola que, en Europa, va asociada al comienzo de la metalurgia.

Es inútil multiplicar los ejemplos. Pues los intentos hechos para conocer la riqueza y la originalidad de las culturas humanas, y para reducirlas al estado de réplicas desigualmente atrasadas de la civilización occidental, tropiezan con otra dificultad, que es mucho más profunda: a grandes rasgos (y con excepción de América, a la que volveremos), todas las sociedades humanas tienen tras de ellas un pasado que es aproximadamente del mismo orden de magnitud. Para tratar ciertas sociedades como "etapas" del desenvolvimiento de ciertas otras, habría que admitir que en tanto que a estas últimas les pasaba algo, a

aquéllas no les pasaba nada, o bien poca cosa. Y efectivamente, se habla con gusto de los "pueblos sin historia" (para decir una que otra vez que son los más felices). Esta fórmula elíptica significa solamente que su historia es desconocida y seguirá siéndolo, no que no exista. Durante decenas y hasta centenares de milenios, allá también, ha habido hombres que han amado, odiado, sufrido, inventado, combatido. A decir verdad, no existen pueblos infantiles; todos son adultos, hasta aquellos que no han llevado un diario de su infancia y adolescencia.

Podría sin duda decirse que las sociedades humanas han utilizado desigualmente un tiempo pasado que, para algunas, inclusive habría sido tiempo perdido; que unas engullían a dos carrillos en tanto que las otras perdían el tiempo por el camino. Así se distinguirían dos clases de historias: una historia progresiva, adquisitiva, que acumula los hallazgos y las invenciones para construir grandes civilizaciones, y otra historia, quizás igualmente activa y que haría intervenir otros tantos talentos, pero donde faltaría el don sintético que es privilegio de la primera. Cada innovación, en lugar de añadirse a innovaciones anteriores y orientadas en el mismo sentido, se disolvería en una especie de flujo ondulante que nunca lograría apartarse de modo duradero de la dirección primitiva.

Tal concepción nos parece mucho más flexible y matizada que las visiones simplistas de las que hemos dado cuenta en los párrafos precedentes. Podríamos conservarle un lugar en nuestro ensayo de interpretación de la diversidad de las culturas, y esto sin hacerle injusticia a ninguna. Pero antes de llegar a ello es preciso examinar varias cuestiones.

5. LA IDEA DE PROGRESO

Debemos ante todo considerar las culturas que pertenecen al segundo de los grupos que hemos distinguido: las que han precedido históricamente a la cultura —cualquiera que sea— cuyo punto de vista se adopta. Su situación es mucho más complicada que en los casos precedentemente considerados. Pues la hipótesis de una evolución, que parece tan incierta y frágil cuando se la utiliza para jerarquizar sociedades contemporáneas alejadas en el espacio, parece aquí difícilmente discutible e incluso directamente atestiguada por los hechos. Sabemos, por el testimonio concordante de la arqueología, de la prehistoria y de la paleontología, que la Europa actual estuvo primero habitada por especies variables del género *Homo* que se servían de útiles de sílex groseramente tallados; que a estas primeras culturas sucedieron otras, en las que se afinó el tallado de la piedra, acompañado después del

pulimento y el trabajo del hueso y el marfil; que la alfarería, el tejido, la agricultura, la cría de animales aparecen más tarde, asociadas progresivamente a la metalurgia, de la que también podemos distinguir las etapas. O sea que estas formas sucesivas se ordenan en el sentido de una evolución y de un progreso; unas son superiores y las otras inferiores. Pero, si es verdad todo esto, ¿cómo estas distinciones no iban a reaccionar, inevitablemente, sobre el modo como tratamos formas contemporáneas, pero que exhiben entre ellas separaciones análogas? De manera que nuestras conclusiones anteriores corren el riesgo de ser puestas otra vez en tela de juicio por este lado.

Los progresos realizados por la humanidad desde sus orígenes son tan manifiestos y deslumbrantes que todo intento de discutirlos se reduciría a un ejercicio de retórica. Y, con todo, no es tan fácil como se cree ordenarlos en una serie regular continua. Hace unos cincuenta años, los sabios utilizaban, para representárselos, esquemas de una admirable simplicidad: edad de la piedra tallada, edad de la piedra pulida, edades del cobre, del bronce, del hierro. Todo esto es demasiado cómodo. Sospechamos hoy en día que el pulimento y el tallado de la piedra han coexistido a veces; cuando la primera técnica eclipsa completamente a la segunda, no es como resultado de un progreso técnico espontáneamente brotado de la etapa anterior, sino como una tentativa de copiar, en piedra, las armas y los útiles de metal que poseían civilizaciones, más “adelantadas” sin duda, pero de hecho contemporáneas de sus imitadores. A la inversa, la alfarería, que se creía solidaria de la “edad de la piedra pulida”, está asociada al tallado de la piedra en algunas regiones del norte de Europa.

Por no considerar más que el período de la piedra tallada, el llamado paleolítico, se pensaba, aún hace unos pocos años, que las diferentes formas de esta técnica —que caracterizan respectivamente las industrias “de núcleos”, las industrias “de lascas” y las industrias “de láminas”— correspondían a un progreso histórico en tres etapas que se llamaban paleolítico inferior, paleolítico medio y paleolítico superior. Hoy se admite que estas tres formas coexistieron, constituyendo no etapas de un progreso de sentido único, sino aspectos o, como se dice, “facies” de una realidad no estática, sin duda, pero sometida a variaciones y transformaciones hartamente complejas. De hecho, el *levalloisien* que ya hemos citado y cuyo florecimiento cae entre los milenios 250 y 70 antes de la era cristiana, alcanza una perfección en la técnica del tallado que para nada reaparecería hasta fines del neolítico, doscientos cuarenta y cinco a sesenta y cinco mil años después, y que nos daría no poco trabajo reproducir hoy por hoy.

Todo lo que es cierto de las culturas lo es también en el plano de las razas, sin que pueda establecerse (en razón de los distintos órdenes

de magnitud) ninguna correlación entre los dos procesos: en Europa, el hombre de Neanderthal no precedió a las más antiguas formas de *Homo sapiens*; éstas fueron sus contemporáneas, acaso incluso sus precursoras. Y no está excluido que los tipos de homínidos más diversos hayan coexistido en el tiempo: “pigmeos” de África del sur, “gigantes” de China y de Indonesia —y aun, en algunos lugares de África, en el espacio.

Una vez más, todo esto no aspira a negar la realidad de un progreso de la humanidad, pero nos invita a concebirlo con mayor prudencia. El desarrollo de los conocimientos de prehistoria y arqueología tiende a desplegar en el espacio formas de civilización que propendíamos a imaginar como *escalonadas en el tiempo*. Esto significa dos cosas, primero, que el “progreso” (si es que este término conviene aún para designar una realidad muy diferente de aquella a la que empezó por ser aplicado) no es ni necesario ni continuo; procede por saltos, o, como dirían los biólogos, por mutaciones. Estos saltos no consisten en llegar cada vez más lejos en la misma dirección; van acompañados de cambios de orientación, un poco al modo del caballo del ajedrez, que siempre tiene a su disposición varias progresiones, pero nunca en el mismo sentido. La humanidad en progreso no se parece nada a un personaje subiendo una escalera, añadiendo con cada uno de sus movimientos un nuevo peldaño a todos los que ha conquistado ya; más bien recuerda al jugador cuya suerte está repartida entre varios dados y que, cuanta vez los lanza, los ve desparramarse por el tapete, provocando otras tantas cuentas diferentes. Lo que se gana con uno siempre se corre el riesgo de perderlo con otro, y sólo de vez en cuando es acumulativa la historia, es decir, las cuentas se suman para formar una combinación favorable.

El ejemplo de América muestra de manera convincente que esta historia acumulativa no es privilegio de una civilización o de un período de la historia. Este inmenso continente ve llegar el hombre, sin duda en grupitos de nómadas que cruzan el estrecho de Bering a favor de las últimas glaciaciones, en una fecha que los conocimientos arqueológicos actuales sitúan provisionalmente alrededor del vigésimo milenario. Durante este período, aquellos hombres logran una de las más pasmosas demostraciones de historia acumulativa que haya visto el mundo: explorando de punta a cabo los recursos de un medio natural nuevo, domesticando (al lado de algunas especies animales) las especies vegetales más variadas para su alimentación, sus remedios y sus venenos, y —hecho inigualado en otra parte— promoviendo sustancias venenosas, como la mandioca, al papel de alimento básico, u otras al de estimulante o anestésico; coleccionando algunos venenos o estupefacientes en función de las especies animales sobre las cuales ejerce

cada uno de ellos una acción electiva, y, en fin, llevando algunas industrias, como el tejido, la cerámica y el trabajo de los metales preciosos, al más alto punto de perfección. Para apreciar esta obra inmensa basta medir la contribución de América a las civilizaciones del Viejo Mundo. En primer lugar, la papa, el hule, el tabaco y la coca (fundamento de la anestesia moderna), que, a títulos sin duda diversos, constituyen cuatro pilares de la cultura occidental; el maíz y el cacahuate que habrían de revolucionar la economía africana antes quizá de generalizarse en el régimen alimentario de Europa; luego, el cacao, la vainilla, el tomate, la piña, el chile, varias especies de frijoles, de algodones y de cucurbitáceas. Por último, el cero, base de la aritmética e, indirectamente, de las matemáticas modernas, era conocido y utilizado por los mayas al menos medio milenio antes de su descubrimiento por los sabios hindúes de quienes Europa lo recibió por mediación de los árabes. Por esta razón tal vez, su calendario era, en la misma época, más exacto que el del Viejo Mundo. La cuestión de saber si el régimen político de los incas era socialista o totalitario ya ha hecho correr mucha tinta. Tenía que ver, en todo caso, con las fórmulas más modernas, y estaba adelantado varios siglos a los fenómenos europeos del mismo tipo. La atención renovada que el curare ha merecido recientemente recordaría, de ser preciso, que los conocimientos científicos de los indígenas americanos, que se aplican a tantas sustancias vegetales no empleadas en el resto del mundo, todavía pueden proporcionar a éste importantes contribuciones.

6. HISTORIA ESTACIONARIA E HISTORIA ACUMULATIVA

La precedente descripción del ejemplo americano debe incitarnos a llevar más adelante nuestra reflexión acerca de la diferencia entre "historia estacionaria" e "historia acumulativa". Si hemos concedido a América el privilegio de la historia acumulativa, ¿no es, en efecto, solamente porque le reconozcamos la paternidad de cierto número de contribuciones que de ella hemos adquirido o que se asemejan a las nuestras? Pero ¿cuál sería nuestra posición en presencia de una civilización que se hubiera entregado a desarrollar valores propios, ninguno de los cuales fuese susceptible de interesar a la civilización del observador? ¿No se vería éste llevado a calificar esta civilización de estacionaria? En otras palabras, la distinción entre las dos formas de historia ¿depende de la naturaleza intrínseca de las culturas a las que se aplica, o por ventura resulta de la perspectiva etnocéntrica en la que nos situamos siempre para evaluar una cultura diferente? Consideraríamos así como acumulativa toda cultura que se desarrollase

en un sentido análogo a la nuestra, es decir cuyo desarrollo estuviese dotado para nosotros de *significación*. En tanto, las otras culturas nos aparecerían estacionarias, no necesariamente por serlo sino porque su línea de desenvolvimiento no significa nada para nosotros, no es medible en los términos del sistema de referencias que utilizamos.

Tal es por cierto el caso, según resulta de un examen, aun sumario, de las condiciones en las que aplicamos la distinción entre las dos historias, no para caracterizar sociedades diferentes de la nuestra, sino en el interior mismo de ésta. Semejante aplicación es más frecuente de lo que se cree. Las personas de edad consideran por lo general estacionaria la historia que transcurre durante su vejez, en oposición a la historia acumulativa de que fueron testigos sus años de juventud. Una época en la que ya no intervienen activamente, en la que ya no desempeñan un papel, carece de sentido: nada ocurre, o lo que ocurre no ofrece a sus ojos más que caracteres negativos; en tanto que los nietos viven el mismo período con todo el fervor que han perdido sus mayores. Los adversarios de un régimen político no gustan de reconocer que éste evoluciona; lo condenan de una vez por todas, lo rechazan fuera de la historia, como una especie de monstruoso entreacto cuyo fin habrá que esperar por fuerza para que la vida se reanude. Muy otra es la concepción de los partidarios, y tanto más, observémoslo, si participan estrechamente, y en rango elevado, en el funcionamiento del aparato. La historicidad o, para hablar exactamente, la riqueza en acontecimientos de una cultura o de un proceso cultural, es función no de sus propiedades intrínsecas sino de la situación en la que nos encontramos con respecto a ellos, del número y de la diversidad de nuestros intereses comprometidos en ellos.

La oposición entre culturas progresivas y culturas inertes parece de esta suerte resultar, primero, de una diferencia de enfoque. Para el observador al microscopio que se haya "situado" a determinada distancia medida a partir del objetivo, los cuerpos situados más acá o más allá, así sea la separación de sólo unas centésimas de milímetro, aparecen confusos y revueltos, o hasta no aparecen en absoluto: se ve a través de ellos. Otra comparación permitirá apreciar la misma ilusión: la que se emplea para explicar los primeros rudimentos de la teoría de la relatividad. A fin de mostrar que la dimensión y la velocidad de desplazamiento de los cuerpos no son valores absolutos sino funciones de la posición del observador, se recuerda que, para un viajero sentado junto a la ventanilla de un tren, la velocidad y la longitud de los otros trenes varían según se desplacen en igual sentido o en sentido opuesto. Pues bien, todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario de ella como aquel viajero ideal lo es de su tren. Desde que nacemos, lo que nos rodea hace penetrar en nosotros, por mil

caminos conscientes e inconscientes, un sistema complejo de referencias consistentes en juicios de valor, motivaciones, centros de interés, comprendiendo la visión reflexiva que la educación nos impone del devenir histórico de nuestra civilización, sin la cual ésta se tornaría impensable o aparecería en contradicción con las conductas reales. Nos desplazamos literalmente con ese sistema de referencias, y las realidades culturales de afuera no son observables sino a través de las deformaciones que les impone, cuando no es que llega a imposibilitarnos percibir nada.

En muy gran medida, la distinción entre las "culturas que se mueven" y las "culturas que no se mueven" se explica por la misma diferencia de posición que hace que, para nuestro viajero, un tren en movimiento se mueva o no. Con una diferencia, es cierto, cuya importancia aparecerá plenamente en el día lejano, pero que sin duda llegará, en que se trate de formular una teoría de la relatividad, generalizada en un sentido distinto del de Einstein, que se aplique, queremos decir, a la vez a las ciencias físicas y a las ciencias sociales: en unas y otras todo parece acontecer de manera simétrica pero inversa. Al observador del mundo físico (como lo muestra el ejemplo del viajero), son los sistemas que evolucionan en el mismo sentido que el suyo los que le parecen inmóviles, en tanto que los más rápidos son los que evolucionan en sentidos diferentes. Pasa al contrario con las culturas, puesto que nos parecen tanto más activas cuando se desplazan en el sentido de la nuestra, y estacionarias cuando su orientación diverge. Pero, en el caso de las ciencias del hombre, el factor *velocidad* tiene apenas valor metafórico. Para volver válida la comparación, debe reemplazarse por el de *información* y de *significación*. Ahora bien, sabemos que es posible acumular muchas más informaciones acerca de un tren que se mueve paralelamente al nuestro y a velocidad parecida (examinar las cabezas de los viajeros, digamos, o contarlos, etc.) que acerca de un tren que nos rebasa o al que rebasamos a gran velocidad, o que nos parece más corto por circular en otra dirección. En el límite, pasa tan de prisa que no conservamos más que una impresión confusa, de la que hasta los signos mismos de la velocidad están ausentes; se reduce a un emborronamiento momentáneo del campo visual: no es ya un tren, ya no *significa* nada. Hay pues, se diría, una relación entre la noción física de *movimiento aparente* y otra noción que, por su parte, atañe igualmente a la física, la psicología y la sociología: la de *cantidad de información* susceptible de "pasar" entre dos individuos o grupos, en función de la diversidad más o menos grande de sus culturas respectivas.

Cuanta vez nos inclinamos a calificar de inerte o estacionaria una cultura humana, debemos pues preguntarnos si este inmovilismo aparente no resulta de la ignorancia en que nos hallamos acerca de sus

intereses verdaderos, conscientes o inconscientes, y si, poseedora de criterios diferentes de los nuestros, esta cultura no será, a nuestro respecto, víctima de la misma ilusión. Dicho de otra manera, nos pareceríamos mutuamente como desprovistos de interés, simple y sencillamente porque no nos parecemos.

La civilización occidental se ha consagrado, desde hace dos o tres siglos, a poner a disposición del hombre medios mecánicos cada vez más poderosos. Si se adopta este criterio, se hará de la cantidad de energía disponible por cabeza de habitante la expresión del más grande o más pequeño grado de desenvolvimiento de las sociedades humanas. La civilización occidental en su forma estadounidense irá a la cabeza, las sociedades europeas, soviética y japonesa seguirán, llevando a rastras una multitud de sociedades asiáticas y africanas que en seguida se harán indistintas. Ahora bien, esos centenares, si no es que millares, de sociedades que son denominadas "insuficientemente desarrolladas" o "primitivas", que se funden en un conjunto confuso cuando se las considera por el lado que acabamos de citar (y que no es nada apropiado para calificarlas, ya que esta línea de desarrollo les falta u ocupa en ellas un puesto muy secundario), no son por ello idénticas. A otros respectos residen unas en las antípodas de las otras; según el punto de vista elegido se llegaría, pues, a clasificaciones diferentes.

Si el criterio adoptado hubiese sido el grado de aptitud para triunfar sobre los medios geográficos más hostiles, no cabe la menor duda de que los esquimales, por una parte, los beduinos, por otra, se llevarían la palma. Mejor que ninguna otra civilización, la India ha sabido elaborar un sistema filosófico-religioso, y China un género de vida, uno y otro capaces de reducir las consecuencias psicológicas de un desequilibrio demográfico. Hace ya trece siglos que el Islam formuló una teoría de la solidaridad de todas las formas de la vida humana: técnica, económica, social, espiritual, que Occidente no habría de hallar sino hace poco, con algunos aspectos del pensamiento marxista y el nacimiento de la etnología moderna. Es sabido qué lugar preeminente permitió aquella visión profética ocupar a los árabes en la vida intelectual de la Edad Media. El Occidente, dueño de las máquinas, testimonia conocimientos muy elementales acerca del aprovechamiento y los recursos de esa suprema máquina que es el cuerpo humano. En este dominio, por el contrario, como en aquel, conexo, de las relaciones entre lo físico y lo moral, el Oriente y el Extremo Oriente le llevan un adelanto de varios milenios; han producido esas vastas sumas teóricas y prácticas que son el yoga de la India, las técnicas respiratorias chinas o la gimnasia visceral de los antiguos maoríes. La agricultura sin tierra, desde hace poco a la orden del día, ha sido practicada durante varios siglos por determinados pueblos polinesios, que hubiesen

asimismo podido enseñar al mundo el arte de la navegación, y que lo perturbaron profundamente en el siglo XVIII revelándole un tipo de vida social y moral más libre y más generoso que cualquier cosa que se sospechara.

En todo lo que toca a la organización de la familia y a la armonización de las relaciones entre grupo familiar y grupo social, los australianos, atrasados en el plano económico, ocupan un lugar tan adelantado con respecto al resto de la humanidad, que es necesario, para comprender los sistemas de reglas elaborados por ellos de manera consciente y meditada, recurrir a ciertas formas de las matemáticas modernas. Son ellos quienes verdaderamente han descubierto que los vínculos matrimoniales forman el cañamazo sobre el cual las demás instituciones sociales no son más que bordados; pues, aun en las sociedades modernas donde el papel de la familia tiende a restringirse, la intensidad de los lazos de familia no es menor: sencillamente, se cumple en un círculo más angosto, en los límites del cual otros vínculos, que interesan a otras familias, la relevan de inmediato. El empalme de las familias por medio de los intermatrimonios puede conducir a la formación de grandes articulaciones entre unos cuantos conjuntos, o de articulaciones pequeñas entre conjuntos muy numerosos; pero, grandes o pequeñas, son bisagras que sostienen todo el edificio social y que le dan su flexibilidad. De manera a menudo muy lúcida, los australianos han elaborado la teoría de este mecanismo, e inventariado los principales métodos que permiten realizarlo, con las ventajas y los inconvenientes asociados a cada uno. Han dejado atrás, asimismo, el plano de la observación empírica para elevarse al conocimiento de algunas de las leyes que rigen el sistema. Hasta el punto de que nada tiene de exagerado saludar en ellos no sólo a los precursores de toda sociología familiar, sino también a los verdaderos introductores del rigor especulativo aplicado al estudio de los hechos sociales.

La riqueza y la audacia de la invención estética de los melanesios, su talento para integrar en la vida social los productos más oscuros de la actividad inconsciente del espíritu, constituyen una de las más altas cumbres que los hombres hayan alcanzado en estas direcciones. La contribución de África es más compleja pero también más oscura, pues es sólo en una fecha reciente cuando se ha empezado a sospechar la importancia de su papel como *melting pot* cultural del Viejo Mundo: lugar donde todas las influencias se fundieron para repartirse o mantenerse en reserva, pero siempre transformadas en sentidos nuevos. La civilización egipcia, cuya importancia para la humanidad es conocida, no es inteligible más que como una obra común de Asia y de África; y los grandes sistemas políticos del África antigua, sus construcciones jurídicas, sus doctrinas filosóficas largo tiempo ocultadas a

los occidentales, sus artes plásticas y su música, que exploran metódicamente todas las posibilidades ofrecidas por cada medio de expresión, son otros tantos indicios de un pasado extraordinariamente fértil. Por lo demás, éste está directamente atestiguado por la perfección de las antiguas técnicas del bronce y del marfil, que superan con mucho todo lo que el Occidente practicaba en estos dominios por la misma época. Ya hemos traído a cuento la contribución americana, y es inútil volver aquí al punto.

Por lo demás, no son tanto estas aportaciones fragmentadas las que deben retener la atención, pues acarrearían el riesgo de darnos la idea, falsa por partida doble, de una civilización mundial compuesta como un traje de Arlequín. Se ha insistido demasiado en todas las prioridades: fenicia para la escritura; china para el papel, la pólvora de cañón, la brújula; india para el vidrio y el acero. . . Estos elementos son menos importantes que el modo como cada cultura los agrupa, los conserva o los excluye. Y lo que constituye la originalidad de cada una de ellas reside más bien en su modo particular de resolver problemas, de situar en perspectiva valores, que son aproximadamente los mismos para todos los hombres: pues todos los hombres sin excepción poseen un lenguaje, técnicas, un arte, conocimientos positivos, creencias religiosas, una organización social, económica y política. Ahora bien, las dosis no son nunca exactamente las mismas para cada cultura, y, cada vez más, la etnología moderna se dedica a descubrir los orígenes secretos de estas opciones, más bien que a establecer el inventario de rasgos separados.

7. LUGAR DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

Tal vez se formulen objeciones contra semejante argumentación a causa de su carácter teórico. Es posible, se dirá, en el plano de una lógica abstracta, que cada cultura sea incapaz de emitir un juicio verdadero sobre otra, puesto que una cultura no puede evadirse de sí misma y su apreciación permanece, por consiguiente, prisionera de un relativismo inapelable. Pero hay que mirar alrededor, que atender a lo que acontece en el mundo desde hace un siglo, y todas esas especulaciones se vienen abajo. Lejos de mantenerse encerradas en sí mismas, todas las civilizaciones reconocen, una tras otra, la superioridad de una de ellas, que es la civilización occidental. ¿No vemos al mundo entero tomar de ella progresivamente sus técnicas, su género de vida, sus distracciones y hasta sus ropas? Así como Diógenes demostraba el movimiento andando, es la marcha misma de las culturas humanas la que, desde las vastas masas de Asia hasta las tribus perdidas de la sel-

va brasileña o africana, prueba, por una reunión unánime sin precedente en la historia, que una de las formas de la civilización humana es superior a todas las demás: lo que los países "insuficientemente desarrollados" reprochan a los otros en las asambleas internacionales no es que los occidentalicen, sino que no les den suficientemente aprisa los medios de occidentalizarse.

Tocamos aquí el punto más sensible de nuestro debate; no serviría de nada querer defender la originalidad de las culturas humanas contra ellas mismas. Por lo demás, es extraordinariamente difícil al etnólogo aportar una justa estimación de un fenómeno como la universalización de la cultura occidental, y esto por varias razones. Primero, la existencia de una civilización mundial es un hecho probablemente único en la historia, o cuyos precedentes habrían de ser buscados en una prehistoria lejana acerca de la cual no sabemos punto menos que nada. Después, reina una gran incertidumbre sobre la consistencia del fenómeno en cuestión. Es un hecho que, de siglo y medio a esta parte, la civilización occidental tiende, sea en su totalidad, sea por algunos de sus elementos clave, como la industrialización, a difundirse por el mundo; y que, en la medida en que las otras culturas procuran preservar algo de su herencia tradicional, este intento se reduce generalmente a las superestructuras, es decir a los aspectos más frágiles y que se puede suponer que serán barridos por las transformaciones profundas que se consuman. Pero el fenómeno está en marcha, no conocemos todavía su resultado. ¿Concluirá con una occidentalización integral del planeta con variantes rusa o estadounidense? ¿Aparecerán formas sincréticas, cuya posibilidad se percibe para el mundo islámico, India y China? ¿O bien el movimiento de flujo va llegando a su término y se iniciará la resorción, el mundo occidental estará a punto de sucumbir, como los monstruos prehistóricos, a una expansión física incompatible con los mecanismos internos que aseguran su existencia? Es teniendo en cuenta todas estas reservas como intentaremos evaluar el proceso que se desarrolla ante nuestros ojos y del que, consciente o inconscientemente, somos agentes, auxiliares o víctimas.

Empezaremos por observar que esta adhesión al género de vida occidental, o a algunos de sus aspectos, está lejos de ser tan espontánea como a los occidentales les gustaría creer. Resulta menos de una decisión libre que de una ausencia de opciones. La civilización occidental ha establecido sus soldados, sus oficinas comerciales, sus plantaciones y sus misioneros en el mundo entero; ha intervenido directa o indirectamente en la vida de las poblaciones de color; ha perturbado de punta a cabo su modo tradicional de existencia, sea imponiendo el suyo, sea instaurando condiciones que provocaban el desplome de los cuadros existentes, sin sustituirlos por otra cosa. Los pueblos subyugados o des-

organizados no podían pues sino aceptar las soluciones de reemplazo que se les ofrecían, o, si no estaban dispuestos, esperar acercarse lo suficiente para estar en condiciones de combatirlos en el mismo terreno. En ausencia de esta desigualdad en la relación de fuerzas, las sociedades no se entregan con tal facilidad; su *Weltanschauung* se acerca más bien a la de esas pobres tribus del Brasil oriental donde el etnógrafo Curt Nimuendaju supo hacerse adoptar, y cuyos indígenas, cada vez que volvía a ellos después de una temporada en los centros civilizados, sollozaban de lástima al pensar en los sufrimientos que habría pasado lejos del único sitio —el pueblo de ellos— donde juzgaban que la vida valiese la pena de ser vivida.

De todos modos, formulando esta reserva no hemos hecho otra cosa que desplazar la cuestión. Si no es el consentimiento el que funda la superioridad occidental, ¿no lo es entonces esta mayor energía de la que dispone y que precisamente le ha permitido imponer el consentimiento? Aquí llegamos a algo firme. Pues esta desigualdad de fuerza no participa de la subjetividad colectiva como los hechos de adhesión que acabamos de recordar. Se trata de un fenómeno objetivo que sólo el recurso a causas objetivas puede explicar.

No se trata de emprender aquí un estudio de filosofía de las civilizaciones; puede discutirse a lo largo de volúmenes enteros en torno a la naturaleza de los valores profesados por la civilización occidental. Nos conformaremos con señalar los más manifiestos, aquellos que están menos sujetos a controversia. Se reducen, a lo que parece, a dos: la civilización occidental busca por una parte, según la expresión de Leslie White, acrecentar continuamente la cantidad de energía disponible por cabeza; por otra parte, proteger y prolongar la vida humana, y si se desea ser breve se considerará que el segundo aspecto es una modalidad del primero, puesto que la cantidad de energía disponible se acrecienta, en valor absoluto, con la duración y la integridad de la existencia individual. Para apartar toda discusión, se admitirá también, sin más, que estos caracteres pueden ir acompañados de fenómenos compensadores, que sirvan en cierto modo de freno: así, las grandes matanzas que constituyen las guerras mundiales, y la desigualdad que preside la repartición de la energía disponible entre los individuos y entre las clases.

Planteado esto, se aprecia en el acto que si la civilización occidental se ha entregado, en efecto, a estas tareas con un exclusivismo donde reside quizá su debilidad, no es ciertamente la única. Todas las sociedades humanas, desde los tiempos más remotos, han actuado en el mismo sentido, y son sociedades muy lejanas y muy arcaicas, que gustosos igualaríamos a los pueblos "salvajes" de hoy, las que han realizado en este dominio los progresos más decisivos. A la hora actual, éstos

siguen constituyendo la mayor parte de lo que llamamos civilización. Dependemos todavía de los inmensos descubrimientos que señalaron lo que se denomina, sin exageración ninguna, la revolución neolítica: la agricultura, la ganadería, la alfarería, el tejido. . . Desde hace ocho o diez mil años, nada más hemos aportado perfeccionamientos a todas estas "artes de la civilización".

Es verdad que hay mentes que tienen una lamentable tendencia a reservar el privilegio del esfuerzo, de la inteligencia y de la imaginación a los descubrimientos recientes, en tanto que los que realizó la humanidad en su período "bárbaro" serían fruto del azar y tendrían, en resumidas cuentas, escaso mérito. Esta aberración nos parece tan grave y tan difundida, y su naturaleza impide en tal grado adquirir una visión exacta de la relación entre las culturas, que creemos indispensable disiparla por completo.

8. AZAR Y CIVILIZACIÓN

Se lee en tratados de etnología —y no de los menores— que el hombre debe el conocimiento del fuego al azar del rayo o de un incendio de hierbas; que el hallazgo de piezas de caza accidentalmente asadas en estas condiciones le reveló la cocción de los alimentos; que la invención de la alfarería resulta del olvido de una bolita de arcilla al lado de una hoguera. Se diría que el hombre hubiese empezado por vivir en una especie de edad de oro tecnológica, en la que las invenciones se recogían con tanta facilidad como los frutos y las flores. Al hombre moderno estarían reservadas las fatigas del trabajo y las iluminaciones del genio.

Esta visión ingenua resulta de una total ignorancia de la complejidad y la diversidad de las operaciones implicadas en las técnicas más elementales. Para fabricar una herramienta de piedra que sea eficaz no basta con golpear un guijarro hasta que se rompa; esto quedó bien claro el día en que se trató de reproducir los principales tipos de útiles prehistóricos. Entonces —y también observando la misma técnica en los pueblos que todavía la poseen— se descubrió la complicación de los procedimientos indispensables, que llegan, algunas veces, hasta la fabricación preliminar de verdaderos "aparatos de tallar": martillos con contrapeso para controlar el impacto y su dirección; dispositivos amortiguadores para evitar que la vibración rompa la lasca. Hace falta asimismo un vasto conjunto de nociones acerca del origen local, los procedimientos de extracción, la resistencia y la estructura de los materiales utilizados, un adiestramiento muscular apropiado, el conocimiento de "trucos", etc.; en una palabra, una verdadera "litur-

gia" correspondiente, *mutatis mutandis*, a los diversos capítulos de la metalurgia.

Análogamente, incendios naturales pueden tostar o asar, pero es muy difícilmente concebible (dejando aparte el caso de los fenómenos volcánicos, cuya distribución geográfica es restringida) que hiervan o cuezan al vapor. Ahora bien, estos métodos de cocción no son menos universales que los otros. De modo que no hay razón para excluir el acto inventivo, que de fijo fue requerido por los últimos métodos, cuando se trata de explicar los primeros.

La alfarería ofrece un excelente ejemplo, porque una creencia muy difundida quiere que no haya cosa más sencilla que dar forma a un copo de arcilla y endurecerlo al fuego. Inténtese. Hay ante todo que descubrir arcillas apropiadas para la cocción; pues bien, si a este efecto son necesarias gran número de condiciones naturales, ninguna es suficiente, pues ninguna arcilla sin mezclar con un cuerpo inerte, elegido en función de sus características particulares, daría después de cocida un recipiente utilizable. Hay que elaborar las técnicas de modelado que permitan realizar la proeza de conservar en equilibrio durante un tiempo apreciable, y de modificar al mismo tiempo, un cuerpo plástico que no se "sostiene"; hay por último que descubrir el combustible particular, la forma del hogar, el tipo de calor y la duración de la cocción que permitirán que se haga sólido e impermeable, a través de todos los escollos de las resquebrajaduras, desmoronamientos y deformaciones. Podrían multiplicarse los ejemplos.

Todas estas operaciones son, con mucho, demasiado numerosas y demasiado complejas para que el azar consiga dar razón de ellas. Cada una, tomada aisladamente, no significa nada, y sólo lleva al éxito su combinación imaginada, deseada, buscada y experimentada. Sin duda existe el azar, pero por sí mismo no produce ningún resultado. Durante unos dos mil quinientos años, el mundo occidental ha conocido la existencia de la electricidad —descubierta sin duda por azar—, pero el consabido azar había de permanecer estéril hasta los esfuerzos intencionales y dirigidos por las hipótesis de los Ampère y de los Faraday. El azar no desempeñó mayor papel en la invención del arco, del bumerang o de la cerbatana, en el nacimiento de la agricultura y de la cría de animales, que en el descubrimiento de la penicilina —del cual es sabido, por lo demás, que no estuvo ausente. De modo que se debe distinguir con cuidado la transmisión de una técnica de una generación a otra, que se realiza siempre con relativa facilidad gracias a la observación y al adiestramiento cotidiano, de la creación o mejoramiento de las técnicas en el seno de cada generación. Éstas suponen siempre el mismo poder imaginativo y los mismos esfuerzos encarnizados por parte de algunos individuos, cualquiera que sea la técnica particular

que se considere. Las sociedades que llamamos primitivas no son menos ricas que las otras en Pasteur y Palissy.³

Volveremos a encontrar pronto el azar y la probabilidad, pero en otro lugar y con otro papel. No los utilizaremos para explicar perezosamente el nacimiento de invenciones hechas y derechas, sino para interpretar un fenómeno que cae en otro nivel de realidad, a saber: que, a despecho de una dosis de imaginación, de invención, de esfuerzo creador de la que tenemos toda razón de suponer que se mantiene más o menos constante a través de la historia de la humanidad, esta combinación no determina mutaciones culturales importantes más que en ciertos períodos y en ciertos lugares. Pues, para desembocar en este resultado, los factores puramente psicológicos no son suficientes: deben ante todo estar presentes, con una orientación similar, en un número bastante de individuos para que el creador tenga en seguida asegurado un público; y esta condición depende por su parte de la reunión de un número considerable de otros factores, de naturaleza histórica, económica y sociológica. Se llegaría pues, para explicar las diferencias en el curso de las civilizaciones, a invocar conjuntos de causas tan complejas y tan discontinuas que serían inconocibles, ya por razones prácticas, ya inclusive por razones teóricas tales como la aparición, imposible de evitar, de perturbaciones vinculadas a las técnicas de observación. En efecto, para devanar una madeja hecha de tantos hilos y tan finos, no haría falta menos que someter la sociedad considerada (y también el mundo circundante) a un estudio etnográfico global y de todos los instantes. Aun sin abundar en la enormidad de la empresa, se sabe que los etnógrafos, con todo y que trabajan a una escala infinitamente más reducida, se ven a menudo limitados en sus observaciones por los cambios sutiles que su sola presencia basta para introducir en el grupo humano objeto de su estudio. En el nivel de las sociedades modernas, se sabe también que los sondeos de opinión pública modifican la orientación de dicha opinión por el hecho mismo de ser empleados, despertando en la población un factor de reflexión sobre uno mismo que no estaba presente antes.

Esta situación justifica el que se introduzca en las ciencias sociales la noción de probabilidad, presente ya desde hace mucho en algunas ramas de la física, la termodinámica por ejemplo. Volveremos a ello; de momento será suficiente recordar que la complejidad de los descubrimientos modernos no resulta de una frecuencia mayor o de una mejor disponibilidad del genio entre nuestros contemporáneos. Antes al contrario, puesto que hemos reconocido que a través de los siglos cada generación, para progresar, no tendría necesidad sino de agregar

³ Cf. *La pensée sauvage*, pp. 21-25.

un ahorro constante al capital legado por las generaciones anteriores. Nueve décimos de nuestra riqueza se les deben, y hasta más si se evalúa —hay quien se ha entretenido en hacerlo— la fecha de aparición de los principales descubrimientos en relación con aquella, aproximada, del comienzo de la civilización. Se aprecia entonces que la agricultura nace en el curso de una fase reciente correspondiente a 2% de esta duración; la metalurgia a 0.7%, el alfabeto a 0.35%, la física galileana a 0.035% y el darwinismo a 0.009%.⁴ La revolución científica e industrial de Occidente se inserta entera en un período igual a cosa de medio milésimo de la vida transcurrida para la humanidad. Así que bien puede uno ser prudente antes de afirmar que está destinada a alterar totalmente la significación de aquélla.

No es menos verdadero —y tal es la formulación definitiva que creemos poder dar a nuestro problema— que, en lo que concierne a las invenciones técnicas (y a la reflexión científica que las hace posibles), la civilización occidental se ha manifestado más acumulativa que las otras; que después de haber dispuesto del mismo capital neolítico inicial, supo introducir mejoras (escritura alfabética, aritmética y geometría), de las que por lo demás olvidó rápidamente algunas; pero que, después de un estancamiento —el cual, a rasgos generales, se dilata por dos mil o dos mil quinientos años (del primer milenario antes de la era cristiana hasta el siglo xviii, más o menos)—, se reveló súbitamente como el foco de una renovación industrial de la cual sólo la revolución neolítica ofreció otrora un equivalente por lo que hace a amplitud, universalidad e importancia de sus resultados.

Dos veces en su historia, por consiguiente, y con un intervalo de unos diez mil años, la humanidad supo acumular una multiplicidad de invenciones orientadas en un mismo sentido, y este número por una parte, esta continuidad, por otra, se han concentrado en un lapso suficientemente corto para que se operen altas síntesis técnicas; síntesis que han acarreado cambios significativos en las relaciones del hombre con la naturaleza y que hicieron, a su vez, posibles otros cambios. La imagen de una reacción en cadena, desatada por cuerpos catalizadores, permite ilustrar este proceso que, hasta el presente, se ha repetido dos veces, y sólo dos, en la historia de la humanidad. ¿Cómo ha ocurrido esto?

Por principio de cuentas, no hay que olvidar que otras revoluciones, que exhibían los mismos caracteres acumulativos, pudieron desarrollarse en otras partes y en otros momentos, pero en dominios diferentes de la actividad humana. Hemos explicado más atrás por qué nuestra propia revolución industrial, con la revolución neolítica (que la pre-

⁴ Leslie A. White, *The Science of Culture*, p. 356.

cedió en el tiempo, pero atañe a las mismas preocupaciones), son las únicas que pueden manifestárenos como tales, porque nuestro sistema de referencias permite medirlas. Todos los demás cambios, que con certeza acontecieron, sólo se revelan en forma de fragmentos, o bien profundamente deformados. No pueden *adquirir un sentido* para el hombre occidental moderno (en todo caso, no todo su sentido); incluso a él pueden resultarle como si no existieran.

En segundo lugar, el ejemplo de la revolución neolítica (única que el hombre occidental moderno consigue representarse con bastante claridad) debe inspirarle alguna modestia en cuanto a la preeminencia que pudiera sentirse tentado de reivindicar en provecho de una raza, de una región o de un país. La revolución industrial nació en Europa occidental; luego apareció en Estados Unidos, después en Japón; desde 1917 se acelera en la Unión Soviética, mañana sin duda surgirá en otros sitios; de un medio siglo al otro, brilla con fuego más o menos vivo en tal o cual de sus centros. ¿En qué paran, a escala de milenios, las cuestiones de prioridad, que adulan tanto nuestra vanidad?

Dentro de un margen de mil o dos mil años, la revolución neolítica se desencadenó simultáneamente en la cuenca egea, Egipto, el Cercano Oriente, el valle del Indo y China. Desde que se emplea el carbono radiactivo para la determinación de los períodos arqueológicos, sospechamos que el neolítico americano, más antiguo de lo que se creía en otro tiempo, no debió de iniciarse mucho más tarde que en el Viejo Mundo. Puede ser que tres o cuatro vallecillos pudieran, en este concurso, reclamar una prioridad de unos cuantos siglos. ¿Qué sabemos hoy? Por el contrario, tenemos la certidumbre de que la cuestión de la prioridad no tiene importancia, precisamente porque la aparición simultánea de las mismas revoluciones tecnológicas (seguidas de cerca por perturbaciones sociales), en territorios tan vastos y en regiones tan apartadas, muestra a las claras que no dependió del genio de una raza o de una cultura, sino de condiciones tan generales que caen fuera de la conciencia de los hombres. Tengamos pues la seguridad de que si la revolución industrial no hubiera aparecido primero en Europa occidental y septentrional, se habría manifestado uno u otro día en otro punto del globo. Y si, como es verosímil, debe extenderse al conjunto de la tierra habitada, cada cultura introducirá en ella tantas contribuciones particulares que el historiador de los milenios venideros juzgará legítimamente que es fútil querer averiguar quién podría, por un siglo o dos, reclamar la prioridad.

Planteado esto, tenemos que introducir una nueva limitación, si no a la validez, cuando menos al rigor de la distinción entre historia estacionaria e historia acumulativa. No solamente esta distinción es relativa a nuestros intereses, según hemos mostrado ya, sino que jamás con-

sigue ser nítida. En el caso de las invenciones técnicas, es bien cierto que ningún período, ninguna cultura, es absolutamente estacionario. Todos los pueblos poseen y transforman, mejoran u olvidan técnicas suficientemente complejas para permitirles dominar su medio; sin lo cual hubieran desaparecido desde hace largo tiempo. De manera que la diferencia entre historia acumulativa e historia no acumulativa no se da nunca; toda historia es acumulativa con diferencias de grado. Se sabe, por ejemplo, que los antiguos chinos, o los esquimales, llevaron muy adelante las artes mecánicas; y poco ha faltado para que llegaran al punto en que se dispara la "reacción en cadena", determinando el tránsito de un tipo de civilización a otro. Es conocido el ejemplo de la pólvora de cañón: los chinos habían resuelto, técnicamente hablando, todos los problemas que planteaba, salvo el de su uso con vistas a resultados en grande. Los antiguos mexicanos no desconocían la rueda, como se dice tantas veces; la conocían de sobra para hacer animales con ruedecitas destinados a los niños; les hubiera bastado avanzar un poco más para poseer el carro.

En estas condiciones, el problema de la escasez relativa (para cada sistema de referencias) de culturas "más acumulativas" con respecto a las culturas "menos acumulativas" se reduce a un problema conocido que concierne al cálculo de probabilidades. Es el mismo problema que consiste en determinar la probabilidad relativa de una combinación compleja con respecto a otras combinaciones del mismo tipo, pero de complejidad menor. Por ejemplo, en la ruleta es bastante frecuente una sucesión de dos números consecutivos (7 y 8, 12 y 13, 30 y 31, por ejemplo); una de tres números ya es rara; una de cuatro, mucho más. Y sólo una vez en un número extremadamente elevado de tiros se realizará, acaso, una serie de seis, siete u ocho cifras conforme al orden natural de los números. Si fijamos la atención exclusivamente en series largas (por ejemplo si apostamos a las series de cinco números consecutivos), las series más cortas se volverán para nosotros equivalentes a series no ordenadas. Esto es olvidar que sólo difieren de las nuestras por el valor de una fracción, y que vistas de otro modo quizás exhiban regularidades igualmente grandes. Llevemos aún más lejos la comparación. Un jugador que transfiriera sus ganancias a series cada vez más largas podría desanimarse, después de millares o millones de tiros, al no ver nunca aparecer la serie de nueve números consecutivos, y pensar que más hubiese valido detenerse antes. Con todo, esto no quiere decir que otro jugador, siguiendo la misma fórmula de apuesta, pero con series de otro tipo (cierto ritmo de alternación entre rojo y negro, digamos, o entre par e impar), no disfrutase de combinaciones significativas allí donde el primero no apreciaría más que desorden. La humanidad no evoluciona en un sentido único. Y si, en determinado

plano, parece estacionaria o incluso regresiva, esto no significa que, desde otro punto de vista, no sea sede de importantes transformaciones.

Aquel gran filósofo inglés del XVIII que fue Hume se entregó un día a disipar el falso problema que se plantea tanta gente al inquietarse por saber por qué no todas las mujeres son guapas, sino nada más una pequeña minoría. Muestra fácilmente que la cuestión carece de todo sentido. Si todas las mujeres fuesen al menos tan guapas como la más guapa, las encontraríamos triviales y reservaríamos nuestro calificativo a la pequeña minoría que sobrepasara al modelo común. Asimismo, cuando nos interesa determinado tipo de progreso, reservamos el mérito a las culturas que lo realizan en más alto grado, y nos quedamos indiferentes frente a las demás. O sea que el progreso nunca es más que el máximo de progreso en un sentido predeterminado por el gusto de cada quién.

9. LA COLABORACIÓN DE LAS CULTURAS

Tenemos, en fin, que enfocar nuestro problema bajo un último aspecto. Un jugador como aquellos de que hablamos en los párrafos precedentes, que no apostara jamás más que a las series más largas (de cualquier modo como se conciban), tendría todas las probabilidades de arruinarse. No pasaría lo mismo con una coalición de apostadores que jugasen a las mismas series en valor absoluto, pero en varias ruletas y dándose el privilegio de hacer comunes los resultados favorables a las combinaciones de cada uno. Pues si por mi cuenta he obtenido el 21 y el 22 y necesito el 23 para continuar mi serie, hay evidentemente más probabilidades de que salga en diez mesas que en una sola.

Pues bien, esta situación se parece mucho a la de las culturas que han conseguido realizar las formas de historia más acumulativas. Estas formas extremas nunca han sido cosa de culturas aisladas sino por cierto de culturas que combinan voluntaria o involuntariamente sus juegos respectivos, realizando por medios variados (migraciones, préstamos, intercambios comerciales, guerras) las *coaliciones* cuyo modelo acabamos de imaginar. Y es aquí donde ponemos el dedo en el absurdo que hay en declarar una cultura superior a otra. Pues, en la medida en que estuviera sola, una cultura nunca podría ser "superior"; como el jugador aislado, no lograría jamás sino breves series de algunos elementos, y la probabilidad de que "saliera" una serie larga en su historia (sin estar teóricamente excluida) sería tan escasa que habría que disponer de un tiempo infinitamente más largo que aquel en que se inserta el desenvolvimiento total de la humanidad, para poder contar con verla realizarse. Pero —ya lo dijimos más arriba— ninguna

cultura está sola; siempre es dada en coalición con otras culturas, y es esto lo que le permite edificar series acumulativas. La probabilidad de que, entre esas series, aparezca una larga depende naturalmente de la extensión, de la duración y de la variabilidad del régimen de coalición.

De estas observaciones emanan dos consecuencias.

A lo largo de este estudio nos hemos preguntado más de una vez cómo será que la humanidad permaneciera estacionaria durante nueve décimos de su historia, si no es que más: las primeras civilizaciones tienen de doscientos mil a quinientos mil años, pero las condiciones de vida no se transforman sino en el curso de los últimos diez mil años. Si nuestro análisis es exacto, no fue porque el hombre paleolítico fuese menos inteligente, menos dotado, que su sucesor neolítico, sino sencillamente porque, en la historia humana, una combinación de grado n necesitó un tiempo t para salir; hubiera podido producirse mucho antes o mucho más tarde. El hecho no tiene mayor significación que el número de tiros que un jugador debe esperar para ver realizarse una combinación dada: tal combinación podrá producirse al primer tiro, al milésimo, al millonésimo, o nunca. Pero durante todo ese tiempo la humanidad, como el jugador, no deja de especular. Sin siempre desearlo y sin darse nunca cuenta justa de ello, "arma negocios" culturales, se lanza a "operaciones de civilización" que no siempre corona el éxito. Ora roza el triunfo, ora compromete las adquisiciones anteriores. Las grandes simplificaciones que autoriza nuestra ignorancia de la mayoría de los aspectos de las sociedades prehistóricas permiten ilustrar este camino incierto y ramificado, pues nada es más notable que esos arrepentimientos que conducen del apogeo levalloisiense a la mediocridad musteriense, de los esplendores auriñaciense y solutrense a la rudeza del magdaleniense, y luego a los contrastes extremos ofrecidos por los diversos aspectos del mesolítico.

Lo que es cierto en el tiempo no lo es menos en el espacio, pero debe expresarse de otra manera. La probabilidad que tiene una cultura de totalizar este conjunto complejo de invenciones de todo orden que llamamos una civilización es función del número y de la diversidad de las culturas con las cuales participa en la elaboración —las más veces involuntaria— de una estrategia común. Número y diversidad, decimos. La comparación entre el Viejo y el Nuevo Mundo en visperas del descubrimiento ilustra bien esta doble necesidad.

La Europa de principios del Renacimiento era el lugar de confluencia y fusión de las más diversas influencias: las tradiciones griega y romana, germánica y anglosajona; las influencias árabe y china. La América precolombina no disfrutaba, cuantitativamente hablando, de menos contactos culturales, puesto que las culturas americanas soste-

nían relaciones, y que las dos Américas forman juntas un inmenso continente. Pero, en tanto que las culturas que se fecundan mutuamente en el suelo europeo son el producto de una diferenciación que tenía varias decenas de milenios, las de América, cuyo poblamiento es más reciente, dispusieron de menos tiempo para divergir; exhiben un cuadro más homogéneo. De modo que, aunque no pueda decirse que el nivel cultural de México o de Perú fuese, en el momento del descubrimiento, inferior al de Europa (hemos visto que hay lados por los que le era superior), allí los diversos aspectos de la cultura estaban acaso menos bien articulados. Al lado de pasmosos logros, las civilizaciones precolombinas están llenas de vacíos, tienen "agujeros", si puede hablarse así. Ofrecen también el espectáculo, menos contradictorio de lo que parece, de la coexistencia de formas precoces y de formas abortivas. Su organización poco elástica y escasamente diversificada explica verosímilmente su derrumbe ante un puñado de conquistadores. Y puede buscarse la causa profunda en el hecho de que la "coalición" cultural americana estuviera establecida entre partes menos diferentes entre sí que las del Viejo Mundo.

No hay pues sociedad acumulativa en sí y por sí. La historia acumulativa no es propiedad de ciertas razas o de determinadas culturas que se distinguirían con ello de las demás. Resulta de su *conducta* más que de su *naturaleza*. Expresa cierta modalidad de existencia de las culturas que no es otra que su *manera de estar juntas*. En este sentido puede decirse que la historia acumulativa es la forma de historia característica de esos superorganismos sociales que constituyen los grupos de sociedades, en tanto que la historia estacionaria —de existir realmente— sería la señal de ese género de vida inferior que es el de las sociedades solitarias.

La exclusiva fatalidad, la única tara que pueda afligir a un grupo humano e impedirle realizar plenamente su naturaleza, es el estar solo.

Se ve así lo que hay tantas veces de torpe y poco satisfactorio para la mente en los intentos con los que es costumbre contentarse para justificar la contribución de las razas y de las culturas humanas a la civilización. Se enumeran rasgos, se indagan las cuestiones de origen, se otorgan prioridades. Por bienintencionados que sean, estos esfuerzos son fútiles porque, por partida triple, no alcanzan su objeto. Primero, el mérito de una invención acordado a tal o cual cultura nunca es seguro. En segundo lugar, las contribuciones culturales pueden siempre repartirse en dos grupos. Tenemos por un lado rasgos, adquisiciones aisladas, cuya importancia es fácil de evaluar y que ofrecen también un carácter limitado. Que el tabaco llegara de América es un hecho, pero después de todo, y pese a toda la buena voluntad desplegada con este fin por las instituciones internacionales, no podemos derretirnos de gratitud

hacia los indios americanos cada vez que fumamos un cigarro. El tabaco es un añadido exquisito al arte de vivir, como otros son útiles (así el hule); les debemos placeres y comodidades suplementarios, pero si no estuvieran, no se sacudirían las raíces de nuestra civilización; en caso de necesidad sería, hubiésemos podido encontrarlos o reemplazarlos por otra cosa.

En el polo opuesto (con una serie de formas intermedias, ni que decir tiene), están las contribuciones que ofrecen un carácter de sistema, es decir que corresponden a la manera propia como cada sociedad eligió expresar y satisfacer el conjunto de las aspiraciones humanas. La originalidad y la naturaleza irremplazable de estos estilos de vida o, como dicen los anglosajones, de estos *patterns*, no es negable, pero representan otras tantas elecciones exclusivas y es difícil ver cómo una civilización podría contar con aprovechar del estilo de vida de otra a menos de renunciar a ser ella misma. En efecto, las tentativas de componenda no son susceptibles de llevar sino a dos resultados: ya sea una desorganización y un desplome del sistema de uno de los grupos, ya sea una síntesis original pero que, entonces, consiste en la emergencia de un tercer sistema que se vuelve irreductible con respecto a los otros dos. Por lo demás, el problema no es siquiera saber si una sociedad puede o no sacar provecho del estilo de vida de sus vecinos, sino si puede, y en qué medida, llegar a comprenderlos y aun a conocerlos. Hemos visto que esta cuestión no tiene ninguna respuesta categórica.

Por último, no hay contribución sin beneficiario. Pero si existen culturas concretas, que pueden situarse en el tiempo y el espacio y de las que puede decirse que "contribuyeron", y continúan haciéndolo, ¿qué es esa "civilización mundial" supuesta beneficiaria de todas estas contribuciones? No es una civilización distinta de todas las demás, que disfrute de igual coeficiente de realidad. Cuando hablamos de civilización mundial no designamos una época de la historia o un grupo de hombres: evocamos una noción abstracta, a la cual prestamos un valor sea moral, sea lógico —moral si se trata de una meta que proponemos a las sociedades existentes; lógico si aspiramos a agrupar bajo un mismo vocablo los elementos comunes que el análisis permite delimitar entre las diferentes culturas. En ambos casos no hay que ocultar que la noción de civilización mundial es harto pobre, esquemática, y que su contenido intelectual y afectivo no ofrece gran densidad. Queremos evaluar contribuciones culturales cargadas de una historia milenaria y de todo el peso de los pensamientos, de los sufrimientos, de los deseos y del afán de los hombres que las trajeron a la existencia, remitiéndolas exclusivamente al patrón de una civilización mundial que es

aún una forma vacía, sería empobrecerlas singularmente, vaciarlas de su sustancia y quedarse sólo con un cuerpo descarnado.

Hemos procurado, por el contrario, mostrar que la verdadera contribución de las culturas no consiste en la lista de sus invenciones particulares sino en la *separación diferencial* que exhiben entre ellas. El sentimiento de gratitud y de humildad que cada miembro de una cultura dada puede y debe experimentar hacia todas las demás no podría fundarse más que en una sola convicción: es que las otras culturas son diferentes de la suya, de la manera más variada; y esto incluso si la naturaleza última de estas diferencias se le escapa o si, a pesar de todos sus esfuerzos, sólo llega a penetrarla muy imperfectamente.

Por otra parte, hemos considerado la noción de civilización mundial como una especie de concepto límite, o como una manera abreviada de designar un proceso complejo. Pues si nuestra demostración es válida no hay, no puede haber, una civilización mundial en el sentido absoluto que se da a menudo a la expresión, puesto que la civilización implica la coexistencia de culturas que exhiben entre ellas el máximo de diversidad; consiste inclusive en esta coexistencia. La civilización mundial no podría ser otra cosa más que la coalición, en escala mundial, de culturas, cada una de las cuales preservaría su originalidad.

10. EL DOBLE SENTIDO DEL PROGRESO

¿No nos hallamos ante una extraña paradoja? Tomando los términos en el sentido que les hemos dado, se ha visto que todo *progreso* cultural es función de una *coalición* entre las culturas. Esta coalición consiste en hacer comunes (consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, intencional o accidentalmente, a propósito o por la fuerza) *probabilidades* que cada cultura encuentra en su desenvolvimiento histórico; por último, admitimos que esta coalición es tanto más fecunda cuanto que se establece entre culturas más diversificadas. Dicho esto, bien parece que nos hallamos delante de condiciones contradictorias. Pues *este juego en común*, del que resulta todo progreso, debe acarrear como consecuencia, a plazo más o menos breve, una *homogeneización* de los recursos de cada jugador. Y si la diversidad es una condición inicial, hay que reconocer que las probabilidades de ganancia se van haciendo cada vez menores mientras más se prolonga la partida.

Se diría que esta consecuencia ineluctable sólo tiene dos remedios. Uno consiste, para cada jugador, en provocar en su juego *separaciones*

diferenciales; la cosa es posible puesto que cada sociedad (el "jugador" de nuestro modelo teórico) se compone de una coalición de grupos —confesionales, profesionales y económicos—, y que la "puesta" social está hecha de las puestas de todos éstos constituyentes. Las desigualdades sociales son el ejemplo más llamativo de esta solución. Las grandes revoluciones que hemos escogido como ilustración, la neolítica y la industrial, fueron acompañadas no solamente de una diversificación del cuerpo social, según vio bien Spencer, sino también de la instauración de estatutos diferenciales entre los grupos, sobre todo desde el punto de vista económico. Se ha observado desde hace mucho que los descubrimientos neolíticos provocaron rápidamente una diferenciación social, con el nacimiento en el Oriente antiguo de las grandes concentraciones urbanas, la aparición de los Estados, de las castas y de las clases. La misma observación es aplicable a la revolución industrial, condicionada por la aparición de un proletariado y que paró en formas nuevas y más adelantadas de explotación del trabajo humano. Hasta el presente, se tendía a tratar estas transformaciones sociales como consecuencia de las transformaciones técnicas, a establecer entre las unas y las otras una relación de causa a efecto. Si nuestra interpretación es exacta, la relación de causalidad (con la sucesión temporal que implica) debe ser abandonada —tal como la ciencia moderna, por lo demás, tiende a hacerlo— en beneficio de una correlación funcional entre los dos fenómenos. Observemos de paso que el reconocimiento del hecho de que el progreso técnico ha tenido, por correlato histórico, el desenvolvimiento de la explotación del hombre por el hombre, puede dictarnos cierta discreción en las manifestaciones de orgullo que tanto propende a causarnos el primero de los dos fenómenos nombrados.

El segundo remedio está, en gran medida, condicionado por el primero: consiste en introducir de grado o por fuerza en la coalición nuevos participantes, externos esta vez, cuyas "puestas" sean muy diferentes de las que caracterizan la asociación inicial. Esta solución ha sido también ensayada, y si el término de capitalismo permite, a grandes rasgos, identificar la primera, los de imperialismo o colonialismo ayudarán a ilustrar la segunda. La expansión colonial del siglo XIX permitió ampliamente a la Europa industrial renovar (y no por cierto en su exclusivo provecho) un impulso que, sin la introducción en el circuito de los pueblos sometidos, hubiera corrido el riesgo de agotarse mucho más rápidamente.

Se ve que, en los dos casos, el remedio se reduce a ampliar la coalición, ya sea por diversificación interna, ya sea por admisión de nuevos participantes; a fin de cuentas se trata siempre de aumentar el número de los jugadores, es decir, de retornar a la complejidad y a la diver-

sidad de la situación inicial. Pero es visible también que estas soluciones no pueden más que frenar provisoriamente el proceso. No puede haber explotación sino en el seno de una coalición: entre los dos grupos, dominante y dominado, existen contactos y se producen intercambios. Por su parte, y a despecho de la relación unilateral que los une en apariencia, deben, consciente o inconscientemente, juntar sus puestas y, progresivamente, las diferencias que los oponen tienden a disminuir. Los mejoramientos sociales, por una parte, la llegada gradual de los pueblos colonizados a la independencia, por otra, nos hacen asistir al desarrollo de este fenómeno, y con todo y que falte mucho camino por recorrer en las dos direcciones, sabemos que las cosas irán inevitablemente en ese sentido. Tal vez, en verdad, hay que interpretar como tercera solución la aparición en el mundo de regímenes políticos y sociales antagonistas; puede imaginarse que una diversificación, renovada cada vez en otro plano, permita mantener indefinidamente, a través de las formas variables y que nunca dejarán de sorprender a los hombres, ese estado de equilibrio del que depende la supervivencia biológica y cultural de la humanidad.

Sea como sea, es difícil representarse de otro modo que como contradictorio un proceso que puede ser resumido de la manera siguiente: para progresar hace falta que los hombres colaboren; y en el curso de esta colaboración ven gradualmente identificarse las aportaciones cuya diversidad inicial era precisamente lo que hacía fecunda y necesaria su colaboración.

Pero aun cuando esta contradicción sea insoluble, el deber sagrado de la humanidad es conservar igualmente presentes en el espíritu los dos términos, jamás perder de vista el uno en beneficio exclusivo del otro; guardarse, claro está, de un particularismo ciego que tendería a reservar el privilegio de la humanidad a una raza, una cultura o una sociedad; y tampoco olvidar nunca que ninguna fracción de la humanidad dispone de fórmulas aplicables al conjunto, y que una humanidad confundida en un género de vida único es inconcebible, porque se trataría de una humanidad osificada.

A este respecto, las instituciones internacionales tienen por delante una tarea inmensa, y cargan con pesadas responsabilidades. Una y otras son más complejas de lo que se piensa. Pues la misión de las instituciones internacionales es doble; consiste, por una parte, en una liquidación, y por otra en un despertar. Deben ante todo asistir a la humanidad, y hacer lo menos dolorosa y peligrosa posible la resorción de los diversos cadáveres, residuos sin valor de modos de colaboración cuya presencia en estado de vestigios putrefactos constituye un riesgo permanente de infección para el cuerpo internacional. Tales instituciones

deben desbrozar, amputar si fuera necesario, y facilitar el nacimiento de otras formas de adaptación.

Pero, al mismo tiempo, deben atender apasionadamente al hecho de que, para poseer el mismo valor funcional que los precedentes, estos nuevos modos no pueden reproducirlos o ser concebidos de acuerdo con el mismo patrón sin reducirse a soluciones cada vez más insípidas y a fin de cuentas ineficaces. Es preciso que sepan, por el contrario, que la humanidad es rica en posibilidades imprevistas, cada una de las cuales, cuando aparezca, dejará sin falta atónitos a los hombres; que el progreso no está hecho a la imagen confortable de esa "semejanza mejorada" en la que buscamos un perezoso reposo, pero que está atestado de aventuras, de rupturas y de escándalos. La humanidad se las ve constantemente con dos procesos contradictorios, uno de los cuales tiende a instaurar la unificación, en tanto que el otro se endereza a mantener o restablecer la diversificación. La posición de cada época o de cada cultura en el sistema, la orientación según la cual esté comprometida, son tales que sólo uno de los dos procesos le parece tener sentido, en tanto que el otro parece ser la negación del primero. Pero decir —como pudiera uno sentirse inclinado a hacerlo— que la humanidad se deshace al mismo tiempo que se hace, procedería una vez más de una visión incompleta. Pues, en dos planos y en dos niveles opuestos, se trata por cierto de dos maneras diferentes de *hacerse*.

La necesidad de preservar la diversidad de las culturas, en un mundo amenazado por la monotonía y la uniformidad, no ha escapado, no, a las instituciones internacionales. Deben comprender asimismo que, para alcanzar este fin, no bastará con mimar las tradiciones locales y dar un respiro a los tiempos consumados. Lo que debe ser salvado es el hecho de la diversidad, no el contenido histórico que cada época le dio, y que ninguna conseguiría prolongar más allá de sí misma. Hay pues que escuchar crecer el trigo, que estimular las potencialidades secretas, despertar todas las vocaciones de vivir juntos que la historia conserva; hay también que estar dispuestos a enfrentarnos sin sorpresa, sin repugnancia y sin revuelta a lo que todas estas nuevas formas sociales de expresión por fuerza ofrecerán de inusitado. La tolerancia no es una posición contemplativa, que dispense indulgencias a lo que fue o lo que es. Es una actitud dinámica que consiste en prever, en comprender y en promover lo que quiere ser. La diversidad de las culturas humanas está detrás de nosotros, alrededor de nosotros y delante de nosotros. La única exigencia que podamos hacer valer a su respecto (creadora, para cada individuo, de los deberes correspondientes) es que se realice en formas cada una de las cuales sea una contribución a la mayor generosidad de las otras.

- ADAMSON, T.:
1934 "Folk-Tales of the Coast Salish", *Memoirs of the American Folklore Society*, XXVIII.
- ADIER, A. y CARTRY, M.:
1971 "La transgression et sa dérision", *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, XI(3).
- ALBISETTI, C.:
1948 "Contribuições missionárias", *Publicações da Sociedade brasileira de antropologia e etnologia*, núms. 2-3, Rio de Janeiro.
Cf. COLBACCHINI y ALBISETTI
- ALBISETTI, C. y VENTURELLI, A. J.:
1962-1969 *Enciclopédia Bororo*, vols. I-II, Campo Grande.
- BANNER, H.:
1957 "Mitos dos Indios Kayapo", *Revista de Antropologia*, 5(1), São Paulo.
- BARBEAU, M.:
1929 "Totem Poles of the Gitskan", *Bulletins of the Canada Department of Mines*, LXI, National Museum of Canada, Ottawa.
1950 "Totem Poles", *Bulletin CXIX, National Museum of Canada, Anthropological Series* 30, 2 vols.
Cf. GARFIELD, WINGERT y BARBEAU
- BARNARD, M.:
1966 *The Mythmakers*, Ohio University Press.
- BECKWITH, M. W.:
1938 "Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies", *Memoirs of the American Folklore Society*, XXXII.
- (Behavioral Science)
1962 "Strengthening the Behavioral Sciences", *Science*, 136(3512); *Behavioral Science*, 7(3).
- BEYNON, W.:
1941 "The Tsimshians of Metlakatla", *American Anthropologist*, n.s., 43.
- BOAS, F.:
1891 "Dissemination of Tales among the Natives of North America", *Journal of American Folklore*, IV.

- 1895a "Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas", *Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 1891-1895*, 23-27, Berlin.
- 1895b "Fifth Report on the Indians of British Columbia", *Reports of the British Association for the Advancement of Science*, 65.
- 1897 "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians", *Reports of the U. S. National Museum*, Washington, D. C.
- 1902 "Tsimshian Texts", *Bulletin 27, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.
- 1911 ed.: "Handbook of American Indian Languages", *Bulletin 40, Bureau of American Ethnology*, 2 vols., Washington, D. C.
- 1912 "Tsimshian Texts (New Series)", *Publications of the American Ethnological Society*, III, Leyden.
- 1916 "Tsimshian Mythology", *31st Annual Report, Bureau of American Ethnology (1909-1910)*, Washington, D. C.
- 1917 ed.: "Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes", *Memoirs of the American Folklore Society*, XI.
- 1918 "Kutenai Tales", *Bulletin 59, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.
- 1925 "Stylistic Aspects of Primitive Literature", *Journal of American Folklore*, XXXVIII.
- 1932 "Current Beliefs of the Kwakiutl", *Journal of American Folklore*, XLV.
- BOAS, F. y HUNT, G.:
1902 "Kwakiutl Texts II", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Leyden-Nueva York.
- BOWERS, A. W.:
1950 *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago.
1965 "Hidatsa Social and Ceremonial Organization", *Bulletin 194, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.
- BRAUDEL, F.:
1958 "La longue durée", *Annales*, IV.
1959 "Histoire et sociologie", en: G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, París.
- CASAGRANDE, J. B., ed.:
1960 *In the Company of Man. Twenty Portraits by Anthropologists*, Nueva York.
- CHAMBERLAIN, A. F.:
1892 "Report on the Kootenay Indians", *Reports of the British Association for the Advancement of Science*, 62.

- CLINE, W., ed.:
1938 "The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington", *General Series in Anthropology*, 6, Menasha.
- COLBACCHINI, A.:
1919 *A Tribu dos Boróros*, Rio de Janeiro.
1925 *I Boróros Orientali "Orarimugudoge" del Matto Grosso, Brasile*, Contributi Scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco (1), Turín.
- COLBACCHINI, A. y ALBISETTI, C.:
1942 *Os Boróros Orientais*, São Paulo-Río de Janeiro.
- COMTE, A.:
1830-1842 *Cours de philosophie positive*, 6 vols., París.
- CROCKER, J. C.:
1969 "Reciprocity and Hierarchy among the Eastern Bororo", *Man*, n.s., 4(1).
- CURTIN, J. y HEWITT, J. N. B.:
1911 "Seneca Fiction, Legends, and Myths", *32nd Annual Report, Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C.
- DEACON, A. B.:
1934 *Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides*. Ed. by C. H. Wedgwood, Londres.
- DÉMEUNIER, M.:
1776 *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens*, 3 vols., Londres.
- DIAMOND, S., ed.:
1960 *Culture in History, Essays in Honor of Paul Radin*, publ. for Brandeis University by Columbia University Press, Nueva York.
- DORSEY, G. A.:
1905 "The Cheyenne", *Field Columbian Museum, Anthropological Series*, IX, Chicago.
- DORSEY, G. A. y KROEBER, A. L.:
1903 "Traditions of the Arapaho", *Field Columbian Museum, Anthropological Series*, V, Chicago.
- DOUGLAS, M.:
1952 "Alternate Generations Among the Lele of the Kasai, Southwest Congo", *Africa*, XXII(1).
1963 *The Lele of the Kasai*, Londres.

- DRIVER, H. E.:
1939 "Culture Element Distributions. X. Northwest California", *Anthropological Records*, I, 6, Berkeley.
- DRUCKER, Ph.:
1965 *Cultures of the Northern Pacific Coast*, San Francisco.
- DURKHEIM É.:
1895 *Les règles de la méthode sociologique*, París.
1896-1897 "La prohibition de l'inceste et ses origines", *Année sociologique*, vol. I.
1900 "La Sociologia ed il suo dominio scientifico", *Rivista italiana di Sociologia*, IV, trad. francesa en: A. Cuvillier, *Où va la sociologie française?*, París, 1953, apéndice.
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París.
- DURLACH, Th. M.:
1928 "Relationship Systems of the Tlingit, Haida and Tsimshian", *Publications of the American Ethnological Society*, XI, Nueva York.
- ELMENDORF, W. W.:
1960 "The Structure of Twana Culture [with] Comparative Notes on the Structure of Yurok Culture [by] A. L. Kroeber", *Research Studies, Monographic Supplement 2*, Pullman.
- EMMONS, G. T.:
1910 Artículo "Niska", en: "Handbook of American Indians North of Mexico", *Bulletin 30, Bureau of American Ethnology*, 2 vols., Washington, D. C.
- ENGELS, F.:
1964 *Anti-Dühring*, trad. M. Sacristán Luzón, México.
- ESPINAS, A.:
1901 "Être ou ne pas être, ou Du postulat de la sociologie", *Revue philosophique*.
- ÉTIENNE, P.:
1970 "Essai de représentation graphique de l'alliance matrimoniale", *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, X(4).
- EVANS-PRITCHARD, E. E.:
1951 *Social Anthropology*, Londres.
1961 *Anthropology and History* (Lecture delivered at Manchester University), Manchester University Press.
- FARRAND, L.:
1900 "Traditions of the Chilcotin", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, IV, Leyden-Nueva York.

- FENTON, W. N.:
1953 "The Iroquois Eagle Dance. An Offshoot of the Calumet Dance", *Bulletin 156, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.
- FEWKES, J. W.:
1903 "Hopi Katsinas, Drawn by Native Artists", *21st Annual Report, Bureau of American Ethnology (1899-1900)*, Washington, D. C.
- FLETCHER, A. C. y LA FLESCH, F.:
1911 "The Omaha Tribe", *27th Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1905-1906)*, Washington, D. C.
- FORTES, M.:
1949 "Time and Social Structure: An Ashanti Case Study", en: *Social Structure. Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*, ed. by Meyer Fortes, Oxford.
- FORTUNE, R. F.:
1963 *Sorcerers of Dobu* (1a. ed., 1932), Nueva York, Dutton Paperback Edition.
- FOSTER, G. M.:
1959 "The Potter's Wheel: An Analysis of Idea and Artifact in Invention", *Southwestern Journal of Anthropology*, 15(2).
- FRAZER, Sir J. G.:
1911-1915 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 12 vols., Londres.
- GARFIELD, V. E.:
1939 "Tsimshian Clan and Society", *University of Washington Publications in Anthropology*, 7(3), Seattle.
- GARFIELD, V. E. y WINGERT, P. S.:
1966 *The Tsimshian Indians and their Arts*, University of Washington Press, Seattle.
- GARFIELD, V. E., WINGERT, P. S. y BARBEAU, M.:
1951 "The Tsimshian: Their Arts and Music", *Publications of the American Ethnological Society*, XVIII, Nueva York.
- GILLIN, J.:
1936 "The Barana River Carib of British Guiana", *Papers of the Peabody Museum*, XIV (2), Cambridge, Mass.
- GILMORE, M. R.:
1919 "Uses of Plants by the Indians of the Missouri River Region", *33rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1911-1912)*, Washington, D. C.

- GOBINEAU, A. de:
1853-1855 *Essai sur l'inégalité des races humaines*, París.
- GODDARD, P. E.:
1935 "Indians of the Northwest Coast", *The American Museum of Natural History, Handbook Series No. 10*, Nueva York.
- GODEL, R.:
1957 *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure*, Ginebra.
- GOETHE, J. W. VON:
1829 *Essai sur la métamorphose des plantes*, traduit... par F. de Gingins Lassaraz, Ginebra.
- GOLDSCHMIDT, W. :
1951 "Nomlaki Ethnography", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, XLII, 4, Berkeley.
- GUIART, J.:
1958 "Espiritu Santo (Nouvelles-Hébrides)", *L'Homme, Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique*, París.
1963 *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*, París, Institut d'Ethnologie.
- GUINARD, Rev. J. E.:
1930 "Witiko among Tête-de-Boule", *Primitive Man*, III, 3.
- GUNTHER, E.:
1927 "Klallam Ethnography", *University of Washington Publications in Anthropology*, 1(5), Seattle.
- HAEBERLIN, H. K.:
1924 "Mythology of Puget Sound", *Journal of American Folklore*, XXXVII.
- HEIM, R.:
1963 *Les champignons toxiques et hallucinogènes*, París.
1967 *Nouvelles investigations sur les champignons hallucinogènes*, Muséum national d'histoire naturelle, París.
- HEIM, R. y WASSON, R. G.:
1958 *Les champignons hallucinogènes du Mexique*, Muséum national d'histoire naturelle, París.
- HEUSCH, L. de:
1958 *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruselas, Institut de sociologie Solvay.
1971 *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, París. Trad. española de A. Garzón del Camino, *Estructura y praxis*, Siglo XXI, México, 1973.

- HIATT, L. R.:
1965 *Kinship and Conflict. A Study of an Aboriginal Community in Northern Arnhem Land*, Canberra, The Australian National University.
- HILL-TOU, Ch.:
1899 "Notes on the N'tlakápmuq of British Columbia, a Branch of the Great Salish Stock of North America", *Reports of the British Association for the Advancement of Science*, 69.
1904a "Report on the Ethnology of the Siciatl of British Columbia, a Coast Division of the Salish Stock", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXXIV.
1904b "Ethnological Report on the Stseélis and Skatúlit Tribes of the Halókmëlem Division of the Salish of British Columbia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXXIV.
1907 *The Natives of British North America*, Londres.
- HODGE, F. W.:
1910 "Handbook of American Indians North of Mexico", *Bulletin 30, Bureau of American Ethnology*, 2 vols., Washington, D. C.
- HOFFMAN, W. J.:
1884 "Selish Myths", *Bulletin of the Essex Institute*, 15 (1883), Salem, Mass.
- HUBERT, H. y MAUSS, M.:
1899 "Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice", *Année sociologique*, II.
- HUME, D.:
1742-1752 *Essais moraux et politiques*, 5 vols., Amsterdam.
- JACOBS, M.:
1934 "Northwest Sahaptin Texts", *Columbia University Contributions to Anthropology*, XIX(1-2).
- JENNESS, D.:
1934 "Myths of the Carrier Indians", *Journal of American Folklore*, XLVII.
1943 "The Carrier Indians of the Bulkley River", *Bulletin 133, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.
- JONES, J. F.:
1914 *A Study of the Tlingets of Alaska*, Nueva York.
- KOHL, J.-G.:
1956 *Kitchi Gami, Wanderings Round Lake Superior*, n. ed., Minneapolis.
- KRAUSE, A.:
1956 *The Tlingit Indians. Results of a Trip to the Northwest Coast of*

- America and the Bering Straits*, trad. por Erna Gunther, Seattle.
- KROEBER, A. L.:
1904 "The Arapaho, III. Ceremonial Organization", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XVIII, 2, Nueva York.
Cf. DORSEY y KROEBER
- KUIPERS, A. H.:
1967 "The Squamish Language", *Janua Linguarum, Series practica*, LXXIII/1-2, La Haya-París.
- LEACH, E.:
1961 *Rethinking Anthropology*, Londres.
1970 *Lévi-Strauss*, Londres.
- LEHMANN-NITSCHKE, R.:
1919 "El Diluvio según los Araucanos de la Pampa — La cosmogonía según los Puelche de la Patagonia. Mitología sudamericana, I, II", *Revista del Museo de La Plata*, vol. 24, segunda parte (2a. serie, tomo XI).
- LÉVI-STRAUSS, C.:
1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, París (n. ed., 1967, París-La Haya).
1958a *Anthropologie structurale*, París.
1958b "La geste d'Asdiwal", *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses (1958-1959)*, París.
1958c "Dis-moi quels champignons... ", *L'Express*, 10 de abril de 1958.
1962a *Le totémisme aujourd'hui*, París.
1962b *La pensée sauvage*, París.
1967 Ver: L.-S. 1949.
1971 *L'Homme nu*, París. Traducción española, *El hombre desnudo (Mitológicas, IV)*, Siglo XXI, México, 1976.
1972a "Compte rendu d'enseignement", *Annuaire du Collège de France*, 72^e année, París.
1972b "Compte rendu de M. Detienne: Les jardins d'Adonis", *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, XII(4).
- LÉVY-BRUHL, L.:
1949 *Les carnets de L. L.-B.*, prefacio de Maurice Leenhardt, París.
- LIENHARDT, G.:
1964 *Social Anthropology*, Oxford University Press, Londres.
- LIVINGSTONE, F. B.:
1958 "Anthropological Implications of Sickle Cell Gene Distribution in West Africa", *American Anthropologist*, n.s., 60(3).
- McKENNAN, R. A.:
1959 "The Upper Tanana", *Yale University Publications in Anthropology*, LV.

- MAIR, L.:
 1965 "How Small Scale Societies Change", *Penguin Survey of the Social Sciences*, Londres.
 1969 *Anthropology and Social Change*, Londres.
- MALINOWSKI, B.:
 1922 *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 2 vols., Nueva York-Londres.
 1945 *The Dynamic of Culture Change*, Yale University Press, New Haven.
- MALLERY, G.:
 1893 "Picture-Writing of the American Indians", *10th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1888-1889)*, Washington, D. C.
- MARX, K.:
 1976 *El capital*, trad. de Pedro Scaron, Siglo XXI, México, 8 vols.
- MATTHEWS, W.:
 1887 "The Mountain Chant: A Navajo Ceremony", *5th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1883-1884)*, Washington, D. C.
- MAUSS, M.:
 1899 Cf. HUBERT y MAUSS.
 1923-1924 "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année sociologique*, seconde série, tomo I.
- MAXIMILIAN, Prince of Wied:
 1843 *Travels in the Interior of North America*, trad. por H. E. Lloyd, Londres.
- MAYBURY-LEWIS, D.:
 1960 "The Analysis of Dual Organizations: A Methodological Critique", *Anthropologica. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, deel 116, 1 aflevering, La Haya.
- MEAD, M.:
 1950 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1a. ed., 1935), Nueva York, Mentor Books.
- MEGGITT, M. J.:
 1962 *Desert People. A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sydney.
- MERLEAU-PONTY, M.:
 1960 *Signes*, París.
- MÉTRAUX, A.:
 1939 "Myths and Tales of the Matakó Indians", *Ethnological Studies* 9, Gotemburgo.
 1946 "Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco",

- Memoirs of the American Folklore Society*, XL, Filadelfia.
 1959 "La révolution de la hache", *Diogenes* 25.
- MURPHY, R. F.:
 1958 "Mundurucú Religion", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, XLIX, 1, Berkeley.
- NIMUENDAJU, C.:
 1939 "The Apinayé", *The Catholic University of America, Anthropological Series*, 8, Washington, D. C.
 1942 "The Šerente", *Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund*, 4, Los Angeles.
 1946 "The Eastern Timbira", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, XLI, Berkeley-Los Angeles.
 1952 "The Tukuna", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, XLV, Berkeley-Los Angeles.
- OLSON, R. L.:
 1967 *The Quinault Indians and Adze, Canoe and House Types of the Northwest Coast*, University of Washington Press, Seattle.
- OPLER, M. E.:
 1960 "Myth and Practice in Jicarilla Apache Eschatology", *Journal of American Folklore*, LXXIII.
- PETTIT, E.:
 1886 *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, París.
- PHINNEY, A.:
 1934 "Nez Percé Texts", *Columbia University Contributions to Anthropology*, XXV.
- POSPISIL, L.:
 1959-1960 "The Kapauku Papuans and their Kinship Organization", *Oceania*, XXX(3).
- POUILLON, J. y MARANDA, P.:
 1970 (compiladores) *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, 2 vols., París-La Haya.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.:
 1958 *Method in Social Anthropology*. Selected Essays edited by M. N. Srinivas, Chicago.
- RADIN, P.:
 1923 "The Winnebago Tribe", *37th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1915-1916)*, Washington, D. C.

- 1933 *Method and Theory of Ethnology*, Nueva York.
 1945 "The Road of Life and Death", *Bollingen Series*, vol. V, Nueva York.
 1949 "The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves", *Special Publications of the Bollingen Foundation (also issued as Memoir 2 of the International Journal of American Linguistics)*, Baltimore.
- RAND, S. T.:
 1894 *Legends of the Micmacs*, Nueva York-Londres.
- RAY, V. F.:
 1933 "Sanpoil Folk Tales", *Journal of American Folklore*, XLVI.
 1939 "Cultural Relations in the Plateau of Northwestern America", *Publications of the F. W. Hodge Anniversary Publication Fund*, vol. 3, Los Angeles.
 1954 "The Sanpoil and Nespelem", reprinted by Human Relations Area Files, New Haven.
- READ, K. E.:
 1959 "Leadership and Consensus in a New Guinea Society", *American Anthropologist*, n.s., 61(3).
- REDFIELD, R.:
 1950 "Social Science among the Humanities", *Measure*, I.
 1953 "Relations of Anthropology to the Social Sciences and to the Humanities", en: *Anthropology Today*, A. L. Kroeber, ed., Chicago.
- REICHARD, G. A.:
 1947 "An Analysis of Coeur d'Alene Indian Myths", *Memoirs of the American Folklore Society*, XLI.
- RICHARDS, J. F.:
 1914 "Cross Cousin Marriage in South India", *Man*, XIV.
- ROBBINS, W. W., HARRINGTON, J. P. y FREIRE-MARRECO, B.:
 1916 "Ethnobotany of the Tewa Indians", *Bulletin 55, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.
- ROSMAN, A. y RUBEL, P.:
 1971 *Feasting with mine Enemy*, Columbia University Press, Nueva York-Londres.
 1972 "The Potlatch: A Structural Analysis", *American Anthropologist*, n.s., 74(3).
- ROTH, W. E.:
 1915 "An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians", *30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1908-1909)*, Washington, D. C.
 1924 "An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the

- Guiana Indians", *38th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1916-1917)*, Washington, D. C.
- ROUSSEAU, J.-J.:
 1774-1783 *Collection complète des œuvres de J.-J. R.*, 12 vols., Londres.
- SAPID, E.:
 1915 "A Sketch of the Social Organization of the Nass River Indians", *Museum Bulletins of the Canada Department of Mines, Geological Survey*, XIX, Ottawa.
- SAUSSURE, F. de:
 1916 *Cours de linguistique générale*, Paris.
- SHAPIRO, W.:
 1969 "Asymmetric Marriage in Australia and Southeast Asia", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 125, La Haya.
- SHARP, L.:
 1952 "Steel Axes for Stone Age Australians", *Human Organization*, -11.
- SKINNER, A. y SATTERLEE, J. V.:
 1915 "Folklore of the Menomini Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XIII, 3, Nueva York.
- SPENCER, R. F.:
 1959 "The North Alaskan Eskimo", *Bulletin 171, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.
- STANNER, W. E. H.:
 1960 "Durmugam, a Nangiomeri (Australia)". Ver: J. B. CASAGRANDE, ed.
- STEVENSON, M. C.:
 1904 "The Zuffi Indians; their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies", *23rd Annual Report, Bureau of American Ethnology (1901-1902)*, Washington, D. C.
- SWANTON, J. R.:
 1905 "Haida Texts and Myths", *Bulletin 29, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.
 1908 "Haida Texts", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, XIV, Nueva York.
 1909a "Contributions to the Ethnology of the Haida", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, VIII, Nueva York.
 1909b "Tlingit Myths and Texts", *Bulletin 39, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.
 1952 "Indian Tribes of North America", *Bulletin 145, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.

TERT, J. A.:

- 1886 "Traditions of the Thompson Indians", *Memoirs of the American Folklore Society*, VI.
 1900 "The Thompson Indians of British Columbia", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, II, Leyden-Nueva York.
 1906 "The Lilloet Indians", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, IV, Nueva York.
 1909 "The Shuswap", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, IV, Leyden-Nueva York.
 1912 "Mythology of the Thompson Indians", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, XII, Leyden-Nueva York.
 1930 "Ethnobotany of the Thompson Indians of British Columbia, edited by E. V. Steudner", *45th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, P. 1-100.

TURNER, T. S.:

- 1966 *Social Structure and Political Organization among the Northern Cayapo*, Harvard University (mimeogr.).

VORGELIN, E. W.:

- 1942 "Culture Element Distributions. IX. Northeast California", *Anthropological Records*, VII, 2, Berkeley.

WALKER JR., D. E.:

- 1968 *Conflict and Schism in Nez Percé Acculturation*, Washington State University Press.

WASSON, R. G.:

- 1968 *Soma, Divine Mushroom of Immortality*, Nueva York.
 Cf. HEDM y WASSON

WASSON, V. P. y R. G.:

- 1957 *Mushrooms, Russia and History*, 2 vols., Nueva York.

WAUGH, F. W.:

- 1916 "Iroquois Foods and Food Preparation", *Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 86*, Ottawa.

WHITE, L.:

- 1949 *The Science of Culture*, Nueva York.

WEDGEWOOD, C. H.:

- artículo "Cousin Marriage" en la *Encyclopaedia Britannica*.

WILLIAMS, F. E.:

- 1932 "Sex Affiliation and its Implications", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXII.

WISSLER, C. y DUVAL, D. C.:

- 1908 "Mythology of the Blackfoot Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, II, Nueva York.